

52.6

NIK. PRONETZKY, U.

1965

C11

PHILW

PROBLÈMES DU « RÉCIT DE LA CRÉATION » CHEZ PHILON D'ALEXANDRIE *

L'on n'a jamais, semble-t-il, essayé de confronter les textes¹ où Philon d'Alexandrie traite du *Récit de la Création*². Si bien que l'on se fait une idée souvent imprécise ou inadéquate de la manière dont Philon concevait l'économie de la semaine primordiale, et, en particulier, la nature ou les rapports de l'hexaméron et de l'hebdomade, ainsi que la « chronologie » de la genèse de l'homme relativement à l'un et à l'autre.

C'est cet ensemble de textes dont l'apparence est déroutante et qui illustrent bien les difficultés auxquelles se heurte l'exégèse de Philon, que nous allons examiner ici.

* * *

Philon sait que l'*Œuvre de la Création* échappe aux prises de l'esprit humain parce que les productions divines sont « invisibles,

* Ce travail a fait l'objet d'une communication à la Société des Etudes Juives, le 27 avril 1964.

1. Essentiellement, il va sans dire, dans l'ensemble que forment le *De Opificio Mundi* et le *Legum Allegoriae*, les *Quaestiones in Genesim*, I, 1-58, mais également en d'autres textes.

2. Dans le paragraphe initial du *De Praemiis* Philon le définit de la manière suivante : Ce récit commence avec la genèse du ciel et se termine avec la création de l'homme. C'est la formule même dont Platon (*Timée*, 27a et 90e) caractérise la narration de *Timée*. Chez Platon comme chez Philon la création de l'homme est incluse dans le Récit de la Création. Pour Philon, le *Récit de la Création* englobe, ainsi qu'il apparaît de la teneur du *De Opificio Mundi*, l'histoire d'Adam et d'Eve jusqu'à leur expulsion du jardin d'Éden. En d'autres termes, Philon désigne de l'appellation de *Récit de la Création* (ἡ κοσμοποιία) les trois premiers chapitres de la Genèse : jusqu'à Genèse, III, 24. Toutefois, d'autres textes tels que *De posteritate Caini*, 64-65, *De Fuga et Inventione*, 178 ; *Quaestiones in Genesim*, I, 1, enseignent que Philon admettait une subdivision de ces trois chapitres initiaux de l'Écriture. Les versets de Genèse, I, 1-11, 1 ou 11, 4) constituaient à ses yeux le Récit de la Création au sens strict, et, pratiquement, la partie cosmologique proprement dite. Les deux chapitres suivants étaient pour lui la *Récapitulation* du Récit de la Création, de nature surtout anthropologique ou physiologique. Pour Philon comme pour Platon la genèse du petit univers était inséparable de celle du grand.

imprévisibles et incompréhensibles à la race des mortels »¹. Si difficile qu'il soit au lecteur de Philon d'en conserver constamment la mémoire, il est tout à fait nécessaire de ne jamais perdre de vue ce principe que le monde n'a pas été créé dans le temps². D'abord parce que la toute-puissance de Dieu n'a pas besoin d'espace de temps pour créer et qu'aucun intervalle temporel ne sépare ce que Dieu pense ou dit, de ce qu'il fait³. D'autre part, le temps est la mesure des mouvements des corps célestes ou du monde. Il est donc postérieur à l'existence du monde — c'est dire assez que le Récit de la Création selon Moïse n'est pas, comme il pourrait à première vue le sembler, un mythe ou une succession de mythes au sens grec du terme. Ce que raconte Moïse est l'expression même de la vérité⁴. A condition que l'on entende le texte comme il doit être compris, c'est-à-dire comme constituant le véhicule d'un enseignement de caractère allégorique⁵. Moïse ne veut pas, dans ce préambule de la législation qui est le Récit de la Création, condenser un exposé sur la constitution physique de l'Univers. Ce qui lui importe, ce n'est pas le comment de la Création qu'aucune intelligence mortelle n'est capable de comprendre, mais le *fait de la création* lui-même et la dépendance qui lie l'univers à un projet divin initial⁶. La météorologie des « gens du ciel » ou Chaldéens n'est que hablerie⁷ et tracasserie inutile : au contraire, la physique cosmologique de Moïse qui débouche sur les cinq dogmes, énumérés

1. *Legum Allegoriae*, I, 20 (trad. C. Mondésert).

2. Cf. *De Opificio Mundi*, 26 ; *Legum Allegoriae*, I, 2-4 ; *De Decalogo*, 101 ; *De Aeternitate Mundi*, 4 ; 52-54. Comparer *Timée*, 37c-39e ; Aristote, *Physique*, IV, 11, 219a, 1-220a, 26 ; Diogène Laërce, VII, 141. Un énoncé comme celui qui se lit en *De Decalogo*, 58, ne représente qu'une concession de caractère homilétique à la « langue des hommes ».

3. Cf. *De sacrificiis Abelis et Caini*, 65 ; *De somniis*, I, 182 ; *De vita Mosi*, I, 283 ; *De Decalogo*, 47.

4. Cf. *De Opificio*, 157.

5. Les détails du Récit de la Création sont des allusions métaphoriques à la vérité des choses : cf. *Quaestiones in Genesim*, I, 1. Ici encore la leçon venait du *Timée* de Platon tel que l'a interprété toute l'antiquité à l'exception de Cicéron, Plutarque et Atticus. Cf. A. J. Festugière : *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, *Le Dieu Cosmique*, p. 104, note 3.

6. Cf. Festugière, *ibid.* Pour Platon « γένεσις » ne signifie pas que le monde a eu un commencement dans le temps... mais que le monde est un γένεσις et non pas un αὐτογένεσις, c'est-à-dire qu'il dépend éternellement d'une cause qui est principe de son être ». Selon *Quaestiones in Genesim*, I, 1, fragment grec, dans R. Marcus, *Philo Supplement*, II, p. 181, Moïse désire confondre ceux qui recherchent depuis combien d'années le monde a été créé. En réalité le monde est éternel. Sa création est intemporelle comme dit Philon ou, pour employer la formule scolastique du Moyen Age, il est créé de toute éternité. Telle est peut-être la pensée foncière de Philon, comme on serait tenté de l'inférer de la doctrine d'un traité tel que le *De Aeternitate Mundi* : cf. par exemple 19, 20. Toutefois voyez § 14.

7. Cf. *Somniis*, I, 53-59.

à la fin du *De Opificio*¹, à savoir l'existence d'un Dieu unique, créateur d'un univers unique qui est régi par sa providence — conduit au bonheur parfait. Nier l'œuvre de la création revient à remplacer la doctrine des idées, c'est-à-dire d'un *plan divin* situé à la racine des choses par celle d'un entassement d'atomes aveugle et mécanique, même s'il est éternel. Le Monde où nous vivons n'est, dès lors, plus qu'une maison sans maître, et l'épicurisme moral la seule conduite logiquement justifiable. Les constructeurs de la tour de Babel sont, aux yeux de Philon, ces dangereux sophistes qui nient le dogme de la Création du Monde et, avant d'être confondus, élèvent contre le ciel les monstrueuses machines d'assaut de leurs spécieuses doctrines. Les diatribes que Philon leur adresse² projettent un jour très vif sur l'intention réelle d'un traité comme le *De Opificio Mundi*.

Le Récit de la Création est donc la clef de voûte de tout l'édifice philonien et sa place est *logiquement* la première dans l'ordre de succession des traités qui constituent le commentaire sur le Pentateuque.

L'attitude de Philon à l'égard du texte scripturaire du Récit de la Création est complexe et caractéristique. D'une part, il n'espère pas se montrer mieux informé sur le problème des origines que ne l'était Moïse : il n'introduira rien de son propre fonds³ lorsqu'il exposera pour commenter son modèle le peu de vrai qu'une âme éprise de sagesse est capable de saisir. D'autre part, à défaut de pouvoir proposer une démonstration du dogme de la Création, Philon se fait le défenseur du texte de l'Écriture, qui la relate, et dont il reconnaît que l'apparence est insoutenable pour une réflexion éclairée. Mais s'il parvient à démontrer la congruence de ce récit au vrai et à la raison, une fois qu'on l'envisage selon les perspectives correctes, Philon évitera que le rejet du Récit de la Création, en tant que *narration mythique*, n'entraîne avec lui celui du dogme même de la Création. D'ailleurs, l'ordre de l'Univers correspond trait pour trait à celui du microcosme, si bien que dans le *Legum Allegoriae* Philon n'aura aucune peine à retracer en utilisant le Récit de la Création la genèse du petit univers qu'est l'homme : la cosmologie et la physiologie parlent naturellement une langue commune. Elles ont aussi le même objectif. Terah⁴ l'emportait sur les Chaldéens parce qu'à la météorologie il avait substitué la physiologie. Il lui avait manqué seulement de donner à sa science un horizon suffisant. La gloire en appartiendra à Abraham qui cessera d'être un « homme du ciel » pour devenir un

1. *De Opificio*, 170-171.

2. *De Posteritate Caini*, 53 ; *De confusione linguarum*, 112-119 ; *De Somniis*, II, 283-297. Selon le *Zohar*, I, 17b, la rébellion de Coré consista à nier le dogme de la création et à s'élever contre la Tora.

3. *De Opificio*, 5 : οὐκ ὁθεν μὲν οὐδέν... ; 25 : τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωυσέως ἐστίν, οὐκ ἐμόν....

4. *De Somniis*, I, 58.

« homme de Dieu » ou un « affranchi des idées¹ lorsqu'il joindra la science de la cosmologie et celle de la physiologie. C'est la physiologie qui lui enseignera que l'Univers est soumis à un principe directeur comme le composé humain, et qui l'invitera à passer de l'étude de l'intellect humain à la recherche de cette grande âme également invisible qui enveloppe et porte le monde. La science de Terah n'est qu'une étape sur la voie de la recherche du Bien, mais c'est une étape indispensable. Pratiquée d'une manière correcte, la physiologie contient les éléments d'une morale et d'une mystique. C'est l'ensemble de cette cosmologie et de cette physiologie tirées de l'Écriture Sainte, que Philon désigne souvent du nom de « physique » ou de l'expression de « science de la nature » et que, dit-il, les Juifs étudient tous les sabbats dans leurs « écoles de sagesse », entendez leurs synagogues². Il s'agit donc d'une activité assez éloignée de ce que l'on entendrait aujourd'hui par science. Il faut penser plutôt à une élucidation *midrašique*, qui n'ignore jamais son caractère de « conjecture raisonnable » (la vérité étant réservée à Dieu seul)³ et pour cette raison ne répugne pas à présenter côte à côte des explications multiples, voire contradictoires d'un même passage scripturaire. Toutes sont également vraies, en quelque sorte, puisque l'Écriture semble les autoriser également et que, surtout, elles sont, chacune à sa manière, le véhicule d'un enseignement philosophique qui les justifie. Or le complexe des textes qui constituent le Récit biblique de la Création a cette particularité remarquable qu'il ne se laisse réduire entièrement aux perspectives d'aucun système de la philosophie grecque, tout en comportant de nombreux détails qui semblent inviter à opérer divers rapprochements avec la pensée hellénique. Une telle situation rend compte de la multiplicité d'interprétations apparemment inconciliables et même de systèmes d'exégèse divergents que semble admettre ou suivre Philon lui-même non seulement lorsqu'il passe d'un traité à un autre, mais, parfois, à l'intérieur d'un même écrit. Elle favorise aussi de la part des historiens de Philon certaines assimilations abusives fondées sur des analogies formelles dont on majore la portée.

H. A. Wolfson propose⁴ l'analyse suivante du Récit de la Création selon le *De Opificio Mundi*: « ... le premier jour, Dieu créa le monde intelligible des idées... Le second jour, le ciel corporel ou

firmament¹; le troisième jour, la terre et la mer, les arbres et les plantes²; le quatrième jour, le soleil et la lune ainsi que les étoiles³; le cinquième jour, les poissons et les volatiles⁴; enfin le sixième jour, les animaux terrestres⁵, l'esprit de l'homme⁶ ou l'homme idéal⁷ dont il est question dans le premier récit de la création de l'homme⁸ et l'homme corporel ou individuel dont il est question dans le deuxième récit de la création de l'homme⁹. Cette interprétation que Philon fait du Récit de la Création, ajoute Wolfson, ne diffère¹⁰ que par des *détails mineurs de celle que proposent les autres traités*. »

Elle ne s'écarte du récit biblique que parce qu'elle fait du Jour Un la première étape intelligible de la Création et qu'elle situe au sixième jour — ce que l'Écriture ne spécifie pas —, les deux récits de la création de l'homme. Wolfson la rattache sur ce point à une légende que mentionne le Talmud de Babylone¹¹ et qu'ont reprise les Pères de l'Église, selon laquelle la création de l'homme aurait été achevée à la septième heure et son expulsion du jardin d'Eden serait survenue à la douzième heure du sixième jour.

L'analyse de Wolfson s'accorde, à n'en pas douter, avec un certain nombre de textes de Philon. Elle postule aussi que la teneur de Genèse, I, 1-II, 4, et Genèse, II, 4-III, 24, est, sous le rapport des événements et de leur « succession », rigoureusement identique¹².

Et, de fait, le fragment grec correspondant à la première des *Questions sur la Genèse*¹³ incite à penser que Philon voyait dans l'*Épilogue* du Récit de la Création une *Récapitulation* de l'œuvre des six jours. Selon d'autres textes, le septième jour n'est autre chose que la désignation symbolique de la conscience que le Créateur a de son œuvre à la fin du sixième jour¹⁴. Cette prise de

1. *De Opificio*, 36-37.

2. *Ibid.*, 38-44.

3. *Ibid.*, 45-61.

4. *Ibid.*, 62-63.

5. *Ibid.*, 64-66.

6. *Ibid.*, 69-71.

7. *Ibid.*, 134.

8. Genèse, I, 27.

9. Genèse, II, 7 et *De Opificio*, 134 ss.

10. C'est nous qui soulignons.

11. *Sanhédrin*, 28b. Cf. Wolfson, *op. laud.*, I, 82 et aussi L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, t. I, p. 82; V, p. 106, note 97.

12. Malgré la différence d'éclairage entre les deux parties, que nous signalons ci-dessus dans la note 2 de la page 271.

13. Cf. ci-dessus p. 271, note 2 et R. Marcus, *Philo Supplement*, II, p. 181 : τὴν κοσμοποιῶν ἐπιλογίζόμενος.

14. Cf. Genèse, I, 31; *De Migratione Abrahami*, 42. L'hebdomade est l'idée numérique de la raison et de la sagesse. Le « septième jour » prouve que l'œuvre de l'hexaméron a été non le fruit du hasard, mais le résultat d'une activité créatrice consciente et intelligente.

1. *De Gigantibus*, 60-65; *De Somniis*, I, 57, 60; *De Abrahamo*, 68-77.

2. *De Somniis*, II, 126-127; *De Decalogo*, 100; *De Vita Mosis*, II, 216; *De Specialibus Legibus*, II, 62-65; *De Praemiis*, 66; *De Vita Contemplativa*, 30-32; *Quod omnis probus liber sit*, 81-82; *Hypothetica*, 7, 10-15; *De Legatione*, 156.

3. *De Decalogo*, 18. Comparez *Timée*, 29c-d; 72d; II *Corinthiens*, XII, 2-3.

4. Philo, *Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, vol. I, p. 310.

conscience divine est d'après *De Decalogo*, 100 le modèle archétype de l'examen philosophique que les Juifs ont l'obligation de pratiquer chaque *hebdomade*. D'énoncés tels que *De Opificio Mundi*, 89, *De Vita Mosis*, I, 207 ; II, 210, *Quaestiones in Genesim* III, 49, ressort également, semble-t-il, l'idée que le monde fut entièrement achevé à la fin du sixième jour. Le septième jour est, dans ces sources, désigné, en effet, comme « la fête anniversaire de la création du monde »¹.

Enfin un autre texte² dont la doctrine semble, chez Philon, au premier abord assez insolite, peut également impliquer le schéma que propose Wolfson.

Commentant Genèse, I, 26 et 27, Philon explique que dans le verset 26 où le verbe « faire » est employé au pluriel et le substantif « homme » est dépourvu de déterminatif³, il s'agit de la création de l'homme corporel dont la raison est à l'image du λόγος de Dieu, mais dont le tissu mortel a été l'œuvre directe non pas de Dieu, mais d'auxiliaires du Créateur. Au contraire dans le verset 27⁴ où le verbe « faire » est employé au singulier et où le substantif « homme » est pourvu de l'article, il s'agit d'une création dont la divinité fut l'auteur direct et exclusif : celle de l'homme véritable ou par excellence⁵, l'homme intérieur⁶, le νοῦς, cette image divine en l'homme, cette réplique, affaiblie à l'échelle humaine, du pneuma divin, mais qui peut devenir le temple où sacrifiera comme grand-prêtre le Logos de Dieu⁷. De la sorte, la création de l'homme « corporel » et celle de « l'homme intérieur » se situeraient également dans l'hexaméron⁸. Le texte de Genèse, I, 26, correspondrait dans la *Récapitulation* à la première partie de

1. Cette fête anniversaire s'entend d'une manière haggadique comme l'achèvement des travaux cosmiques et sa célébration joyeuse par les éléments de l'Univers éclatant en actions de grâces à l'adresse du Créateur. Tel est le point de vue, par exemple, de *Vita Mosis*, II, 210, où se prolonge l'écho de Job, XXXVIII, 7. Selon une autre interprétation qui semble attestée aussi dans le Pseudo-Aristobule (Eusèbe, *Praeparatio Evangelica*, XIII, 12, 667 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, 16, 138), le septième jour est la désignation de la manifestation du monde, dans son achèvement et sa perfection, à la lumière de la sagesse divine. L'hebdomade dit Philon (*De Specialibus Legibus*, II, 56, 59) est la lumière de l'hexade.

2. *De Fuga et Inventione*, 68-72.

3. « Puis Dieu dit : Faisons l'homme (ποιήσωμεν ἄνθρωπον) à notre image, selon notre ressemblance... »

4. « Dieu créa l'homme à son image » (ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον).

5. κατ' ἐξοχήν.

6. Comparez Platon, *République*, IX, 589a ss.

7. *De Opificio Mundi*, 69 ; *De Fuga et Inventione*, 116-119 ; comparez Platon, *Timée*, 90a.

8. Mais il est, bien entendu, légitime de considérer que, dans ce passage du *De Fuga et Inventione*, Philon tire argument d'une particularité philologique du texte sacré pour établir sa théorie d'une double genèse de l'homme, sans, pour autant, se référer d'une manière précise au schéma « temporel » du Récit de la Création.

Genèse, II, 7 : « Dieu forma l'homme de la poussière de la terre »¹ ; le texte de Genèse, I, 27, à la deuxième partie de Genèse, II, 7 : « Il souffla dans ses narines un souffle de vie. »

..

S'il paraît donc établi que le schéma décrit par Wolfson se rencontre réellement chez Philon, l'optimisme de cet historien nous paraît en revanche excessif, lorsqu'il affirme que ce schéma se rencontre à peu de choses près dans l'ensemble des traités. Wolfson renvoie lui-même² à deux textes³ qui semblent infirmer brutalement son assertion. Commentant le second récit de la création des volatiles et des animaux terrestres qui se lit en Genèse, II, 19, Philon explique qu'auparavant, durant l'hexaméron, Dieu avait créé les idées incorporelles des animaux qui « maintenant » sont actuellement produits à la ressemblance de leurs modèles invisibles. Wolfson considère que les deux étapes de la création des espèces vivantes se situent au sixième jour, la première ayant simplement eu lieu « plus tôt durant le sixième jour »⁴. Cette interprétation fait violence au texte de Philon. En outre, des passages tels que *Legum Allegoriae*, I, 16, 43, indiquent que l'homme a été introduit dans le Jardin d'Eden le septième jour. Surtout, deux textes qui, confrontés, semblent contradictoires, s'accordent à situer partiellement la création de l'homme au septième jour.

Selon *Quaestiones in Genesim*, II, 56, « l'Homme à l'Image » a été créé « au début de la création, au sixième jour »... La création de cet être incorporel a eu lieu, selon l'Écriture, en conformité avec le nombre parfait de l'hexade. Quant à l'homme corporel, il fut façonné après l'achèvement du monde et après les jours de la genèse de toutes les créatures, au septième jour, car ce fut alors que, en tout dernier lieu, il fut modelé en statue de terre. Voilà pourquoi, après les jours de genèse, au septième jour du monde l'Écriture dit « car Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre », puis ajoute « Dieu façonna l'homme de la poussière de la terre et il souffla sur sa face un souffle de vie et l'homme devint une âme vivante ».

Au contraire dans *Quaestiones in Exodum*, II, 46, méditant sur

1. Mais il reste évidemment possible de comprendre que, selon la perspective de Philon, Genèse I, 26 énonce globalement le projet divin concernant la création de l'esprit terrestre en possession de son âme mortelle (cf. *De Opificio Mundi*, 73-76), tandis que Genèse I, 27 spécifie que Dieu fut le créateur exclusif du νοῦς — sans que soit précisé l'ordre de ces deux opérations.

2. Cf. *Philo*, I, p. 310 et p. 206 et note 13.

3. *Legum Allegoriae*, II, 11-13 ; *Quaestiones in Genesim*, I, 19.

4. *Op. cit.*, I, p. 206, note 13 : « earlier on the sixth day. »

un verset d'Exode, XXIV, 16 b, qui montre la Gloire de Dieu reposant sur le Sinaï durant six jours, cependant que le septième « le Seigneur appela Moïse du milieu de la nuée », Philon met en rapport cette hebdomade avec la première hebdomade cosmique et le double récit de la création de l'homme.

Le monde et Israël ont été respectivement créé ou élu en six jours afin que tous deux portent témoignage de leur Auteur et soient régis par une commune loi. La vocation de Moïse au septième jour concerne une seconde naissance toute spirituelle et supérieure à la première. En effet, le prophète que son esprit tout à fait purifié a rendu identique à « l'Homme à l'Image »¹ est passé de l'état propre à « l'homme modelé », issu de parents mortels, à celui de « l'homme céleste » ayant pour origine non la terre, mais l'éther, et dépourvu de corps. Voilà pourquoi à l'homme né de la terre a été assignée l'hexade qui lui est tout à fait appropriée, tandis que l'autre qui était né différemment a obtenu en partage la nature supérieure de l'hebdomade.

Du reste, il serait impossible de rendre compte en se référant au seul schéma de Wolfson, même de tous les détails du *De Opificio Mundi*. En effet *De Opificio*, 134 et ss., où est racontée plus spécialement la création de l'homme corporel (Genèse, II, 7) est séparé du premier récit de la Création de l'homme par un long passage (*De Opificio*, 89-134) relatif au sabbat et à l'hebdomade. Il est donc légitime de considérer que toute la fin du traité, à partir du paragraphe 134, prend place au septième jour.

*
* *

Selon le récent éditeur français du *De Opificio*, R. Arnaldez², la pensée de Philon dans le traité de la Création serait la suivante. La semaine de la Création du Monde s'ordonne selon deux phases dont la première, l'hexaméron, est consacrée à la création d'idées incorporelles et la seconde, l'hebdomade, à leur réalisation sensible.

Si l'on compare, dit en substance R. Arnaldez³ d'une part Genèse, I, 5, d'où le commentaire de Philon va tirer l'idée de la création du Logos ou monde intelligible ; d'autre part Genèse, I,

1. Cf. *De Somniis*, I, 36 où il est dit que Moïse lorsqu'il reçut la loi sur le Sinaï était devenu incorporel et qu'il fut durant quarante jours et quarante nuits nourri de la seule musique des sphères.

2. Philon d'Alexandrie, I. *De Opificio Mundi*, Paris, 1961. Cf. aussi G. H. Whitaker, *Loeb Philo*, t. I, p. 4 : « Gen. I records a creation of incorporeal ideas » ; E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, Oxford, 1962, p. 36, et P. Boyancé, « Études Philoniennes », *REG*, LXXVI (n° 359-360), p. 96 : « On sait que dans le *De Opificio Mundi* ce que Philon prétend exposer, ce n'est pas la genèse du monde sensible, mais celle du monde intelligible. »

3. *Op. laud.*, p. 136 et s.

27, verset selon lequel l'Homme à l'Image est créé « mâle et femelle », « ce qui amène à penser que l'œuvre des six jours consiste à créer non les sensibles particuliers eux-mêmes, mais les genres des sensibles » ; enfin le deuxième récit de la Création de l'homme (*De Opificio*, 134 et ss.), on voit que le deuxième chapitre de la Genèse raconte la création des réalités sensibles particulières et qu'elle se situe au septième jour. « De là résulte, poursuit M. Arnaldez, la hiérarchie ontologique suivante : Dieu, Père et Créateur ; le Logos, intelligence et monde intelligible qui contient les idées (ιδέαι) archétypiques, étrangères à toute matière, dans l'unité parfaite d'une lumière intelligible ; puis les genres (εἶδη) spécification des idées en vue de l'information des êtres sensibles ; enfin le monde sensible proprement dit. »

M. Arnaldez fonde sa thèse sur les observations suivantes. Si Platon pouvait employer indifféremment les termes ιδέαι ou εἶδος pour désigner les formes ou les idées séparées de toute matière, « à la suite de l'aristotélisme, nous citons ici directement M. Arnaldez¹, les platoniciens ont envisagé d'introduire une distinction, en faisant de l'*Idea* l'intelligible pur et séparé et de l'*eidōs* la forme qui n'existe que pour une matière et en elle ». La forme ou ressemblance de l'objet à l'idée est « une réalité intermédiaire entre le pur intelligible en Dieu et les choses dans le sensible ». Considérant *De Opificio*, 129-130, M. Arnaldez y décèle, à défaut d'une terminologie cohérente, la présence d'une tripartition en idées-formes-sensibles. En effet, Philon parle bien dans ce passage des « idées incorporelles » (ιδέαι) qui auraient été créées durant les six jours, mais il ajoute qu'elles sont les sceaux des productions sensibles. Il s'agirait donc, selon M. Arnaldez, d'idées ayant rapport au sensible ou, si l'on préfère de formes au sens technique particulier défini ci-dessus (εἶδη). Du reste, Philon emploie aussitôt après pour désigner ces modèles incorporels les termes équivalents de εἶδη καὶ μέτρα « formes et mesures », dont le second implique un ajustement aux choses, à la différence de l'idée qui est en soi et ne souffre aucune limitation aux dimensions des choses ». En parlant d'un passage du *De Confusione Linguarum*, ajoute M. Arnaldez, on voit que le Logos engendré se retourne vers le Père et que l'imitant dans ses voies, il crée le monde des formes. Or le terme employé dans ce texte est εἶδη. C'est également une allusion à la « création des formes » que M. Arnaldez trouve dans le passage du *De Opificio*, 24, où le monde intelligible est défini comme n'étant rien d'autre que « le Logos de Dieu déjà en acte de créer ». C'est-à-dire, précise M. Arnaldez, en train d'appliquer les idées pour donner aux sensibles leurs formes².

1. *Op. laud.*, p. 137 en note.

2. *Op. laud.*, p. 136 et note.

L'interprétation de M. Arnaldez qui a le mérite de l'ingéniosité et qui paraît tout à fait dans la ligne des exégèses rabbiniques médiévales du *Récit de la Création*¹ semble, chez Philon même, corroborée par divers textes en plus de ceux qu'allègue l'éditeur du *De Opificio Mundi*.

Ainsi dans *Legum Allegoriae*, I, 1, Philon écrit en commentaire au verset de Genèse, II, 1 : « Et le ciel et la terre furent achevés et tout leur monde » : « Comme il vient de parler² de la naissance de l'intelligence et de la sensation, il en expose maintenant l'achèvement. Mais ce n'est pas l'intelligence individuelle ni la sensation particulière dont il dit qu'elles sont parvenues à leur terme, mais les idées, celle de l'intelligence et celle de la sensation... »

Selon *Legum Allegoriae*, I, 26-27, au moment où sont créées ces idées de l'intelligence et de la sensation, les sensibles particuliers et corporels n'existent pas et l'idée de l'intelligence n'élabore pas l'idée de la sensation.

De *Quaestiones in Genesim*, I, 2, 19, il ressort que les plantes et les animaux créés du troisième au sixième jour étaient eux aussi des réalités incorporelles³ dont les répliques sensibles sont façonnées le septième jour.

Enfin, l'allégorie du Saint des Saints et de l'autel des sacrifices qui se lit dans *De Ebrietate*, 133 ss. semble à première vue confirmer que Philon concevait parfois une réalité intermédiaire entre l'idée immatérielle et le sensible, de la manière postulée par M. Arnaldez. « Lorsque le Créateur⁴, dit Philon, faisait et le modèle et la copie de l'Univers, de la vertu aussi il fabriqua le sceau archétype dont il marqua une très fidèle empreinte ; tandis que le sceau archétype est une idée immatérielle, l'image empreinte est déjà un corps, par nature perceptible à la perception sensible, sans, à la vérité, arriver jusqu'à elle, comme on dirait qu'un morceau de bois au plus profond de l'Atlantique est apte à être brûlé, et cependant ne sera jamais détruit par le feu, parce que la mer le recouvre. »

Toutefois, malgré ces indices en sa faveur et si séduisante qu'elle puisse paraître d'une manière générale, l'interprétation que propose M. Arnaldez ne va pas sans d'assez nombreuses difficultés.

Tout d'abord est-il très vraisemblable que Philon ait introduit

1. Selon le *Zohar*, I, 18a - 22a, etc. les « sept jours » de la Création correspondent aux sept dernières *seftroth* (de *Hesed* à *Malkût*). Ils appartiennent donc entièrement au monde spirituel. Cf. aussi G. Vajda, *Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris-La Haye, 1962, p. 55, 101, 304 ; N. Séd., « Une cosmologie juive du Haut Moyen Age », *Revue des Études Juives*, Quatrième série, tome III (CXXIII), fascicules 3 et 4, juillet-décembre 1964, p. 283.

2. Traduction C. Mondésert.

3. On notera toutefois que dans *Quaestiones in Genesim*, I, 19, cette doctrine est présentée comme une hypothèse.

4. Traduction de J. Gorez légèrement modifiée.

dans son traité sur la Création dont il souligne, nous l'avons noté, le caractère traditionnel et la fidélité à Moïse, une théorie philosophique qui selon les termes de M. Arnaldez était en l'air sans être définitivement fixée et qui, surtout, si l'on pense à la visée propre du *De Opificio Mundi* aurait constitué une surcharge hors de propos ?

En outre, cette doctrine introduirait dans le traité de Philon diverses anomalies.

D'abord, l'opposition entre monde incorporel et monde sensible est constamment dans le *De Opificio* du type binaire : idées et sensible corporels. Elle n'est jamais tripartite selon un contraste entre idées et formes, formes et corps. A lire le texte de Philon en son sens obvie, il semble aussi que le monde sensible apparaisse dès le second jour de l'hexaméron. « Ainsi donc, écrit Philon¹, le monde incorporel fondé sur le Logos divin était désormais arrivé à son terme. Quant au monde sensible, il fut créé en perfection selon ce modèle. Et comme première de ses parties qui est aussi la meilleure de toutes, le démiurge fit le ciel, qu'il dénomma en toute vérité fermement, puisqu'il est corporel, car le corps est solide par nature, parce qu'il a trois dimensions... »

Mais M. Arnaldez pense² tout en reconnaissant « que la distinction n'est pas nette au début » — qu'il s'agit ici non des sensibles, mais des germes du sensible qui seraient des corps génériques précédant les corps sensibles. Pour dire le vrai, la « distinction » n'apparaît jamais dans tout le traité et l'on est toujours contraint de l'y instaurer pour ainsi dire d'autorité. Un tel excès de discrétion de la part de Philon à propos d'une doctrine qui n'était pas si banale et dont le caractère mosaïque ne saute pas aux yeux, à quelque chose qui étonne. Il serait quasiment unique dans toute l'œuvre du philosophe alexandrin et à propos d'un enseignement qui semble dépourvu de toute nature ésotérique.

En outre, sur le plan littéraire, l'interprétation de M. Arnaldez déséquilibre quelque peu la trame du *De Opificio Mundi*. Le titre de ce traité annonce non seulement « la genèse du monde intelligible », comme l'affirme P. Boyancé, mais l'histoire de la création du monde au sens plein et actuel du terme. La dernière partie du traité concerne, M. Arnaldez en demeure d'accord, l'homme corporel, sa chute et son expulsion du jardin d'Eden. L'on serait donc en droit de se demander pourquoi la réalisation sensible du monde intelligible n'est nulle part évoquée ne fût-ce que par un mot ou une allusion et pourquoi Philon abandonne sa narration en équilibre instable sur des formes (εἶδη) qui, comme le souligne M. Arnaldez³, « n'existent que pour une matière et en elle ». On

1. *De Opificio Mundi*, 36 (traduction de R. Arnaldez). Comparez encore, dans le même traité, les paragraphes 42-43, 55.

2. *Op. laud.*, p. 162, note 2.

3. *Op. laud.*, p. 137 en note.

voit mal, en effet, au nom de quel raffinement d'abstraction Philon aurait ainsi bloqué sa description dans l'espace à la vérité bien étroit qui sépare la forme et la matière. D'ailleurs une activité créatrice comme celle qui est décrite dans les paragraphes 38 et 39 du *De Opificio Mundi* : le rassemblement des eaux et l'apparition de la terre sèche au troisième jour — n'aurait en termes d'une théorie des idées, à peu près aucun sens.

Enfin l'interprétation proposée par M. Arnaldez dégrade considérablement, si même elle ne ruine pas complètement l'opposition fondamentale que Philon établit entre le *Jour Un* et les Jours suivants.

Le *Jour Un* est différent des autres. Il appartient à l'éternité immobile et une de la monade. Le nom qu'il porte n'implique aucun rapport de succession avec les jours suivants ainsi que ç'aurait été le cas si Moïse l'avait désigné comme premier jour¹. Le *Jour Un* n'est en effet qu'une autre appellation du Logos de Dieu.

Or Philon, dans *De Opificio Mundi*, 34 s'attache à souligner que les « mesures » du soir et du matin ont été légitimement incluses dans le *Jour Un*. Ce sont des attributs² purement intelligibles et ils n'impliquent aucunement une succession temporelle qui les eût fait entrer dans la seconde série de jours... « Ces réalités³, déclare Philon, j'entends le matin et le soir, il faut les mettre au rang des incorporels et des intelligibles. Elles n'ont absolument rien de sensible, mais tout y est idées, mesures, types et sceaux, réalités incorporelles en vue de la genèse des choses corporelles. »

Un tel énoncé, entre autres choses, contredit d'une manière apparemment péremptoire « la hiérarchie ontologique » établie par M. Arnaldez et que nous citons plus haut. En effet, si l'on admet, comme on nous le propose, que la terminologie de « mesure, types et sceaux... en vue de la genèse des choses corporelles » qualifie non les idées (ιδέαι) mais les formes (εἶδη) qui n'existent que pour une matière et en elle, force nous sera de reconnaître que les « mesures » du soir et du matin appartiennent à la seconde catégorie et sont des εἶδη. Si bien que l'on se trouvera réduit à l'alternative suivante : ou bien considérer que les εἶδη sont au même niveau ontologique que les ιδέαι et qu'ils sont également situés non dans la matière, mais dans le *Jour Un*, ou Logos de Dieu — en ce cas on devra conclure qu'il n'y a aucune différence entre les unes et les autres et ramener au *Jour Un* la deuxième série de Jours —, ou bien si l'on maintient au terme εἶδη la signification technique rigoureuse que lui attribue M. Arnaldez, introduire la matière

1. *De Opificio Mundi*, 15.

2. Ces « mesures » correspondent très exactement aux *middot* de la littérature philosophique rabbinique, dans des expressions telles que מדת יום ומדת לילה

3. *De Opificio Mundi*, 34, trad. R. Arnaldez. Les italiques sont de nous.

sensible elle-même dans le monde intelligible. Toutes ces anomalies incitent à procéder à un nouvel examen des arguments sur lesquels M. Arnaldez avait établi sa thèse et à reconsidérer les textes qui lui avaient semblé ou nous avaient à nous-même paru la confirmer.

..

Nous constaterons d'abord que la distinction qu'opère M. Arnaldez entre ιδέαι d'une part et εἶδη και μέτρα semble beaucoup trop rigide. Elle ne paraît pas tenir compte de tous les emplois de ces vocables chez Philon.

Une étude systématique de l'emploi comparé des termes ιδέα, γένος et εἶδος chez Platon et chez Philon serait à coup sûr extrêmement instructive. A défaut, un simple coup d'œil sur le *Lexicon Platonicum* de Fr. Ast ou sur le *Lexique*¹ de Platon du P. des Places permettra de constater que ces trois termes peuvent être rapprochés comme des synonymes, sans être jamais dans le rapport aristotélicien de « genre » à « espèce ». Diogène Laërce, III, 64², note que Platon appelle l'idée (τὴν ιδέαν) : εἶδος ... και παράδειγμα και ἀρχὴν και αἴτιον. En ce qui concerne Philon, les *Indices* de J. Leisegang montreront que Wolfson est justifié lorsqu'il affirme³ que Philon retire du monde la notion aristotélicienne de forme et la rétablit dans sa situation d'idée platonicienne transcendante. Les exemples, en effet, ne manquent pas où εἶδος et ιδέαι sont employés sans différence de sens. L'εἶδος peut être qualifié d'archétype⁴ et les ιδέαι sont parfois présentées comme les puissances incorporelles par lesquelles la divinité a contact avec la matière⁵ et grâce auxquelles sont informées toutes les espèces sensibles.

Comme chez Platon le terme γένος peut être employé par Philon

1. Collection des Universités de France. Platon, *Œuvres Complètes*, tome XIV, 2 vol., Paris, 1964.

2. Cité dans des Places, *op. laud.*, p. 261.

3. *Philo*, t. I, p. 270.

4. Ainsi dans *De Somniis*, I, 232, où τὸ ἀρχέτυπον ἐκεῖνο εἶδος est opposé à μίμημα.

5. Ainsi dans *De Specialibus Legibus*, I, 329 : ἐξ ἐκείνης γὰρ πάντ' ἐγγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐραπτόμενος αὐτός — οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου και πεφυρμένης ὕλης ψάειν τὸν εὐδαίμονα και μακάριον —, ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτομον ὄνομα αἱ ιδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἀρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν. Dans *De Opificio Mundi*, 129, 130 les termes ιδέα et εἶδος sont employés avec la même acception. L'on comparera aussi la phraséologie du dernier de ces textes : τὰ πρεσβύτερα εἶδη και μέτρα, οἷς εἰδοποιεῖται και μετρεῖται τὰ γινόμενα... et celle de *De Specialibus Legibus*, I, 327. τοὺς ιδέας ὄνομα... τὴν ἀναγκαιοτάτην οὐσίαν... ἥτις ἐστὶν ἀρχέτυπον παράδειγμα πάντων ὅσα ποιήσας οὐσίας, καθ' ἣν ἕκαστον εἰδοποιεῖτο και διμετρεῖτο.

comme un synonyme d'ἰδέα-εἶδος¹. Mais il arrive chez Philon, à la différence de Platon, que le terme εἶδος soit opposé à ἰδέα et surtout à γένος². A la différence encore de l'usage de Platon, εἶδος est parfois chez Philon, lorsqu'il s'agit de réalités intelligibles opposé à γένος comme « l'espèce » au « genre »³. Enfin et comme Wolfson⁴ a eu le mérite de le faire observer le premier, les termes de γένος, εἶδος sont, dans un certain nombre d'exemples⁵, rapprochés selon le rapport de l'idée à sa réplique sensible. Dans *Quod delerius*, 78, cité ci-dessous, note 2, τὸ εἶδος, τὸ μέρος, τὸν ἀπεικονισθέντα τύπον sont opposés à τὸ ἀρχέτυπον, τὸ γένος, τὴν ἰδέαν. Dans *De Posteritate*, 105, l'εἶδος corruptible est au γένος incorruptible comme une réplique et imitation d'un paradigme archétype (ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα ἀρχετύπου παραδείγματος). Le texte le plus net est probablement *De Mutatione Nominum*, 78⁶, où Philon note que l'εἶδος est étroitement limité et périssable tandis que le γένος est nombreux et impérissable : τὸ μὲν γὰρ εἶδος καὶ βραχὺ καὶ φθαρτόν, τὸ δὲ γένος πολὺ τε αὖ καὶ ἀφθαρτόν. Le contexte fait apparaître sans équivoque qu'il s'agit ici de l'exemplaire concret de la vertu (Saraï) opposé à la vertu elle-même (Sarah). La vertu individuelle est limitée à l'individu qui en est le porteur et elle

1. Ainsi dans *De Opificio Mundi*, 134, « l'homme à l'Image » est qualifié de la façon suivante... « ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς... »

2. Ainsi dans *Quod delerius potiori insidiari soleat*, 78 : « ... τὸ ἐμῶνυμον τοῦ Ἀβελ ἀνῆρθε, τὸ εἶδος, τὸ μέρος, τὸν ἀπεικονισθέντα τύπον, οὗ τὸ ἀρχέτυπον, οὗ τὴν ἰδέαν. »

3. Ainsi dans *De Opificio Mundi*, 76, à propos du genre homme, Philon note que bien que les individus particuliers n'aient pas encore reçu leur forme, Moïse parle de mâle et de femelle parce que les espèces qui sont contiguës au genre, celles qui résultent de la première division logique, sont inhérentes au genre et aperçues du physiologue clairvoyant : « τὰ προσεχέστατα τῶν εἰδῶν ἐνυπάρχει τῷ γένει καὶ ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ διαφαίνεται τοῖς ἐξὺ καθορᾶν δυναμένοις. » Comparez avec *Legum Allegoriae*, II, 13. De même lorsqu'il s'agit des vertus particulières opposées à la vertu générique. Ainsi dans *Legum Allegoriae*, I, 64 : αἱ δὲ ἐν εἶδει τέτταρες (ἀρεταί) opposées à ἡ γενικὴ ἀρετή ; *De Sacrificiis Abelis et Caini*, 84 : ... τὸ γὰρ ὅλον καὶ ἐν γένει ἡ ἀρετή, ἡ κατὰ εἶδη τὰ προσεχῆ τέμνεται, φρόνησιν καὶ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν καὶ δικαιοσύνην... ; *De Fuga et Inventione*, 176 : εἰκάζονται... πόλεσι μὲν αἱ γενικαὶ ἀρεταί... οὐκ αἰς εἶδει ; *De Mutatione Nominum*, 148... ἡ γενικὴ ἀρετὴ ὡς ἂν εἰς ἔθνη τὰ προσεχέστατα εἶδη τέμνεται καὶ τὰ ὑπὸ τοῖς εἶδεσιν.

4. Philon, t. I, p. 206, note 13. Cf. aussi *Legum Allegoriae*, édit. C. Mondésert, p. 110, note 2.

5. Cf. *Legum Allegoriae*, I, 12-13 ; *Quod delerius potiori insidiari soleat*, 78 ; *De Posteritate Caini*, 105 ; *De Mutatione Nominum*, 77-80 (et comparez *ibid.*, 121-122, 145-147).

6. Il s'agit dans ce passage de la vertu individuelle (εἰδική) opposée à la vertu générique (γενική). A la différence de l'exemple de *Legum Allegoriae*, I, 64, que nous alléguons ci-dessus (cf. note 3) où la vertu générique désigne le Bien par opposition aux quatre vertus spécifiques, il s'agit ici de la vertu en soi opposée aux individus dans lesquels elle se manifeste plus ou moins parfaitement.

disparaît avec lui. La vertu *in abstracto* demeure toujours la même et n'est pas diminuée par les vicissitudes du devenir. Elle embrasse actuellement ou potentiellement toutes les vertus individuelles qui participent d'elle. Il paraît bien impossible de prendre ici le couple εἶδος-γένος dans l'acception aristotélicienne d'« espèce » et de « genre », puisque l'espèce, dans ce cas, bien que logiquement plus « récente » et de plus faible « compréhension » que le « genre » serait tout autant que lui impérissable. Les individus passent, l'espèce demeure. En fait, le véritable sens de γένος est précisément ici celui « d'espèce » : de l'espèce envisagée comme collection (πολύ) d'innombrables « molécules » individuelles. Cette interprétation semble d'ailleurs conforme à la dialectique philonienne. Ce qui sépare l'individu de la perfection et de la vertu, c'est justement sa condition d'εἶδος. Il n'est qu'une réplique limitée par la « nécessité », séparée du paradigme originel par la matière et le corps qui forment comme un écran. L'aspiration de l'individu vertueux consiste à posséder le plus de vertu possible, c'est-à-dire, à la limite, à n'être que vertu, à s'identifier à elle : *translatio in ideam*. C'est donc d'une manière très conforme à la nature des choses (φυσικώτατα) comme dirait Philon, que Saraï (ma vertu) devient par la grâce divine Sarah (la vertu)¹. Au contraire un transfert d'espèce à genre, de « forme » à idée n'aurait guère de signification.

En résumé, il paraît bien impossible de préjuger d'une manière théorique du sens que les termes ἰδέα, γένος, εἶδος ont chez Philon. Leur acception varie sensiblement d'un passage à un autre et doit toujours être déterminée à la lumière du contexte où ils se trouvent employés. C'est à un tel examen que nous allons procéder ici, après avoir fait observer au préalable que le fait pour les idées d'être qualifiées de sceaux ou mesures² des empreintes sensibles n'implique pas que ces idées soient des εἶδη au sens où l'entend M. Arnaldez. Nous avons vu plus haut que Philon plaçait à l'intérieur du Jour Un, c'est-à-dire du Logos de Dieu ou si l'on préfère du Monde intelligible transcendant et séparé ainsi que l'indique l'appellation qui lui est particulière, des « idées, mesures, types et sceaux », ces « réalités incorporelles en vue de la genèse des choses corporelles »³. D'ailleurs Philon qualifie couramment de σφράγις « sceau », le Logos divin lui-même. Or si le Logos imprime bien aux objets leur ressemblance aux idées qu'il porte en lui⁴, l'on ne saurait transférer le caractère limité de la ressemblance

1. La perspective que nous suggérons, reste correcte même si l'on admet que les figures de Saraï et de Sarah se situent ici sur le plan de l'allégorie : Saraï, en effet, aurait beau être le symbole de la vertu individuelle, le rapport entre εἶδος et γένος ne serait pas modifié.

2. Cf. R. Arnaldez, *op. cit.*, p. 136, note 1.

3. *De Opificio Mundi*, 34.

4. Cf. *De Opificio Mundi*, 20.

à l'organe qui la confère. En fait le Logos divin est plus transcendant que les idées : il est « l'idée des idées »¹, leur lieu, en même temps qu'il est Verbe de Dieu, c'est-à-dire l'ensemble de ces puissances qui permettent à la Cause première de ne pas entrer directement en contact avec la matière².

Ceci dit, l'on s'apercevra sans peine que le passage du *De Confusione Linguarum*, 63, allégué par M. Arnaldez, ne doit pas s'expliquer par la doctrine des formes. Philon y mentionne en effet le Logos premier né de Dieu qui « imitant » les voies de son père, et regardant les paradigmes archétypes de celui-ci, donnait forme aux εἶδη. »

Le Logos est ici présenté dans les termes du Demiurge du *Timée* avec la nécessaire accommodation aux données judaïques. Comme le Demiurge de Platon, et d'une manière encore plus marquée, le Logos est un « dieu second ». Platon nous montre le Demiurge ordonnant la matière, les yeux fixés sur le « modèle éternel »³, ce monde intelligible qui semble situé en dehors de lui à un niveau ontologique supérieur. Philon place au-dessus du Logos, son Père, c'est-à-dire la Cause première. Il souligne la dépendance de la première à la seconde de ces deux figures divines en utilisant une phraséologie qui rappelle celle que Platon emploie à propos des « dieux secondaires »⁴. De plus, il ne saurait être question, pour Philon, d'un modèle intelligible extérieur au Créateur. C'est pourquoi, si le Logos est « l'instrument » de la création, il est aussi le « plan de l'architecte » conçu par Dieu lui-même⁵. Agent par rapport au devenir, le Logos est, de la sorte, le résultat passif de la pensée divine. Il porte en lui les idées d'un sujet pensant qui lui est supérieur⁷. C'est cette double situation du Logos comme image de Dieu et paradigme de la Création qui explique entièrement les termes de Philon dans le passage que nous examinons. Quant aux εἶδη ce sont les diverses catégories des objets sensibles.

C'est encore par référence au « modèle éternel » que doit s'entendre la phrase de *De Opificio Mundi*, 24, selon laquelle « le monde intelligible » n'est rien d'autre que le Logos de Dieu, déjà en acte de créer, car la cité intelligible n'est rien d'autre que le

1. Cf. *De Opificio Mundi*, 25 ; *De Migratione Abrahami*, 103.

2. *De Specialibus Legibus*, I, 329.

3. ... ὁ γεννηθεὶς μέντοι, μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοὺς, πρὸς παραδείγματα ἀρετῶν ἐκείνου βλέπων ἐμύρφου τὰ εἶδη.

4. *Timée*, 29a, 30d. Comparez, *De Opificio Mundi*, 55.

5. Comparez μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοὺς et *Timée*, 41c μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν. Le Logos est en somme présenté ici comme le premier né des dieux secondaires : cf. *Timée*, 41a.

6. Cf. *De Opificio Mundi*, 19.

7. C'est d'une manière analogue que dans *Quaestiones in Exodum*, II, 68, Philon mentionne au-dessus (ὑπεράνω) du Logos le Sujet Parlant (ὁ λέγων).

8. Traduction de R. Arnaldez.

calcul de l'architecte déjà en tant qu'il projette de fonder la cité ». Ici encore, il s'agit d'affirmer l'unité et l'unicité de Dieu. Il n'existe pas de modèle éternel indépendamment du Créateur et de la création. Le Logos n'a pas été un instrument de l'œuvre créatrice, au sens propre, destiné à accroître la puissance de l'ouvrier qui en faisait usage. Il n'est rien d'autre que la pensée de Dieu en train de procéder à la Création. Philon souligne soigneusement¹ à propos de cette définition du monde intelligible que c'est là l'enseignement de Moïse et non une théorie qui lui est personnelle à lui-même. Et, en effet, Moïse enseigne bien que Dieu a créé en prononçant les Paroles qui traduisaient son plan². En d'autres termes, le Créateur n'a eu besoin d'aucune inspiration ni d'aucune aide extérieures. La pseudo-multiplicité que les notions de Cause Première, de monde intelligible et de Logos instaurent à l'intérieur du divin, ne doit en aucune manière masquer la fondamentale unité de Dieu, l'unique artisan du monde. C'est ce « dogme » nous semble-t-il, que Philon désire ici établir et non pas souligner que « les idées se détachent dans le Logos moins en tant qu'il les contemple qu'en tant qu'il les applique pour donner aux sensibles leurs formes »³.

Quant au passage de *De Ebrietate*, 133 et ss., que nous alléguons nous-même ci-dessus, l'on fera observer qu'il s'agit dans ce texte d'une allégorie du sanctuaire. Le Saint des Saints symbolise comme toujours chez Philon⁴ le monde intelligible, tandis que le Saint où est placé l'autel des sacrifices dont il s'agit ici, représente le monde sensible. Philon doit rendre compte de la différence qui éclate entre le caractère « invisible » « des objets situés au plus profond du sanctuaire » et l'autel des sacrifices que l'on aperçoit sans peine : « il est construit à l'extérieur, et les offrandes sont brûlées d'un feu inextinguible, qu'on peut voir briller aussi bien la nuit que le jour »⁵.

Comme le suppose justement F. H. Colson⁶, la vertu générique représentée ici par le Saint des Saints est la vertu elle-même ou le Bien. Les vertus spécifiques ne représentent pas les vertus spécifiques abstraites comme les quatre vertus cardinales, mais les exemplaires concrets de la vertu. Mais l'éditeur anglais se déclare embarrassé lorsqu'il s'agit de savoir pourquoi Philon affirme que

1. *De Opificio Mundi*, 25 : τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωυσέως ἐστίν, οὐκ ἐμόν.

2. Cf. *De Opificio Mundi*, 31 : ...θεοῦ λόγου... διεργηνοῦσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ.

3. Cf. R. Arnaldez, *op. cit.*, p. 156, note 1. C'est également par excès de technicité philosophique que nous paraît pécher H. A. Wolfson (*Philo*, I, 246) lorsqu'il propose de reconnaître dans notre passage l'enseignement aristotélicien selon lequel l'esprit en acte se confond avec les intelligibles dont il est le lieu. L'à-propos qu'aurait ici la mention d'une telle doctrine apparaît aussi peu que son caractère mosaïque.

4. Cf., en particulier, *Quaestiones in Exodum*, II, 81-101.

5. *De Ebrietate*, 135. Traduction de J. Gorez.

6. *Loeb Philo*, III, p. 504 sur le § 132. Comparez avec *De Ebrietate*, 134.

ces vertus spécifiques qui par nature sont perceptibles aux sens, n'en sont pas actuellement perçues¹.

Le passage devient intelligible si l'on prend soin de noter qu'il ne concerne que d'une manière indirecte la création du monde. La Tente d'Assignation ou le Temple sont pour Philon une figure de l'Univers et de ses diverses parties. La tente et l'autel des sacrifices représentent matériellement² des réalités intelligibles. La tente suggère la vertu immatérielle, l'autel et sa flamme l'image de la vertu dans le domaine du sensible. La tente et l'autel sont à parler exactement, non des *idées* — puisque la vertu immatérielle n'est pas une tente ni son image sensible un autel — mais des *symboles* qui évoquent à l'aide de particularités empruntées au sensible des réalités spirituelles. Ici, la tente et l'autel constituent des allusions aux deux ordres de l'Univers, l'intelligible et le sensible. Tandis que les particularités propres à la tente suggèrent le premier domaine, celles qui caractérisent l'autel évoquent le second. Mais dans les deux cas nous restons dans la sphère des *conceptions intellectuelles invisibles et intelligibles*³. Et c'est là très précisément la raison pour laquelle l'autel avec sa flamme n'est pas perceptible aux sens : il ne s'agit encore que de « l'idée » de la vertu sensible située à l'intérieur du projet divin ou monde intelligible.

..

Les 128 premiers paragraphes du *De Opificio Mundi* constituent le Commentaire du premier *Récit de la Création* qui inclut les considérations sur l'heptade⁴ appelées par la mention qui est faite du septième jour et du repos divin dans les versets 2 et 3 du deuxième chapitre de la Genèse⁵. Avec Genèse, II, 4, nous avons une reduplication *ab initio* du *Récit de la Création*, ou à parler plus exactement une *récapitulation* de ce *Récit*⁶. Mais, nul n'étant

1. *Op. laud.*, p. 505 : « Is it that while these virtues are conceivable in the individual, they are never realized ? This hardly seems satisfactory. »

2. *De Ebrietate*, 132.

3. *Ibid.* : τὰ ἀόρατα καὶ νοητὰ θεωρήματα. Comparez *Legum Allegoriae*, I, 27, αἰσθητὸν δὲ ἐν ἰδέαις οὐδὲν, à propos de « l'idée » même de la sensation.

4. *De Opificio*, 89-129.

5. Philon rattache le plus souvent les versets de Genèse, II, 1-4, au premier chapitre du livre biblique. Ils constituent alors à ses yeux l'épilogue du *Récit de la Création*. Cf. *De Posteritate Caini*, 64, ἐν τῷ τῆς κοσμοποιίας ἐπιλόγῳ ; le lemme initial des *Quaestiones in Genesim* est également Genèse, II, 4. Les *Legum Allegoriae* toutefois prennent le deuxième chapitre de la Genèse au niveau du premier verset, mais il est possible que les trois premiers versets soient évoqués à titre de transition ou d'enchaînement. Quoi qu'il en soit, Genèse II, 4 est senti par l'auteur comme une reprise du *Récit de la Création* à partir de son début.

6. Cf. *De Opificio Mundi*, 129 : Ἐπιλογιζόμενος... τὴν κοσμοποιάν ; *Quaestiones in Genesim*, I, 1 (fragt grec) sur Genèse II, 4 : Διὰ τί τὴν κοσμοποιάν ἐπιλογιζόμενος...

plus avare de paroles que Moïse¹, cette récapitulation est tout le contraire d'une redondance pure et simple. Les choses sont cette fois présentées sous un angle nouveau et avec des intentions particulières. Ainsi, selon *De Opificio Mundi*, 129, le verset quatre du deuxième chapitre de la Genèse qui nous ramène au *premier jour de la création*² évoqué sommairement³ et qui contient une expression apparemment inintelligible⁴ est destiné à fournir au philosophe capable de vision la preuve exégétique de la doctrine des idées que Philon avait mise en œuvre pour décrire le Jour Un ou Monde Intelligible, mais dont le caractère mosaïque n'était indiqué par aucun détail du premier chapitre⁵.

Dans les paragraphes 64 et 65 du *De Posteritate Caini*, Philon infère du fait que Moïse reprend au septième jour le *Récit de la Création*, l'égalité de l'heptade et de la monade. Sans prétendre en tirer rien de plus.

..

Restent à examiner les textes où Philon distingue réellement une création idéale située à l'intérieur de l'hexaméron et postérieurement au Jour Un. Ce sont ces passages de *De Opificio*, 76 ; *Legum Allegoriae*, I, 1, 19, 26-27 ; *Quaestiones in Genesim*, I, 2, 19, que nous alléguons plus haut. Dans tous ces textes, sauf un, la mention d'une telle création idéale concerne exclusivement les végétaux, les animaux et l'homme. De *De Opificio*, 76⁶, il ressort en effet, que l'homme dont il est question au sixième jour du *Récit de la Création* est une idée incorporelle. Les versets 18 et 19 de Genèse, II, font à nouveau mention de tous les animaux du ciel que Dieu tire de la terre et amène à Adam, mais sans faire usage de l'expression κατὰ γένος « selon leurs espèces » qui était employée à propos de la production des végétaux et des animaux dans Genèse, I⁷. Or, nous le rappelons, le terme γένος peut chez Philon comme chez Platon être un synonyme pur et simple d'ἰδέα ou d'εἶδος au sens de la « forme en soi », de « l'idée ». Philon imagine donc aisément que le premier récit de la Création des espèces vivantes relatait

1. *De Opificio Mundi*, 130.

2. ἡ ἡμέρα... Comparez *De Posteritate Caini*, 65 ... τῇ δὲ πρώτῃ ταῦτα γέγονεν...

3. ... κεφαλαίωδει τύπον...

4. ... καὶ πᾶν γλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πάντα χάρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι.

5. La fin du *De Opificio Mundi* qui est un commentaire du deuxième et du troisième chapitres de Genèse comme le *Legum Allegoriae*, ne fait pourtant pas double emploi avec ce traité. La dernière partie du *De Opificio* correspond, *mutatis mutandis*, au mythe du Phédre, tandis que le *Legum Allegoriae* est l'équivalent de la physiologie du vivant mortel dans le *Timée*.

6. Cf. R. Arnaldez, *op. cit.*, p. 190.

7. Versets 11, 12, 21, 24, 25.

la création des genres incorporels, tandis qu'il s'agit dans le second récit des sensibles créés le septième jour¹.

La question qui se pose est de savoir si toutes les créations mentionnées du deuxième au sixième jour partagent le statut des espèces vivantes et n'en sont encore, comme elles, qu'au stade des idées incorporelles. De la comparaison de textes comme *Legum Allegoriae*, I, 1 et 19-28, l'on serait, semble-t-il, en droit de déduire qu'il n'en est rien, du moins, si l'on remarque que ces passages ne sont pas situés tout à fait au même niveau.

La genèse du microcosme comporte chez Philon trois étapes logiques : d'abord l'idée de l'intelligence et l'idée de la sensation dans le monde intelligible symbolisées par le ciel et la terre ; puis l'Homme à l'Image² créé le sixième jour, enfin Adam puis Ève créés le septième jour.

Legum Allegoriae, I, 1, conduit le récit de la création de l'homme du Jour Un au sixième jour lorsque s'achèvent la création de l'idée de l'intelligence et de l'idée de la sensation ainsi que celle de leur monde, c'est-à-dire tous les intelligibles et tous les sensibles³. Un passage tel que *De Cherubim*, 56-63, s'il était légitime de le rapprocher du texte précédent, confirmerait notre analyse. La torpeur où Adam est plongé, préalablement à la naissance d'Ève, est, dans ces paragraphes, allégoriquement interprétée comme symbolisant la cécité de l'esprit placé sur le plan du sensible. Lorsque la disposition sensible, inerte à l'intérieur de lui-même, a été transformée en Ève, ou sensation en acte, c'est tout le monde concret qui fait irruption en Adam à la façon d'un flot de lumière. Quant à *Legum Allegoriae*, I, 19-28, ce texte constitue une reprise du Récit de la Création de l'homme à partir de l'étape initiale et du Monde Intelligible⁴. Il est, dans ces conditions, normal d'affirmer qu'alors les sensibles n'existent pas⁵.

Si notre point de vue est correct, il faut penser que la terre et le ciel⁶ sont, aux yeux de Philon, matériellement créés à la fin de l'hexaméron. Seulement la terre est un désert sans eau, sans végétation et sans homme. La théorie des idées ne peut à elle seule

rendre compte d'un schéma aussi singulier qui nous oriente plutôt du côté de la « cosmogonie » du *Timée*. Nous savons, en effet, comme a été interprété *Timée*, 41, où est racontée la création des âmes humaines. « Pour ce qui est des âmes humaines, écrit Hieroclès dans son *Commentaire aux vers d'or des Pythagoriciens*¹, il paraît que c'est le Demiurge lui-même qui, séparément, les a toutes créées. En ce qui concerne les animaux, il ne créa que les seuls genres et il les confia à la Nature pour qu'elle en façonnât les individus à son gré. Tel est le sentiment de Platon et de *Timée* le pythagoricien. Ces deux sages pensaient que la création d'aucun être mortel n'était digne de Dieu... » Ce paragraphe énonce la double raison qui expliquerait la création tout d'abord générique et incorporelle des animaux opposée à la création idéale aussi, mais individuelle de l'homme. Dieu ne crée directement aucun être mortel. Il n'étend sa providence qu'aux genres animaux, mais il prend soin de chaque homme en particulier². Du reste, c'est toute la trame du dialogue platonicien qu'il conviendrait de confronter avec les grandes lignes du *De Opificio Mundi* et du *Legum Allegoriae*. Les analogies qui existent entre ces deux groupes éclairent en effet souvent la pensée de Philon³.

* *

Voici donc le Récit de la Création selon le *Timée*.

Les yeux fixés sur le modèle éternel (29a), le Demiurge crée « un ciel à la fois visible et tangible »⁴ (32b) qui est la mesure du Temps (38b) cependant que la terre est la première et la plus ancienne des divinités nées dans le ciel (40c). Pour la détermination et la garde du temps, cette image mobile de la durée éternelle, le Demiurge produit les planètes (38b) et la lumière (39b). Il orne aussi le ciel de la broderie que constituent les chœurs des dieux astres (40a) et engendre les démons invisibles, c'est-à-dire les dieux de la mythologie (40d-41a). Mais trois espèces mortelles restent à créer (41b) : l'espèce ailée qui parcourt les airs, l'espèce aquatique, celle qui vit sur la terre ferme (39e-40a). C'est alors que le Demiurge fabrique dans le cratère où il avait dosé le mélange de l'âme de

1. Cf. encore *Legum Allegoriae*, II, 12, à propos des animaux qui sont donnés pour symboliser les passions : πρότερον μὲν ἐν τῇ ἐξαήμερῳ τὰ γένη τῶν παθῶν καὶ τὰς ἰδέας εἰργάζετο, νυνὶ δὲ τὰ εἶδη προσπλάττει...

2. De même dans le *Timée* Platon distingue les archétypes des vivants mortels contenus dans le « vivant parfait et intelligible » (*Timée*, 39e), les âmes façonnées par le Demiurge (41c) et les vivants mortels modelés par les dieux jeunes (42d et ss.).

3. Cf. κόσμος δὲ νοῦ μὲν τὰ ἀσώματα καὶ νοητὰ πάντα, αἰσθητῶς δὲ τὰ ἐνσώματα καὶ ὅσα συνόλως αἰσθητά.

4. Cf. §§ 19 et 21 : le jour et le livre de la naissance du ciel et de la terre.

5. Cf. §§ 26 et 27.

6. Selon *Quaestiones in Genesim*, IV, 8, le deux est « la mesure » du ciel perceptible comme la monade est celui du monde intelligible et incorporel.

1. Cf. la traduction de M. Meunier, Paris, 1930, p. 160 sq. et comparez *Timée*, 41c.

2. La doctrine biblique de l'homme créé seul paraît recouper cet enseignement de Platon et de *Timée*.

3. C'est à Platon, nous le rappelons, que Philon emprunte la définition même du Récit de la Création. On se souvient que pour Philon le Récit de la Création s'étend de la genèse du ciel et de la terre à la création de l'homme et que la narration de *Timée* commence avec la naissance du monde et va jusqu'à la naissance de l'homme (27a, 90c).

4. Trad. A. Rivaud.

l'univers, mais avec des ingrédients qui n'avaient plus la même pureté, les âmes des vivants mortels en nombre égal à celui des fixes (41d). Il distribue chaque âme à chaque astre qui en devient comme la patrie d'immortalité et sur lequel il la fait monter comme sur un char pour lui montrer la nature de l'univers¹ (41c). Ces âmes sont destinées à s'incarner dans le vivant le plus capable d'honorer les dieux : l'homme. Et comme la nature humaine est double, dans cette partie supérieure du genre que l'on appellera plus tard le sexe masculin, lorsque les créatures humaines chez lesquelles la raison n'aura qu'une maîtrise imparfaite des passions, renaîtront en femmes (42a-b). Après avoir révélé aux Ames la loi : vivre dans la justice, c'est-à-dire selon la raison, et le but : l'immortalité astrale, c'est-à-dire le retour à l'astre auquel elle est affectée (42b) et après les avoir mises en garde, « car de l'éventuelle malice de chacun il entendait être innocent » (42d), le Démonstrateur invite les dieux subalternes à créer le tissu mortel de l'espèce qui doit naître : « assurez², leur dit-il, la production des vivants, faites-les naître, donnez-leur la nourriture pour qu'ils croissent et, après leur mort, recevez-les à nouveau en votre sein. »

Quant à lui, après avoir réparti les âmes entre les planètes et donné tous ces ordres, il rentre dans le repos qui convient à son genre d'être. Or tandis qu'il se repose ses enfants ayant compris l'ordre de leur père y obéissent. Ayant reçu le principe immortel du vivant mortel, ils imitent l'ouvrier qui les a faits et créent l'homme à partir de quatre éléments, comme le Démonstrateur avait créé l'Univers (42e).

Ainsi, l'exposé cosmogonique du *Timée* distingue deux étapes de la création : du commencement au repos du Démonstrateur avec la création du ciel et de la Terre, des dieux visibles et invisibles, des âmes humaines (27c-43a) ; du repos du Démonstrateur à l'achèvement des espèces vivantes (43a-78a). D'une manière analogue, Philon pouvait diviser le Récit de Moïse en deux parties : l'hexaméron ou *début de la Création*³ avec la création du modèle intelligible (Jour Un) ; du ciel sensible (2^e jour) de la Terre (3^e jour) qui, comme chez Platon, est « antérieure aux astres » ; de la mer et des plantes *κατὰ γένος*⁴ ; des corps célestes et du temps (4^e jour)⁵,

1. C'est la procession qui est décrite, avec une mise en scène un peu différente, dans le mythe du *Phèdre*.

2. Trad. J. Moreau légèrement modifiée. Les dieux subalternes sont en fait les « démons » des planètes, entre lesquelles le Démonstrateur répartit les âmes et qui toutes seront habitées. Obéir à la raison consistera pour le vivant mortel à suivre son créateur planétaire (41, c, e). La « demeure » de l'immortalité astrale est dans la sphère des fixes.

3. Ἀρχὴ γενέσεως d'après Genèse, I, 1. Cf. *De Opificio Mundi*, 26 et 29, d'où il apparaît que ἐν ἀρχῇ a la valeur, quoique non au sens temporel, de *πρῶτον*.

4. Genèse, I, 11.

5. Comparez Genèse, I, 14, et *Timée*, 39c.

puis des poissons et des volatiles *κατὰ γένος*¹ (5^e jour) ; enfin les espèces terrestres *κατὰ γένος*² et « l'homme à l'image » (6^e jour). Puis survient le repos divin et l'achèvement (*τελείωσις*) du monde avec la production des espèces vivantes.

..

Le rapprochement que suggère H. A. Wolfson³ entre chacun des éléments du monde intelligible ou Jour Un d'après Philon et les idées des éléments de *Timée*, 51b, probable dans l'ensemble, est peut-être trop rigoureux dans le détail. Contraint par les données du texte scripturaire, Philon énumère sept réalités intelligibles dont certaines ne se laissent guère ramener aux données platoniciennes concernant le modèle éternel⁴. Il semble plus exactement que Philon traite sur le mode philosophique, c'est-à-dire en s'inspirant du *Timée*, une tradition juive. *Le Livre des Jubilés*, II, 2, distingue également sept œuvres de la Création accomplies au Jour UN : 1. Le Ciel ; 2. la Terre ; 3. l'eau ; 4. les esprits ; 5. l'abîme ; 6. l'obscurité, le soir, la nuit ; 7. la lumière, le jour, l'aube. Il ne s'agit pas ici, naturellement, d'idées ni d'archétypes, mais de réalités en acte et d'éléments de l'édifice cosmique. Philon au contraire, comme on sait, situe le Jour Un dans le domaine idéal du Logos divin et remplace les données mythologiques du *Livre des Jubilés*, autant qu'il le peut, par des données physiques. Mais il pouvait trouver dans une tradition midrasique telle que celle que nous venons de citer, des sollicitations très séduisantes en faveur d'une interprétation philosophique comme la sienne. En effet selon le passage des *Jubilés*, Dieu crée en quatrième lieu, le premier jour, les esprits. Il s'agit des diverses catégories d'anges : anges du service, anges de la présence, anges de tous les éléments naturels, âmes de toutes les créatures animées⁵. Les puissances — *δυνάμεις, λόγοι σπερματικοί* que Philon assimile parfois aux idées —, constituent donc partiellement l'univers du Jour Un, ainsi que les âmes particulières qui ont en commun avec les idées le fait d'être antérieures aux créatures individuelles qu'elles viendront animer. Enfin les sept créations culminant dans la

1. Genèse, I, 21 : *καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὰ κήτη τὰ μεγάλα, καὶ πᾶσαν ψυχὴν ζώων ἐρπετῶν, ἃ ἐξήγαγε τὰ ὕδατα κατὰ γένη αὐτῶν, καὶ πᾶν πετεινὸν πτερωτὸν κατὰ γένος.*

2. Genèse, I, 24 et 25.

3. Philo, t. II, p. 306 sq.

4. On notera toutefois qu'il est fait mention du chaos dans le passage de la *Theogonie* d'Hésiode (116-128) qui d'après Philon (*De Aeternitate Mundi*, 17) aurait inspiré la doctrine platonicienne du *Timée*. Aristote voyait dans le chaos hésiodique l'espace, puisque tout corps suppose un réceptacle. Comparez avec *De Opificio Mundi*, 32.

5. Cf. *De Opificio Mundi*, 30 ; *De Gigantibus*, 8-12.

lumière semblent faire du premier jour la préfiguration de la première semaine cosmique culminant dans la manifestation rayonnante de la sagesse divine dont l'hebdomade et la lumière sont à un titre égal le symbole.

La notion des dieux secondaires est, il va sans dire, tout à fait étrangère au récit de la Genèse. Mais pour ne pas parler du mystérieux pluriel ποιήσωμεν de Genèse, I, 26, ou de l'expression εἰς ἕξ ἡμῶν de Genèse, III, 23, une fois créées, les parties de l'Univers, les « dieux » au sens restreint, collaborent en quelque sorte, par leur obéissance aux ordres du Créateur, à l'œuvre des sept jours¹. Les eaux produisent les poissons, la terre crée la verdure et les espèces animales. Elle fournit la matière de la statue humaine.

Platon dans *Timée*, 41c, énonce la vraie raison² pour laquelle le Demiurge s'abstient de créer directement les espèces vivantes mortelles. Seule leur nécessaire imperfection, leur qualité mortelle, permettra qu'on les distingue des dieux eux-mêmes, or les œuvres du Demiurge sont parfaites. *De Opificio Mundi*, 75, et *De Fuga el inventione*, 70, transposent directement cette doctrine.

Platon ne dit rien de l'activité du Demiurge une fois qu'il est rentré dans sa manière d'être habituelle (*Timée*, 42 e), cependant que les dieux subordonnés achèvent l'œuvre de la création. Philon sait qu'à parler en rigueur la manière d'être habituelle du Créateur n'a pas été modifiée par l'œuvre des six jours. Le repos est l'apanage exclusif de la divinité qui fait tout sans fatigue³. Le repos de l'ouvrier cosmique dont parlent également Moïse et Platon ne doit pas être pris à la lettre ou dans un sens humain. Il désigne en réalité une prodigieuse activité. « Dieu ne cesse jamais⁴ de produire ; mais comme il est propre au feu de brûler et à la neige de glacer, ainsi il l'est à Dieu de produire, et même beaucoup plus, d'autant qu'il est pour tous les autres êtres principe de leur action. » Voilà pourquoi l'Écriture dit non que Dieu se reposa, mais qu'il *fil cesser*⁵ les œuvres qu'il avait commencées. En d'autres

1. Cf. *Timée*, 41a : « Dieux, fils des dieux dont je suis l'auteur, et des œuvres desquels je suis le Père »... Les dieux jeunes du *Timée* sont, nous l'avons vu, surtout les dieux planétaires, mais la rédaction de *Timée*, 40e et 41a, peut s'interpréter comme incluant les dieux de la mythologie, dont certains sont assimilés aux planètes, mais aussi, selon l'allégorie physique des stoïciens, aux parties de l'univers. En effet, l'expression « dieux, fils des dieux » semble désigner à la fois les dieux sidéraux, œuvres directement du créateur et les dieux de la mythologie dont Platon vient de rapporter ironiquement la généalogie. Ce sont encore des dieux de la mythologie et non les mystérieuses divinités d'un univers intelligible (cf. A. Rivaud, *Timée*, Introduction, p. 37) que nous paraît concerner l'expression qui aux dieux sidéraux toujours visibles oppose ceux qui se montrent selon leur bon plaisir.

2. Dont Leibniz se souviendra.

3. Cf. *De Cherubim*, 87-90.

4. *Legum Allegoriae*, I, 3. Trad. C. Mondésert.

5. Cf. *Legum Allegoriae*, I, 5-8.

termes, Dieu donne une configuration durable¹ à l'ordre de la nature conformément au nombre parfait six qui évoque les six mouvements dans l'espace dont sont capables les animaux organisés. Puis, ayant mis fin à l'ordonnance des choses mortelles, il commence à façonner d'autres êtres plus divins le septième jour². Philon décrit cette nouvelle création du septième jour dans *Legum Allegoriae*, I, 43-47. Dieu plante un jardin dans l'Eden, c'est-à-dire crée la sagesse humaine, réplique de la vertu divine et gage de la félicité et y introduit l'esprit humain vivifié par le souffle divin.

L'équivalent philosophique de cet épisode existe chez Platon, mais il se place avant le repos du Demiurge. C'est la procession sur le char des étoiles des âmes auxquelles le Demiurge révèle les secrets de la Nature (*Timée*, 42b-d) et les Lois du Destin.

1. La même idée se trouve exprimée dans le fragment du Pseudo-Aristobule sur l'hebdomade.

2. L'hebdomade, dit le Pseudo-Aristobule, est le signe de la septième faculté que Dieu a placée en nous, celle du logos par lequel nous acquérons la science des choses divines et humaines. Les Stoïciens distinguaient sept ou huit facultés de l'âme. Ainsi, selon une interpolation au Siracide, XVII, 5, les hommes reçoivent les cinq opérations des sens, en sixième lieu l'intelligence et en septième la parole (λόγος) interprète de ses opérations. La huitième faculté est, lorsque l'on en dénombre huit, le pouvoir de reproduction. Philon compte les facultés de l'âme en nombre variable et d'une manière apparemment divergente. Dans certains textes (e.g. *De Abrahamo*, 30), il désigne comme septième faculté l'intellect directeur : ἡ δὲ ἐξέδομη δύναμις ἡ περὶ τὸν ἡγεμόνα νοῦν. Ailleurs, il réserve ce rang à d'autres facultés « logiques » telles que le langage ou les « raisons séminales ». Mais la théorie du « logos septième » doit être, chez lui, rapprochée surtout de la cosmologie platonicienne. En effet, Philon ordonne parfois (e.g. *De Opificio Mundi*, 117 : *Quis Rerum Divinarum Heres*, 232-234) les facultés de l'âme non pas selon une perspective purement biologique, mais par référence à la théorie du microcosme, de manière à faire de la psyché humaine une réplique du ciel. L'hebdomade évoque évidemment les planètes et le mouvement circulaire du ciel, cette rotation autour d'un centre, qui est le mouvement « le plus en rapport avec l'intelligence et la réflexion » (*Timée*, 34a) et qui est en quelque sorte le septième puisque le Demiurge a retiré au ciel l'usage des six autres, c'est-à-dire les mouvements dans les six directions de l'espace (*Timée*, 43b). Philon fait correspondre aux sept orbites planétaires, les cinq sens, l'organe de la phonation, la puissance génitale, commandés par le centre directeur immobile qu'est le νοῦς. Ce dernier est moins une huitième puissance que la monade, c'est-à-dire un autre aspect de l'hebdomade. Dans les *Legum Allegoriae*, l'hebdomade est le symbole de la vraie lumière qui vient s'ajouter à l'âme, la vertu ou la sagesse. Cf. I, 16 : ὅταν ἐπιγένηται τῇ ψυχῇ ὁ κατὰ ἑβδομάδα ἅγιος λόγος... ; I, 17 : τοὺς κατὰ τὸ ἑβδομον καὶ θεῖον ὡς ἀληθῶς φῶς κινηθέντας τρέπουσιν εὐλογεῖ. ὁ Θεός... ; I, 18 : αἰτία δ' ἡ δι' ἣν εὐλόγιστός τε καὶ ἅγιος γέγονεν ὁ κατὰ τὸ ἑβδομον καὶ τέλειον φῶς ἅγων ἑαυτὸν. Le Logos divin comme le ciel et comme l'âme humaine parfaite se meut en conformité avec l'hebdomade : ὁ κατὰ ἑβδομάδα κινούμενος τέλειος λόγος. (I, 19).

Le caractère de l'hebdomade est transcendant. Lorsque Samuel en son âme donne naissance à l'hebdomade, il ne s'occupe plus d'aucune œuvre terrestre (*Quod deus immutabilis sit*, 11-13).

De même Philon dit (*Quaestiones in Exodum*, II, 123) que le Logos n'est pas imprimé dans le monde, mais exprimé par lui.

Du reste comme dans le *Timée*, on distingue dans le *De Opificio Mundi* et dans le *Legum Allegoriae* un courant de pensée biologique et une perspective éthique. Selon le premier, le Récit de la Création obéit à une gradation ascendante. Pour le Demiurge, le monde sensible ne sera complet et achevé qu'une fois que, à l'image du modèle intelligible, il renfermera les trois espèces de vivants mortels (*Timée*, 41b). L'incarnation des âmes est prévue et nécessaire (42a). La création du microcosme obéit aux mêmes lois que celle de l'univers. Le chaos corporel auquel est liée l'âme et qu'elle doit surmonter comme le Demiurge a surmonté le chaos cosmique n'est pas un châtiment, mais une nécessité physique. Ce point de vue biologique explique la place très importante faite dans le *Timée* à la physiologie du vivant mortel. Le *Timée* ne connaît pas de péché originel dans l'histoire de l'humanité. Ce n'est qu'une fois incarnée que chaque âme individuelle choisit, par ses conduites mêmes, entre les deux termes qui lui avaient été indiqués lors de la procession : ou bien s'abandonner au torrent du sensible, quitte à subir l'évolution à rebours et se réincarner à un niveau biologique inférieur, ou bien soumettre à la révolution du Même et du Semblable en elle (c'est-à-dire à la raison individuelle réglée sur le mouvement de la Sphère des fixes) toute la masse tumultueuse et déraisonnable qui est venue s'ajouter à son être, afin de revenir à « la forme de son état premier et meilleur »¹ : c'est-à-dire, de retrouver l'harmonie que l'âme connaissait avant l'incarnation. Mais cette expression même semblait déjà indiquer une dégradation dans le statut de l'âme incarnée. Surtout, le mythe du *Phèdre*², dont les données sont apparemment aussi inconséquentes sur le plan de la logique rigoureuse³ que celles de l'histoire d'Adam et d'Ève selon le *De Opificio Mundi* ou le *Legum Allegoriae*, semblait lier l'incarnation de l'âme à la notion d'une faute et d'une chute qui l'aurait détournée « de la réalité supra-terrestre sans couleur, sans forme, intangible » pour la précipiter dans le sensible. Philon y verra comme une doublure philosophique du récit concernant l'expulsion d'Adam, ainsi que nous le montrerons après avoir souligné, au préalable, le fait que la perspective biologique ascendante n'est nullement absente du *De Opificio Mundi*, du *Legum Allegoriae* non plus que d'autres traités où Philon est amené à traiter de l'histoire d'Adam et d'Ève.

1. 42d, trad. A. Rivaud : εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξσεως.

2. *Phèdre*, 247a - 248c.

3. Cf. V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Paris, 1949, p. 91, note 6, qui souligne justement l'intention protreptique du mythe du *Phèdre*, dans lequel c'est la condition des âmes incarnées, en possession des deux penchants, attribuée aux choreutes incorporés des divers dieux de la grande procession, qui constitue le moteur du drame. Le mythe du *Phèdre* culmine essentiellement en une exhortation à la philosophie, concernant les hommes.

Le *De Opificio Mundi* montre l'homme individuel modelé avant d'avoir commis aucune faute, comme un chef-d'œuvre de l'art divin (136 et ss), un citoyen du monde, un compagnon des étoiles (143-144), l'inventeur du langage (148-150). De même selon le *Legum Allegoriae* qui, nous l'avons dit, correspond plus spécialement à la partie physiologique du *Timée*, la création de l'intelligence et de la sensation, dont l'existence implique le contact, par son intermédiaire, de l'esprit avec les sensibles, fait, dès l'origine, partie du plan divin. L'homme que Dieu crée de la poussière de la terre, cet esprit terrestre intermédiaire entre la sensation qui comme lui est appelée terre (I, 1) et l'intelligence qui est insufflée par Dieu¹, est représenté comme *en train de s'incarner sans avoir encore réalisé ce procès* (I, 32). C'est une âme imparfaite par sa nature même et qui n'a qu'une des trois qualités qui lui auraient été indispensables pour se maintenir dans le jardin de la vertu (I, 55). On serait donc en droit d'en conclure que la chute était inhérente à la condition ontologique d'Adam. C'est encore à l'initiative divine qu'est due la naissance d'Ève, collaboratrice indispensable d'Adam qui sans elle n'est qu'un aveugle et la « moitié d'une âme complète »².

A la différence des démons, des héros ou des anges, ces âmes qu'une *constitution plus divine*³ empêche de s'introduire dans des corps mortels et de se soucier des choses de la terre, Adam, comme son nom même l'indique, est destiné à la vie terrestre. Comment faut-il, alors, interpréter sa faute et sa chute ?

La même ambiguïté existe ici que dans le *Timée* et dans le mythe du *Phèdre*. De même que dans le *Phèdre* les âmes suivent les dieux dont elles sont les choreutes, dans des conditions d'être qui ne leur permettent pas de se maintenir à leur suite, de même Adam, nous l'avons dit, est dépourvu des qualités qui lui permettraient de persister dans la vertu. Il est *contraint* de descendre avec Ève en

1. *Legum Allegoriae*, I, 32-39 ; *Quis Rerum Divinarum Heres*, 56 s ; *De Plantatione*, 19 s ; *Quod Deterius Potiori insidiari soleat*, 83-90. Selon *Leg. All.*, I, 42, l'âme divine insufflée à l'esprit terrestre est une faible brise comparée au souffle puissant qui anime l'homme à l'Image. De même selon le *Timée*, 41d, les âmes humaines que le Demiurge dose dans le cratère qui lui avait servi pour la création de l'âme du monde, sont d'un alliage moins parfait.

2. *De Cherubim*, 58.

3. Cf. la transposition du mythe du *Phèdre* dans *De gigantibus*, 12-16 ; *De Plantatione*, 14 ; *De Somniis*, I, 138-142. Les âmes plus divines (τὰς δὲ θεωτέρας κατασκευῆς λαχούσας, *De Plantat.*, 14 ; μαιζόνων ἡρώτων καὶ θεωτέρων ἐπιλαχούσας, *De Somniis*, I, 140) et qui ne s'incarnent jamais ici-bas, correspondent en somme aux dieux de la procession du *Phèdre* assimilés aux anges ; les autres sont les âmes humaines qui se laissent emporter par le tourbillon des sensibles ou remontent à leur patrie conformément à des nombres et à des périodes fixées par la nature.

un milieu ontologique inférieur où les tuniques de peau¹ seules leur permettraient de subsister et où le procès de l'incarnation dont il était fait mention dans *Legum Allegoriae*, I, 32, parviendra à son terme. Mais ces tuniques c'est Dieu lui-même qui en revêt ses créatures et Philon en célèbre la confection comme une œuvre digne du Créateur².

La scène de la chute est, dans le *De Opificio*, 154-155, narrée en termes assez équivoques. Au moins ressort-il de ce texte que l'âme humaine a eu à « choisir » entre ses deux penchants ou si l'on préfère parler en termes du mythe du *Phèdre* entre l'obéissance au cheval docile ou l'abandon à l'impulsion du cheval rebelle. Chez Philon l'équivalent du premier est « l'Homme à l'Image »³ ou l'arbre de vie et l'équivalent du second, Ève séduite par le serpent et l'arbre

1. Conformément à une image d'origine orphique (cf. Empédocle, fragm. 126 Diels ; Porphyre, *Sur l'antre des nymphes de l'Odyssée*, 14), Philon interprète les tuniques de Genèse, III, 21 comme symbolisant le corps : cf. *Quaestiones in Genesim*, I, 53. Comparez aussi *Legum Allegoriae*, II, 58 ; *De Fuga et Inventione*, 110.

2. *Quaestiones in Genesim*, I, 53.

3. La conception que Philon se fait de « l'Homme à l'Image » mériterait une monographie. Qu'il nous suffise d'en signaler ici les traits principaux. L'« Homme à l'Image » est l'image du Logos de Dieu et le paradigme de l'Adam terrestre (c'est-à-dire du νοῦς en l'homme. *Quaestiones in Genesim*, I, 4). Mais c'est aussi un autre nom de la sagesse élevée et céleste, du νοῦς au-dessus de l'homme et le paradigme de la partie directrice de notre âme emplie de pensées comme le paradis est rempli d'arbres (*De Opificio Mundi*, 154). Voilà pourquoi Philon affirme soit que « l'Homme à l'Image » a été constitué gardien du paradis (*Legum Allegoriae*, I, 53, 55, 88) puisqu'il est le modèle d'après lequel le paradis a été planté ; soit qu'il n'a jamais été introduit dans le jardin (*De Plantatione*, 44 ; *Quaestiones in Genesim*, I, 8) puisque le paradigme est en quelque sorte extérieur à l'image ou que, comme aurait dit Platon, seules les âmes incarnées ou les natures intermédiaires (cf. *Banquet*, 204a) ont besoin de philosopher.

Si « l'Homme à l'Image » est distinct par définition du Logos de Dieu, il n'en est pas moins une reproduction extrêmement fidèle. Au point que la terminologie de Philon est ici en apparence assez confuse. En effet dans *Legum Allegoriae*, I, 43 « la Sagesse exaltée et céleste » est nommée principe, image et vision de Dieu (ἀρχὴν καὶ εἰκόνα καὶ ὁρασιν θεοῦ) cependant que dans *De Confusione Linguarum*, 146, le Logos porte les noms de « principe, nom et substitut de Dieu, Homme à l'Image, Israël le Voyant » (ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἀνθρώπου καὶ ὁ ὁρῶν Ἰσραὴλ). Certains textes (*Quaestiones in Genesim*, I, 11, 57) en donnent une image qui semble rappeler de bien près l'âme du monde. Sur le plan philosophique, « l'Homme à l'Image » est le symbole de l'âme sainte qui aspire à rejoindre le Logos dont elle constitue une imitation (*Legum Allegoriae*, II, 4). Par l'insufflation qui lui a imparti un faible soufflé du pneuma divin, l'homme moyen lui-même a reçu vocation d'aspirer à rejoindre l'Israël Céleste ou « l'Homme à l'Image » qui est l'idée d'où il procède et qu'en une certaine manière il porte en lui-même sous forme d'empreinte (cf. *De Decalogo*, 134). Cet élément démonique en l'homme, le νοῦς qui par essence est vertu et vision de Dieu, tend naturellement vers l'arbre de vie, symbole de la piété et autre désignation allégorique du Logos : cf. *De Opificio Mundi*, 154, et *De Plantatione*, 44.

de la connaissance du bien et du mal¹. De fait, si l'incarnation se situe bien au terme de la faute d'Adam, elle n'en indique pas clairement la nature et du reste elle était, nous l'avons dit, inévitable. Si bien qu'il paraît légitime d'admettre que le crime consiste ici non tant dans le fait de choisir le sensible, mais dans la manière dont Adam le choisit. Placé entre les deux arbres du paradis comme entre les deux pôles d'une alternative² il donne la préférence en lui au penchant passionnel, il place au-dessus de la vertu et de la piété la sensation corrompue par le plaisir qui le lie obligatoirement aux innombrables sensibles d'où elle tire sa substance. Le *De Opificio Mundi* est formel³, il est reproché à Adam non d'avoir choisi l'incarnation, puisque l'Adam, mis en scène dans ce passage, est concret, mais d'avoir fait bon marché de la piété et de la sainteté, en leur préférant la vie sensible déréglée et l'amour de soi⁴. C'est la faute même contre laquelle le Demiurge du *Timée* mettait en garde les âmes une fois qu'elles se seraient incarnées. Adam et Ève deviennent une seule chair. « Tel est l'homme dont il parle, s'écrie Philon, il préfère l'amour des passions à l'amour de Dieu »⁵. En effet, la partie supérieure de l'homme, l'intelligence se laisse subjugué par la partie inférieure au lieu de lui commander. « Il se dissout dans l'Inférieur, le genre de la chair, la sensibilité qui est la cause des passions. » L'âme fidèle à sa vocation procédera au rebours d'Adam, elle soumettra la sensibilité à l'intelligence et cherchera à imiter la conduite de Lévi⁶.

Si les perspectives transmigratoires du *Timée* ne sont pas franchement maintenues chez Philon, l'analogie s'en retrouve toutefois⁷.

1. « L'arbre de la connaissance du bien et du mal » symbolise la dyade c'est-à-dire la matière et le devenir avec leurs vicissitudes (cf. *Quaestiones in Genesim*, I, 15, 36) et aussi la science humaine qui en est inséparable et qui est terre-à-terre, médiocre et à éclipses. Philon l'oppose à la science du Logos ou de l'Univers. Cf. *De Opificio Mundi*, 154 ; *Quaestiones in Genesim*, I, 11, et comparez 57.

2. Cf. *De Opificio Mundi*, 155 : θέμενος δὲ τοῦτους (scil. les arbres) τοὺς ὄρους ἐν ψυχῇ... Comparez *De Plantatione*, 37.

3. *Ibid.* Il faut noter que, dans ce passage, le choix d'Adam n'a été précédé d'aucun avertissement divin. Adam se décide en se réglant sur son libre arbitre qu'il a laissé se corrompre par la φιλαντία. Son choix n'en est pas moins, objectivement, une révolte contre Dieu. Il s'est détourné du ciel et s'est livré complètement à la terre (cf. *Quaestiones in Genesim*, I, 51).

4. *De Cherubim*, 58-61.

5. *Legum Allegoriae*, II, 50. Trad. C. Mondésert.

6. Cf. *Legum Allegoriae*, II, 51 ; *De Ebrietate*, 70, etc.

7. En ce qui concerne les végétaux, leur création obéit selon le *Timée* au principe d'une évolution ascendante ou plus exactement d'un finalisme dans lequel Philon pouvait retrouver sans peine la doctrine de Moïse. La flore est produite avant l'achèvement de l'espèce vivante à laquelle elle fournira abri et nourriture : *Timée*, 77.

Selon Tim  e¹ comme selon Moïse, l'humanité masculine existe d'abord seule. Les femmes n'apparaissent qu'à la deuxième naissance, issues des hommes qui s'étaient au cours de la première existence laissés subjugu  r par la lâcheté ou l'injustice, c'est-à-dire qui avaient laissé prédominer en eux l'élément irrationnel. De même d'après Philon, comme nous venons de le voir, l'homme fautif se transforme en femme sous l'impulsion de cette sensibilité qui est tirée de sa propre substance².

   la différence du *De Opificio Mundi*³, le *Legum Allegoriae* ne connaît qu'une faune symbolique. Sa signification s'éclaire lorsqu'on la rapproche du *Timée*. Selon le D  miurge⁴, si l'  me qui d'homme a été transformée en femme persistait dans sa malice, suivant la manière dont elle aurait p  ch  , elle « serait, toujours à la ressemblance de son vice, transformée en un animal ».

Le passage de *Timée*, 90e-91, transpose dans les termes génétiques d'une évolution à rebours et sur le mode ironique, une conception comme le *mythe de la bête monstrueuse* du IX   livre de *La République*⁵. Ces notions platoniciennes sont à la base de l'allégorie des animaux qui se lit dans *Legum Allegoriae*, II, 9-19. Philon fait de ces animaux la désignation symbolique des passions qui peuvent être pour l'homme des aides ou des ennemies selon qu'il se les soumet ou non. Philon joue sur le sens du verbe « appeler » : « donner un nom » ou « inviter », pour montrer que lorsqu'Adam donne des noms aux animaux il leur fait en réalité accueil et se transforme en eux. Ces noms « deviennent les noms⁶ non seulement de l'objet appelé, mais de celui qui l'a appelé : si par exemple, c'est le plaisir qu'il avait accueilli, il était appelé homme de plaisir ; si c'est le désir, homme de désir ; si c'est l'int  mp  rance, int  mp  rant ; si c'est la lâcheté, lâche, et ainsi du reste ; de même que l'homme qualifié en vertus est appelé selon ses vertus prudent, tempérant, juste ou courageux, de même celui qui est qualifié en vices est appelé injuste, imprudent, l  che, quand il aura appelé à lui et accueilli les dispositions correspondantes ».

En un mot il paraît certain que Philon a trouvé dans le *Timée*, une analogie générale entre le mythe cosmogonique du traité platonicien et le récit de Moïse, ainsi que des possibilités précieuses de motiver ce dernier philosophiquement. Il n'en reste pas moins

1. *Timée*, 42a, 90e.

2. Cf. *Legum Allegoriae*, II, 73.

3. Ce traité, fidèle à l'ordre du texte biblique, raconte la génèse des espèces animales dans l'ordre ascendant. Certains détails, tels le caractère fruste des poissons, peuvent s'inspirer de *Timée*, 92b. La description du serpent, symbole du plaisir, qui fait porter tout son ventre sur la terre (*De Opificio Mundi*, 157, et *Legum Allegoriae*, III, 138) provient de Génèse III, 14 interprété à la lumière de *Timée*, 92a.

4. *Timée*, 42c. Trad. A. Rivaud.

5. *République*, 588c et ss.

6. *Legum Allegoriae*, II, 18. Trad. C. Mondésert.

vrai que, malgré des analogies incontestables, entre le récit de Platon et celui de Moïse subsistent des points de divergence irréductibles. Surtout, le Récit de la Création selon la Bible, est, nous l'avons signalé, d'une complexité extrême pour l'exégèse soucieuse de l'amener du plan du mythe à celui du *logos*. Il offre des possibilités d'interprétation multiples qui se chevauchent et se contredisent ou s'annulent réciproquement. Ces incertitudes se reflètent, en particulier, comme nous avons eu l'occasion de le signaler, à propos des œuvres du septième jour et de la génèse de l'homme, dans les écrits mêmes de Philon.

L'origine d'une telle ambiguïté doit être cherchée dans le texte de la Bible. Comme il est notoire, le second verset du deuxième chapitre de la Génèse : « Dieu acheva au septième jour son œuvre qu'il avait faite et se reposa au septième jour de toute son œuvre qu'il avait créée en la faisant » est rendu dans la version des LXX de la manière suivante : « καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑκτῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἃ ἐποίησε καὶ κατέπαυσε τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑδ  μῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἐποίησε ». Cette traduction interprète d'une manière sans doute légitime la première mention du septième jour qui se lit dans le texte massor  tique comme une limite excluant entièrement l'hebdomade et la consacrant entièrement au « repos » divin à la façon du sabbat. Mais rien n'empêchait de comprendre le texte h  bra  ique comme indiquant que les labeurs de l'ouvrier cosmique avaient empiété sur une partie du septième jour ; et il n'est pas impossible qu'une telle tradition ait existé à Alexandrie, en dehors même de Philon.

On pouvait donc imaginer que l'achèvement de la création, dans son aspect le plus haut, avait eu lieu durant l'hebdomade avec la réalisation concrète des espèces ayant à son sommet l'homme, porteur du souffle divin. Quant à l'homme, s'il était facile d'admettre que « l'Homme à l'Image » e  t été créé avant Adam puisque le paradigme précède normalement la réplique qui l'imité, on se heurtait à la question de savoir pourquoi c'était l'aspect immortel de l'homme, « l'Homme à l'Image » qui avait été créé « en conformité avec l'hexade », chiffre du sensible¹, tandis que l'on pouvait, inversement, être amené à situer la création de l'homme matériel au jour consacré.

L'analyse de certains textes de Philon permet d'apporter une réponse à ces difficultés. Nous y apprenons, en effet que l'hexade est, s'agissant de l'homme, non une allusion au caractère mortel de l'Univers, mais à sa perfection : celle de l'homme vertueux en fait un parent de l'Univers². Dès lors, il est possible de placer au sixième jour, et ce, en raison d'une singularité philologique de

1. *Legum Allegoriae*, I, 4.

2. *De Opificio Mundi*, 82, *Quaestiones in Genesim*, IV, 164.

Genèse, I, 26 et 27, la création complète du microcosme¹. Inversement, le caractère de l'hebdomade, « signe et chiffre » du parfait Logos, rend compte du fait que Moïse, devenu incorporel, et semblable au Logos par une seconde naissance mystique qui lui fait « transcender la République de l'Univers² », est appelé au haut du Sinaï le septième jour³.

Mais Adam lui-même reçoit, par la grâce divine, une participation au Logos, faible et pourtant qui suffit à faire de lui un « homme à l'image » au sens restreint, confié à la garde du génie divin qui l'habite, « une plante non point terrestre, mais céleste »⁴. La genèse de cette « plante céleste » est donc concevable lors de l'hebdomade, d'autant plus naturellement que dans l'arithmologie des pythagoriciens le nombre sept est le symbole de la créature rationnelle qu'est l'homme concret.

La pensée de Philon reflète ces incertitudes. Elle reste constamment, concernant le Récit de la Création, enchevêtrée ou peu claire. Ce n'est sans doute pas un hasard si Philon évite de systématiser l'enseignement de Moïse en une doctrine cosmogonique complète et unique, mais se cantonne toujours dans le domaine de l'exégèse du texte scripturaire. Certes, quelques textes des *Legum Allegoriae* ou des *Quaestiones in Genesim* postulent bien qu'une partie des œuvres de l'hexaméron étaient incorporelles, mais nous n'avons pas les moyens d'affirmer en toute certitude que Philon étendait cette qualité à toute l'œuvre des six jours et l'influence, partout sensible, du *Timée* peut inciter à rechercher une explication différente. Surtout, il est impossible de ne pas observer que, dans le *De Opificio Mundi*, Philon se contente de suivre verset par verset la narration biblique à laquelle il se garde, semble-t-il, d'ôter rien de son obscurité, ne mentionnant la doctrine des idées que là à Moïse lui en fournit l'occasion et non au lieu à l'e t exigé la logique et, surtout, décrivant les réalités d'un univers que l'on suppose intelligible, d'une façon si extraordinairement concrète que l'on éprouve à chaque instant quelque peine à maintenir la relation sur le plan abstrait à elle est censée se situer. Plutôt qu'une description du Monde Intelligible, le *De Opificio Mundi* nous paraît être une étude de l'intelligibilité du monde. Fidèle à la suggestion même du texte biblique qui met en scène des réalités sensibles et non des idées, Philon part du donné concret de l'univers et l'interprète à la lumière de l'allégorie

1. Cf. le passage du *De Fuga et Inventione*, 71-73, que nous citons plus haut.

2. *De Gigantibus*, 61.

3. Cf. *Quaestiones in Exodum*, II, 46, cité plus haut.

4. *Timée*, 90a. Comparez Philon, *De Opificio Mundi*, 69, *De Plantatione*, 17-19, et *Quaestiones in Genesim*, I, 93 : « l'homme céleste est un être mixte composé d'une  me et d'un corps ». Du reste les Septante dans Genèse, II, 7, désignent Adam de l'appellation de τὸν ἀνθρώπου avec l'article d'excellence.

numérique. Il prouve ainsi le caractère rationnel du Récit de la Création selon Moïse et surtout la réalité du plan divin dont ce Récit affirme l'existence dans l'univers et dans les choses. Tel est, en effet, l'objet essentiel, l'objet propre, nous l'avons déjà souligné, du traité philonien. Les vraies idées dans le *De Opificio Mundi*, sont, croyons-nous, non pas les objets que l'on décrit, mais leurs mesures¹, les nombres, qui indiquent non une succession temporelle, comme on sait, mais un ordre logique, un sens de la création, en même temps qu'ils éclairent les divers niveaux d'être et la nature profonde des choses.

Mais, dans le domaine du commentaire arithmologique également, l'on se gardera de vouloir ramener trop rigoureusement Philon à un système précis de la pensée grecque. L'harmonisation réalisée avec le pythagorisme n'est qu'imparfaite. C'est que les données premières pour Philon ne sont pas les spéculations numériques des néo-pythagoriciens, mais les nombres contenus dans la Bible et dont il s'efforce de rendre raison à l'aide des données de la philosophie numérique courantes à son époque. Y ramener les singularités apparentes du texte scripturaire était à ses yeux   la fois expliquer la Bible et la défendre.

Cet angle très particulier de la pensée de Philon permet de rendre compte de ce que l'arithmologie de l'auteur alexandrin, surtout lorsqu'on la compare d'un traité à l'autre, peut sembler avoir de luxuriant, de confus et finalement, en dépit des notions mathématiques mises en œuvres, d'assez peu rigoureux. Ces singularités sont sensibles dans le commentaire arithmologique du Récit de la Création et ne se bornent pas au fait que les végétaux dans le *De Opificio Mundi* correspondent à la triade, les animaux à la pentade et à l'hexade, l'homme à l'hexade et à l'hebdomade selon un ordre qui est strictement mosa ique et non pas pythagorien. L'on observe aussi une sorte de concurrence entre les doctrines relatives à la dyade, la triade, la tétrade et l'hebdomade. Pour le *Legum Allegoriae*, I, 3 : « la dyade est l'image de la matière divisée et fractionnée comme elle ; et la triade, celle du corps solide, puisque le solide est divisible suivant trois dimensions² ». Mais dans le *De Opificio Mundi*, 36-40, la dyade n'est invoquée que pour montrer que la création du ciel sensible succède logiquement à la création du monde intelligible. La triade n'y est simplement pas commentée. Tandis que la tétrade que Philon célèbre en termes tout à fait pythagoriciens³ semble marquer un

1. Cf. par exemple *Quaestiones in Genesim*, IV, 8, et la remarque d' . Br hier, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 441, sur le symbolisme numérique des n opythagoriciens, à l'être le nombre est envisagé « non comme point de départ d'une science autonome, mais comme méthode d'accès à une réalité non sensible ».

2. Trad. C. Mondésert.

3. Cf. *De Opificio Mundi*, 47-53, 102, et comparez Hiéroclès, *Commentaire sur les vers d'or des Pythagoriciens*, trad. M. Meunier, p. 244 et ss.

nouveau départ du monde sensible. En effet, la tétrade était dans les spéculations pythagoriciennes liée à la doctrine de l'harmonie des sphères et Philon y voit une justification du fait que Moïse situe au quatrième jour l'ornement du ciel. Mais la tétrade est aussi la figure du solide. Le point correspond à la monade, la ligne à la dyade, la surface à la triade, tandis que le solide est le propre de la tétrade¹. En outre, la tétrade était chez les pythagoriciens l'objet d'une vénération toute particulière. Les *Vers d'Or* (47 s.) nomment Pythagore « celui qui nous transmet le quaternaire sacré, source de la nature dont le cours est éternel ». « Le quaternaire, commente Hiéroclès, embrasse et contient toutes choses. Il est le nombre des âges, des sociétés. Effectivement, le quaternaire est la cause créatrice et ordonnatrice de tout, le Dieu intelligible et suprême qui créa le dieu qui règne dans le ciel et dans le monde sensible »². Une excellente note de M. Meunier propose de reconnaître dans la formule concernant le dieu céleste et sensible « le dieu qui se manifeste dans l'ordonnance harmonieuse du monde » et renvoie aux dernières lignes du *Timée*. Quant à la tétrade, elle symbolise le Dieu suprême et caché en tant qu'il crée le monde. Ou, si l'on préfère, la tétrade est l'aspect démiurgique de la monade, tandis que l'hebdomade figure la tétrade « inscrite » dans l'Univers³ : l'ordre et la loi du Monde⁴. En d'autres termes encore, et, cette fois, en termes philoniens, la tétrade et l'hebdomade sont également des désignations du Logos : l'une du Logos en tant que principe d'organisation et d'équilibre de l'Univers, l'autre de la Sagesse et de la Sainteté qui s'y reflètent tout en lui restant transcendantes⁵. Voilà pourquoi toute une série de textes de Philon célèbre la tétrade⁶ comme l'origine du monde sensible. Dans *Quaestiones in Exodum*, II, 93, 94, 95, 97, la tétrade figure le Logos à la fois visible et invisible qui sépare les réalités incorporelles, contenues dans la première triade de la semaine cosmique,

1. Cf. *De Opificio*, 49 ; *De Decalogo*, 25.

2. Hiéroclès, *op. cit.*, p. 245 et note 2.

3. Cf. *ibid.*, p. 242 sq. : « Le quaternaire est aussi un milieu arithmétique entre la monade et le septénaire, car il surpasse la monade du même nombre dont il est surpassé par le septénaire, supérieur de trois à l'unité et inférieur à sept également de trois. » Comparez *De Opificio Mundi*, 102 ; *Quis Rerum Divinarum Heres*, 165.

4. Cf. *De Opificio Mundi*, 100. La Tétrade est le Logos en tant que Démiurge, l'hebdomade le Logos en tant qu'âme du monde.

5. Cf. *Quaestiones in Genesim*, I, 57, trad. R. Marcus : « For in a certain sense the wisdom of the world was a mirror of the powers of God, in accordance with which it became perfect and this universe is governed and managed » ; *Quaestiones in Exodum*, II, 122 : « But the divine Logos, which is established over all things, is immaterial being, as it were, not impressed upon them but expressed, for it is external to all substances and to all corporeal and incorporeal elements. »

6. Le nombre quatre est dans la Bible un nombre sacré. Cf. e.g. *De Plantatione*, 117-126. Comparez aussi *De Opificio Mundi*, 52.

des réalités corporelles que renferme la seconde. Dans *Quis Rerum Divinarum Heres*, 165, les sept jours de la création sont figurés par le chandelier du Temple. Le soleil créé le quatrième jour occupe la position de la branche centrale du luminaire et symbolise le « Logos diviseur » qui crée le monde en séparant les contraires et en les conciliant par sa présence médiatrice¹. Le monde repose sur l'égalité, et l'opposition, de part et d'autre de la Tétrade, des deux Triades de la semaine originelle suggère que l'éternité et son image mobile le temps ont reçu une mesure égale.

Si déroutants que puissent sembler cette accumulation et parfois ce cumul de symboles arithmologiques, il est juste de remarquer que dans l'ensemble ils se complètent plutôt qu'ils ne s'excluent ou n'interfèrent entre eux. Les nombres sont pour Philon des perspectives ouvertes sur la nature des choses et ceux qu'évoque le récit de la Création selon Moïse ont, en quelque manière, à ses yeux les propriétés des nombres idéaux de Platon². S'ils indiquent un ordre, ils sont foncièrement indépendants entre eux et on ne saurait les ajouter les uns aux autres, cependant que la réalité sensible peut participer de plusieurs de ces nombres idéaux à la fois. Ainsi l'opposition entre le Jour Un et les jours suivants enseigne l'existence d'un monde intelligible séparé, le ciel participe de la dyade en tant que celle-ci est postérieure à la monade ; la création des plantes avant le soleil, au troisième jour, suggère la subordination des lois naturelles à l'omnipotence divine ; quant au ciel, à la terre et aux mers, ils ont beau ressortir à la dyade en tant que sensibles, c'est la tétrade qui, suggérant le temps et les mesures du temps ainsi que la structure quaternaire de l'univers et de sa durée, est le *principe intelligible* de sa plus parfaite et complète organisation. D'ailleurs le monde commence avec le temps et, le quatrième jour, le monde est, sauf les espèces animales et l'homme, entièrement dégagé de l'éternité. Les trois nombres suivants rappellent la gradation que suit l'ordre zoologique et, comme des sténogrammes, résument les caractères essentiels des espèces vivantes. S'agissant de l'homme, l'hebdomade indique enfin que la lumière du quatrième jour n'est qu'un point de départ dont l'aboutissement est la lumière de l'univers parfait vers laquelle la philosophie sert de passage³. Quant à la justice cosmique sans laquelle l'univers ne pourrait « être son propre ami » ni subsister, la Bible la suggère aussi puisque l'hebdomade originelle se laisse répartir en deux triades séparées par le Logos médiateur. Toutes ces leçons sont

1. Cf. *Quis Rerum Divinarum Heres*, 165. Dans le § 219 la tige médiane est comptée comme un septième élément qui vient diviser exactement les six autres. Cette notion du Logos diviseur a des répondants bibliques, puisque dans Genèse, I, 4, 5, 6, 7, 9, 14, etc. la création est relatée en termes de *séparation*.

2. Cf. Aristote, *Melaph.* M 6, 1080 a 30-32 ; b 11-14 ; 1083 a 21-25.

3. *Quaestiones in Genesim*, I, 8, 57.

également contenues dans les allusions numériques de l'Écriture et il est également légitime de les évoquer. Mais le critique se gardera constamment de *réifier* les symboles arithmologiques et de prétendre asseoir sur eux une théorie physique complète et rigoureusement cohérente, au lieu de se demander pour chaque contexte à quel propos ces symboles sont allégués et quelle est leur visée exégétique exacte.

Valentin NIKIPROWETZKY.

65 NIKIPROWETZKY V., *Problèmes du Récit de la création chez Philon* [rapports avec le pythagorisme] ; cf. Philo Alexandrinus.

NIKIPROWETZKY V., *Problèmes du Récit de la création chez Philon d'Alexandrie* : REJ IV^e Sér. IV 1965 271-306. | Confrontation des textes où Philon traite du Récit de la Création. Le *De opificio mundi* est une étude de l'intelligibilité du monde plutôt qu'une description du monde intelligible. Dans le domaine du commentaire arithmologique, l'harmonisation avec le pythagorisme est imparfaite. Philon accumule des symboles arithmologiques qui, cependant, dans l'ensemble, se complètent plutôt qu'ils ne s'excluent.

Revue des études juives
1965

Ros W 16
t 4533
v 697