HAL
open science

Retraite au désert et solitude prophétique chez Philon

Smaranda Marculescu-Badilita

To cite this version:

Smaranda Marculescu-Badilita. Retraite au désert et solitude prophétique chez Philon. Adamantius, 2008, 14, pp.43-52. hal-01096042

HAL Id: hal-01096042

https://hal.science/hal-01096042

Submitted on 17 Dec 2014

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

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

Retraite au désert et solitude du prophète chez Philon

di

Smaranda Badilita

Dans les pages qui suivent, nous nous proposons d'analyser le lien existant chez Philon entre prophétie et retraite au désert, ou simplement dans un endroit isolé, à travers quelques exemples individuels ou collectifs. Dans la pensée juive, le désert est avant tout l'espace de l'Exode, celui où le peuple même d'Israël a forgé son identité, cette expérience étant absolument essentielle pour toute son existence ultérieure. La tradition prophétique, en particulier, resta profondément attachée au souvenir de cette époque où Dieu avait parlé «au cœur d'Israël»[1]. L'encrage biblique de ce thème chez Philon est une évidence. Par contre, pour ce qui est des retraites dans des «endroits isolés», à mi-chemin entre l'agitation des villes et le désert inhabitable et hostile, tout simplement dans la χώρα, l'influence biblique se mêle, comme souvent chez notre auteur, à des traditions grecques[2]. La recherche de Dieu et de l'inspiration dans la solitude constitue en outre un trait caractéristique de cette époque des premiers siècles après J-Chr., où, selon l'expression d'A.-J. Festugière, «la quête de Dieu et le goût du désert font une alliance naturelle»[3].

Le judaïsme contemporain de Philon nous offre également des exemples de prophètes «qui prêchent dans le désert», à commencer par celui de Jean Baptiste dont témoignent les Évangiles[4]. Jésus lui-même passe quarante jours au désert[5]. Nous pouvons citer aussi, dans un autre registre, le témoignage de Flavius Josèphe, qui se voit lui-même, sinon comme prophète, du moins comme un inspiré par moments[6], à propos de sa propre retraite auprès de son maître Bannous «qui vivait au désert»[7]. Les exemples collectifs contemporains de Philon ne manquent pas: les Esséniens, dont il parle lui-même et les Thérapeutes dont il est le seul à en témoigner. Dans un article récent, H. Najman dresse par ailleurs

---

[1] Voir Osée 2,16.

[2] On peut évoquer ici l'exemple des écoles philosophiques grecques, telles que l'Académie ou le Lycée, situées en dehors des remparts de la ville. Sans entrer dans les détails d'une étude lexicale, rappelons, par ailleurs, qu'en grec le substantif ἐρημία et l'adjectif ἔρημος, souvent employés par Philon, désignent aussi bien des endroits solitaires, déserts, que la solitude d'une personne, la privation, le manque de quelque chose; cf. H.G. LIDDELL – R. SCOTT – H.S. JONES (edd.), *A Greek-English Lexicon, With a Revised Supplement* (*LSJ*), Oxford 1996, *s.u.* On retrouve dans l'emploi philonien de ces mots l'idée de la disparition des liens qui font la cité, plus encore que celle de dépopulation totale. Un autre terme, beaucoup plus rare en grec, vient exprimer, chez l'Alexandrin, la même idée: il s'agit du substantif μοναγρία (cf. *Abr.* 24 et *Contempl.* 20). Quant au désert «profond» de l'Exode, il est désigné par des expressions telles que: βαθεῖα καὶ ἀτριβὴς ἐρήμη... (*Mos.* I,170); βαθεῖαν καὶ πολλὴν ἔρημον... (*Id.* 192); ἐν ἐρήμῃ βαθείᾳ (*Id.* 225); ἐν ἐρήμῳ βαθείᾳ (*Decal.* 2); δι' ἐρήμου...βαθείας (*Spec.* II,208).

[3] *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris 1949, 45. Festugière cite entre autres du côté païen le récit révélateur à plusieurs égards du «barbare inspiré», rapporté par Cléombrote dans le *De Defectu oraculorum* de Plutarque, 421 a-e.

[4] Cf. Mt 3,1-12; Lc 3,3-17; voir aussi le témoignage de Josèphe, *Antiquités Judaïques* XVIII, 116-118.

[5] Cf. Mt. 4,1-11, Mc. 1,12-13; Lc 4,1-13. Pour les interprétations patristiques de cette péricope, voir M. STEINER, *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique, de saint Justin à Origène*, Paris 1962 et A. BASTIT, *Les tentations de Jésus au désert: interprétations patristiques*, dans G. NAUROY – P. HALEN – A. SPICA (edd.), *Le désert, un espace paradoxal. Actes du colloque de l'Université de Metz (13-15 septembre 2001)*, Berne 2003, 79-99.

[6] *Guerre des Juifs* III,8,3 (351-354).

[7] *Autobiographie* 11-12.

un parallèle entre des textes de Philon et les écrits de Qumran à partir du concept de «wilderness»[8]. Sans entrer dans des détails qui dépassent le cadre de notre propos, rappelons que ces communautés que nous venons de citer ont toutes une dimension prophétique importante.

Dans l'œuvre de l'Alexandrin on trouve aussi bien des cas de retraite individuelle – Abraham, Isaac et Moïse, voire Philon lui-même[9] –, que des exemples d'isolement de tout un groupe, tels que les Esséniens, les Thérapeutes que nous venons d'évoquer, mais aussi les Septante. Si les personnages individuels font des retraites temporaires, ponctuelles, parmi les exemples collectifs il y a, d'une part, ceux qui vivent à l'écart de la société de manière temporaire, en vue d'accomplir une tâche précise, comme c'est le cas des Septante et d'autre part ceux qui choisissent de s'isoler de manière définitive. Ces derniers vivent selon les règles communautaires de leur groupe, de manière autarcique, constituant à eux-mêmes une «société», voire une véritable «cité» comme nous avons déjà essayé de le montrer à propos des Thérapeutes[10]. Ce qui pousse ces personnages ou ces groupes vers une retraite dans le désert, c'est avant tout la recherche d'une relation privilégiée avec Dieu. Un autre point commun, lié au précédent, est que, dans leur quête, ils arrivent à connaître l'état d'inspiration divine.

Le désert, étape essentielle dans la migration d'Abraham

Le thème de la retraite au désert ou bien celui de la sortie en dehors des remparts de la ville trouve son prolongement naturel, sur le plan allégorique, dans un autre, essentiel: la «sortie de soi», motif que Philon développe surtout à propos d'Abraham[11]. En *Abr.* 62, Philon note le moment de la vocation du patriarche, qui se concrétise par l'ordre divin de quitter la Chaldée (selon l'interprétation de l'Alexandrin)[12] en précisant qu'Abraham fut «atteint par un oracle» (λογίῳ πληχθείς), formule également utilisée à un moment donné à propos de Moïse[13]. Le verbe πλήττω (et parfois ses composés) est souvent employé au sens figuré par Philon dans des expressions destinées à décrire un choc ou bien l'impact fort provoqué par un miracle, une vision, une

[8] *Towards a Study of the Uses of the Concept of Wilderness in Ancient Judaism*, Dead Sea Discoveries 13/1 (2006) 99-113.

[9] *Spec.* III,5.

[10] *La communauté des Thérapeutes: une Philonopolis?*, Adamantius 9 (2003) 67-77.

[11] Voir, par exemple, les textes essentiels du *Quis rerum divinarum heres sit*, 68-74 et les paragraphes 258-266 sur l'extase prophétique. Néanmoins, Abraham n'est pas le seul personnage à propos duquel Philon crée un lien entre la «sortie dans le désert», l'inspiration et la «sortie de soi» liée au thème du «coucher de l'intelligence». Il le fait également à propos d'Isaac et de Gn. 24,63: «Isaac sortit pour méditer dans la plaine, sur le soir (ἐξῆλθε Ἰσαὰκ ἀδολεσχῆσαι εἰς τὸ πεδίον τὸ πρὸς δείλης)», verset cité et brièvement commenté dans le cadre d'une plus ample exégèse de la «sortie» d'Abraham en *Leg.* III,39-48: C'est ce qui fait qu'Isaac, la joie de l'âme, lorsqu'il médite (ὅταν ἀδολεσχῇ) et veut être seul avec Dieu (καὶ ἰδιάζῃ θεῷ), sort en s'abandonnant lui-même, ainsi que sa propre intelligence (ἐξέρχεται ἀπολείπων ἑαυτὸν καὶ τὸν ἴδιον νοῦν); voir aussi *QG* V,140, où le commentaire est plus détaillé. La sortie d'Isaac dans la plaine, pour méditer, symbolise la sortie de soi de l'intellect, liée à l'état d'inspiration divine. Elle a lieu le soir, tout comme l'extase d'Abraham, qui se produit au coucher du soleil. L'astre diurne y est assimilé aux «opinions visibles».

[12] Cf. Gn. 12,1. Voir dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie (OPA)*, collection dirigée par R. ARNALDEZ, J. POUILLOUX et C. MONDÉSERT, Paris 1961-1992, la note n° 2 de J. GOREZ à *Abr.* 62 : «Pour Philon, Dieu (*Gen.* 12,1) ordonne à Abraham de sortir de Chaldée (migration rapportée en *Gen.* 11,31) – et non de Harran, où il arrive ensuite. Son interprétation peut être confirmée par *Gen.* 15,7 (cf. *Néhémie* 9,7). Le texte de la Genèse est compris de la même façon dans les *Actes* 7,2».

[13] *Mos.* II, 179.

apparition, un oracle, et qui peut entraîner parfois un changement radical[14]. C'est justement le cas d'Abraham qui, à l'appel de Dieu, devait «abandonner patrie, famille, maison paternelle, et s'en aller»[15]. Dans le récit qu'il fait de la vocation du patriarche, Philon insiste longuement, au niveau littéral, sur la spontanéité et l'empressement avec lesquels le prophète suit la volonté divine, sans aucune hésitation:

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

La confiance totale et l'abandon de soi devant Dieu sont des traits essentiels du comportement prophétique du patriarche, qui se retrouvent dans l'interprétation philonienne du personnage et qui font d'Abraham un «prophète de la certitude», selon la formule d'A. Neher[16], à la différence de Moïse, qui doute de lui-même et hésite devant la mission qui lui est confiée[17]. Et pourtant, l'exil – car c'est bien ce que l'ordre divin impose à Abraham – est perçu dans les sociétés anciennes et traditionnelles, où l'individu se définit avant tout par rapport à la place qu'il occupe dans sa communauté, comme le châtiment le plus terrible qui soit. C'est un aspect que Philon s'efforce de souligner, en le présentant comme une condamnation pire encore que la mort[18]. Le mérite d'Abraham est ainsi davantage mis en avant par le récit philonien que par le texte biblique. Qui plus est, si, dans la Genèse (12,1 et 12,7), l'ordre adressé à Abraham est accompagné de promesses et de bénédictions, Philon passe pratiquement sous silence ces éléments essentiels du message divin. Un deuxième oracle pousse le patriarche à aller de Harran à Sichem[19] et àfaire ainsi l'expérience d'un exil plus extrême encore, le désert.

> L'homme de bien (ὁ ἀστεῖος) convaincu (πεισθείς) encore une fois par un oracle, fait une seconde migration, non plus d'une cité à une cité, mais en une région déserte[20].

Le thème de la solitude que doit rechercher l'ἀστεῖος, déjà évoqué aux paragraphes 22-23 du *De Abrahamo*, s'intègre ainsi dans celui de la vocation d'Abraham. Encore une fois, l'Alexandrin souligne l'allégresse avec laquelle Abraham obéit à ce second oracle, en embrassant de son plein gré la vie contemplative:

> Il pensait que la vie la plus agréable était celle qui se passe sans relations avec la multitude (βίον ἥδιστον... τὸν ἄνευ συνδιαιτήσεως τῆς τῶν πολλῶν). [...] ceux qui ont le besoin et le désir de trouver Dieu se complaisent dans la solitude qui lui est chère et se hâtent, d'abord sur ce point, de s'identifier à sa nature bienheureuse et privilégiée (οἱ γὰρ ζητοῦντες καὶ ἐπιποθοῦντες θεὸν ἀνευρεῖν τὴν φίλην αὐτῷ μόνωσιν ἀγαπῶσι, κατ' αὐτὸ τοῦτο σπεύδοντες πρῶτον ἐξομοιοῦσθαι τῇ μακαρίᾳ καὶ εὐδαίμονι φύσει)»[21].

[14] Cf. *Mos.* I,77 et 81; Balaam invoque «des rêves qui l'avaient frappé...par de claires visions» (*Mos.* I,268). La beauté de Moïse, qui descend du Sinai frappe (καταπεπλῆχθαι) ceux qui le regardent (*Mos.* II,70).

[15] *Abr.* 62. Les traductions des citations philoniennes sont celles des *OPA*, parfois légèrement modifiées.

[16] A. NEHER, *Prophètes et prophétie, L'essence du prophétisme*, Paris 1995³, 167.

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

[18] § 64.

[19] Gn. 12,1-9.

[20] *Abr.* 85 (trad. légèrement modifiée).

[21] *Abr.* 87.

Ce n'est qu'au prix de ces migrations successives que l'«homme de bien» peut arriver à la «sortie de soi» et connaître l'extase prophétique. Le séjour au désert s'impose au prophète notamment comme une condition *sine qua non* de sa rencontre avec Dieu.

La solitude prophétique de Moïse

La solitude est l'un des aspects essentiels de ce qu'on peut appeler l'ascèse prophétique[22] que Philon invoque surtout à propos de Moïse. Ainsi, dans *Virt.* 55 on peut lire:

> ...Josué partageait la demeure et la vie de Moïse, sauf lorsque celui-ci, inspiré et en état de prophétiser (πλὴν ὁπότε ἐπιθειάσαντι καὶ χρησμῳδουμένῳ), devait observer la solitude (προσταχθείη μόνωσις); il l'assistait dans toutes les autres fonctions, sans cesse au-dessus de la foule, il était presque son second et partageait pour ainsi dire avec lui l'exercice du pouvoir[23].

Le passif προσταχθείη suggère le fait que c'est Dieu qui impose cette solitude à Moïse. Il s'agit d'un «détail» d'autant plus frappant que c'est sur la communion exceptionnelle qui s'était établie entre Moïse et son futur successeur que Philon insiste dans ce texte. Mais, justement, toute communion entre les humains doit avoir Dieu pour arbitre et pour guide. C'est la raison pour laquelle – et on arrive au cœur de la démonstration du *De Virtutibus* 51-79 – la preuve suprême de la φιλανθρωπία de Moïse est son refus de choisir lui-même son successeur et le fait qu'il s'en remet à Dieu pour ce choix. Le thème de la solitude prophétique est lié, sur le plan biblique, à Ex. 24,2: «Moïse s'approchera seul de Dieu, eux ne s'approcheront pas, et le peuple ne montera point avec eux». Moïse monte seul sur la montagne. Il faut remarquer que la notion de solitude est toute relative: le prophète s'isole du reste du monde pour atteindre ce qui est tout, sauf solitude, à savoir la communion avec Dieu. De même, le Grand Prêtre entre seul, une fois par an, dans le Saint des Saints, en rappelant ainsi la montée solitaire du Prophète sur le Sinaï. Nous pouvons lire un autre commentaire d'Ex. 24,2 en *QE* II,29, où Philon fait intervenir aussi le thème de l'inspiration prophétique:

> O ordonnance la plus excellente et digne de Dieu que seul l'esprit prophétique (*propheticum intellectum*) doit s'approcher de Dieu et ceux qui sont en deuxième position doivent monter, traçant un chemin vers le ciel, tandis que ceux qui sont en troisième position, à savoir le peuple au caractère turbulent, ne doivent pas monter ou aller avec eux; alors que ceux qui sont dignes de voir doivent être les contemplateurs heureux de ce chemin ascendant[24]. Mais il est dit de la façon la plus naturelle que «Moïse s'approchera seul». Car, quand l'esprit prophétique est divinement inspiré et rempli de Dieu (*quoniam intellectus propheticus quum Diuinis initiatus fuerit*), il devient comme la monade qui refuse de se mêler aux choses qui sont associées à la dualité. Mais il est dit que celui qui monte vers la nature de la monade s'approche de Dieu, comme <s'il entrait> dans une sorte de relation familiale, car ayant abandonné et mis de côté tout ce qui est mortel, il est devenu homme divin, en sorte que de tels hommes s'approchent de Dieu et deviennent vraiment divins[25].

[22] Pour les thèmes de la solitude et de la «retraite» chez les auteurs gréco-romains voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Personal Religion among the Greeks*, Los Angeles 1954. Dans la Bible, voir, par exemple, Jer. 16,1-13.

[23] (Trad. légèrement modifiée): οὗτος ὁμωρόφιος καὶ ὁμοδίαιτος ἦν αὐτῷ, πλὴν ὁπότε ἐπιθειάσαντι καὶ χρησμῳδουμένῳ προσταχθείη μόνωσις· ὑπηρέτει μέντοι καὶ τὰς ἄλλας ὑπηρεσίας ἀεὶ διαφερόντως τῷ πλήθει, μόνον οὐχ ὕπαρχος ὢν καὶ τὰ τῆς ἡγεμονίας συνδιοικῶν.

[24] Sur la hiérarchie de ceux qui reçoivent la connaissance divine, voir les textes rassemblés par D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986, 126.

[25] Cf. *QE* II,40, *Poster.* 28-31, *Gig.* 47-49, *Deus* 23, *Confus.* 30-31, *Mos* II,288, *Virt.* 79, la nation entière; 218, Abraham.

L'interprétation philonienne de ce verset se fait en deux temps: il y voit d'abord une véritable hiérarchie de ceux qui accèdent à la connaissance divine, hiérarchie au sommet de laquelle se trouve l'esprit prophétique. Ensuite il interprète la montée solitaire comme un renoncement progressif à la dualité propre aux êtres de chair. Ce renoncement n'est pas seulement le fruit de la volonté humaine. Il se fait surtout grâce à l'inspiration divine[26].

Une première manifestation prophétique de Moïse dans le désert

Même avant l'Exode, Moïse fait l'expérience de la retraite au désert[27]. Lieu de refuge, dans un premier temps, le désert devient le lieu de sa vocation, à travers la révélation du buisson ardent. Mais c'est plutôt lors d'un épisode précédant cette vocation que Philon note la première manifestation prophétique de son héros. Il s'agit de l'intervention de Moïse en faveur des filles de Jéthro (*Mos.* I,51-57, cf. Ex. 2,15-17) qui prend de l'ampleur chez Philon par rapport au texte de l'Exode. Le texte est révélateur de ce que l'on pourrait appeler la «dialectique du désert» car, si Moïse se réfugie dans la solitude de ce pays pour retrouver sa sécurité et un peu plus tard il sera amener à y guider «les concepts de Jéthro, "l'homme superflu", les conduisant loin des préoccupations vulgaires de la politique, jusqu'au désert, pour éviter le mal (ἄγων αὐτὰ ἀπὸ τῶν ὀχλικῶν τῆς πολιτείας σπουδασμάτων εἰς ἐρημίαν τοῦ μὴ ἀδικεῖν)»[28], il s'avère que pour certains, cette même solitude est, au contraire, l'endroit où ils pensent pouvoir faire le mal impunément. Aux bergers qui veulent écarter du puits les jeunes filles, Moïse commence par leur dire: «N'allez-vous pas cesser l'injustice que vous commettez, en vous figurant que la solitude de ce lieu est à votre avantage (τὴν ἐρημίαν νομίζοντες εἶναι πλεονεξίαν)?» (§ 54).

Il faut dire que dans le récit biblique, assez bref, il n'existe aucune trace du «discours» que Philon attribue à Moïse, ni du caractère prophétique que prend chez notre auteur l'intervention de son héros. Mais, dans la construction philonienne, cet épisode constitue déjà, d'une part, le signe de l'autorité «royale», qui se met à l'œuvre pour venir «au secours des faibles (§ 50: ἐπὶ τὴν τῶν ἀσθενεστέρων συμμαχίαν)» et d'autre part, la première manifestation de la fonction prophétique incarnée par Moïse.

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

> Ne partirez-vous pas ? Ne céderez-vous pas la place à celles qui étaient ici avant vous et à qui cette eau appartient ? ... Vous ne commettrez pas ce larcin, j'en atteste l'œil céleste (οὐράνιον τῆς δίκης ὀφθαλμὸν) de la justice, qui voit ce qui se passe, même dans la solitude la plus profonde (ἐν τοῖς ἐρημοτάτοις). [56] Il m'a élu (ἐχειροτόνησε) pour apporter une aide inattendue. D'elles qui sont vos victimes, je suis l'allié, et je suis assisté d'un bras puissant (μετὰ μεγάλης χειρός), un bras que les arrogants ne peuvent pas voir; mais vous le sentirez quand il vous blessera, venu de l'invisible (ἐκ τοῦ ἀφανοῦς) si vous ne changez pas de comportement[29].

[26] Ailleurs (*Quis Heres* 127 et 234), Philon qualifie la sagesse divine de φιλέρημος «amie de la solitude ou du désert». Cette qualité est intimement liée à la monotropie de la sagesse divine, opposée à la sagesse humaine, qui est «grégaire» et parcourt les villes. Dans une exégèse allégorique de Gn. 15,9, Philon fait de la tourterelle (τρυγών) un symbole de cette θεία σοφία, entièrement tournée vers Dieu (*Her.* 127) et du Logos divin, φιλέρημος καὶ μονωτικός, se souciant uniquement de se faire le suivant de l'Un (*Her.* 234); quant à la colombe (περιστερά), elle est un symbole de l'ἀνθρωπίνη σοφία.

[27] *Mos.* I,47, Moïse «se retira en Arabie, pays voisin où sa sécurité était assurée».

[28] *Sacrif.* 50, cf. Ex. 3,1 : «il conduisait les troupeaux sur les confins du désert».

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

Comme le remarque E. Starobinski-Safran[30], «la référence à une justice transcendante et la communication avec l'invisible caractérisent déjà le prophète». Une autre idée importante qui ressort de ce texte est celle de l'élection, exprimée par le verbe χειροτονέω, terme souvent utilisé par Philon pour signifier une élection divine[31]. La référence à la main invisible qui assiste Moïse fait pendant à une formule qui reviendra plusieurs fois dans le texte de l'Exode, particulièrement dans celui de la LXX, lors du récit des dix plaies: Dieu ordonne à Moïse de «tendre la main» pour provoquer un fléau. Le discours de Moïse est suivi d'un bref, mais important commentaire:

> Voilà ce qu'il leur dit et ils furent remplis de frayeur, car à mesure qu'il parlait, il était saisi d'un transport divin et se transfigurait en prophète (καὶ λέγων ἅμα ἐνεθουσία μεταμορφούμενος εἰς προφήτην); ils eurent peur que ce ne fussent des oracles et des prédictions (μὴ χρησμοὺς καὶ λόγια θεσπίζει)[32].

Philon reviendra à plusieurs reprises dans la *Vie de Moïse* sur ce changement soudain, sur cette transformation physique que provoque chez le prophète l'état d'inspiration divine. Cette intervention de Moïse en faveur des filles de Jéthro, a le mérite de préparer, dans sa lecture philonienne, les grandes expériences prophétiques de Moïse au désert qui culminent avec la Révélation du Sinaï.

L'isolement des Septante, traducteurs-prophètes, dans la solitude de l'Ile de Pharos

Si le cas des Thérapeutes et des Esséniens est à juste titre souvent étudié à propos du thème du désert et de l'isolement chez Philon, un autre exemple, très fameux, lui-aussi, est plus rarement traité en lien avec ce même thème: il s'agit des traducteurs de la LXX, ou, plus simplement, des Septante. Comme nous allons voir, les thèmes de l'isolement et de l'inspiration prophétique se retrouvent intimement liés dans le récit philonien de la *Vie de Moïse* II,25-44. Assimilés par Philon à des prophètes, ces traducteurs vont eux aussi s'isoler loin de la ville:

> ...après avoir examiné entre eux quelle immense affaire c'était de donner une traduction intégrale de lois dictées par des oracles, sans pouvoir retrancher, ajouter ou changer quoi que ce soit, mais en gardant scrupuleusement leur forme et leur moule d'origine, ils se mirent en quête de la plus saine retraite dans le voisinage, en dehors de la ville (ἐσκόπουν τὸ καθαρώτατον τῶν περὶ τὸν τόπον χωρίων ἔξω πόλεως). Car l'intérieur des remparts, en tant que rempli de toutes sortes de créatures vivantes, leur inspirait de la défiance, à cause des maladies, des décès et des actions impures des bien-portants[33].

Cet état de pureté que recherchent les Septante fait écho à celui dont Moïse lui-même, comme on a pu le voir, a besoin afin de pouvoir prophétiser[34]. D'ailleurs, Philon évoque clairement plus loin

[30] E. STAROBINSKI-SAFRAN, *La prophétie de Moïse et sa portée d'après Philon*, dans R. MARTIN-ACHARD (éd.), *La Figure de Moïse. Écriture et relectures*, Genève 1978, 67-80, ici 69.

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

[32] § 57.

[33] *Mos.* II,34.

[34] L'idée de pureté associée au désert apparaît également dans un autre texte de la *Vie de Moïse* (*Mos.* I,214). En glosant sur Nb. 15,32 («Et les fils d'Israël étaient dans le désert et ils trouvèrent un homme qui recueillait du bois le jour du sabbat»), Philon enrichit l'idée de vie au désert, exprimée par le texte

(§ 41) la parenté spirituelle des traducteurs avec Moïse, «l'esprit le plus pur de tous (καθαρωτάτῳ πνεύματι)». Et cette parenté constitue manifestement l'une des clés de ce récit.

Nous pouvons comprendre la démarche des Septante comme une manière de perpétuer l'idée du lien intrinsèque entre la Loi et la retraite sinon dans le grand désert, du moins à l'écart de la vie citadine. On retrouve dans le passage cité plus haut les échos du *De Decalogo* 2-17, où Philon donne les quatre raisons pour lesquelles la révélation de la Loi a eu lieu en plein désert, ἐν ἐρήμῳ βαθείᾳ. Selon l'une d'entre elles la solitude, le retrait à l'écart de la vie tumultueuse des villes qui regorgent de vices constituent le meilleur remède pour que l'âme soit purifiée de toute souillure et transformée ainsi en véritable réceptacle du message de Dieu et de ses lois (§ 10-13). Qui plus est, lit-on également dans le *De Decalogo*, l'origine divine de ces lois se manifeste encore plus clairement si elles sont révélées dans le désert, espace où l'homme, dépourvu des choses indispensables à la vie, la nourriture et l'eau, ne peut, de toutes façons, survivre autrement que grâce aux miracles de la miséricorde divine (§ 15-17).

L'île de Pharos, où les traducteurs choisissent de se retirer, s'avère être «de tous les lieux le plus propice au calme, à la solitude, et à la communion de l'âme seule avec la Loi (κρίναντες ἐπιτηδειότατον εἶναι τὸν τόπον ἐνησυχάσαι καὶ ἐνηρεμῆσαι καὶ μόνῃ τῇ ψυχῇ πρὸς μόνους ὁμιλῆσαι τοὺς νόμους)» (§ 36). Il faut remarquer que cette île se rapproche par sa situation géographique du calme du désert: Philon note le fait que l'agitation de la mer ne s'y fait pas ressentir, car

> elle est entourée par une mer non pas profonde dès le bord, mais présentant quantité de bas-fonds, en sorte que le vacarme retentissant des vagues en mouvement est amorti par la longue distance avant d'atteindre l'île (§ 35).

Les traducteurs entrent en communion avec Dieu, ce qui fait que le travail de traduction prend, dans le récit philonien, l'allure d'une véritable prophétie:

> S'étant donc établis dans cette retraite (καθίσαντες δ' ἐν ἀποκρύφῳ), et sans aucune présence autre que celle des éléments naturels: terre, eau, air, ciel (καὶ μηδενὸς παρόντος ὅτι μὴ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς ὕδατος ἀέρος οὐρανοῦ), sur la genèse desquels ils s'apprêtaient à faire les hiérophantes (περὶ ὧν πρῶτον τῆς γενέσεως ἔμελλον ἱεροφαντήσειν) – car la Loi commence par la création du monde (κοσμοποιία γὰρ ἡ τῶν νόμων ἐστὶν ἀρχή) – ils prophétisèrent, comme si Dieu avait pris possession de leur esprit (καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτευον), tous avec les mêmes mots et les mêmes tournures (τὰ δ' αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα), chacun comme sous la dictée d'un invisible souffleur (ὥσπερ ὑποβολέως ἑκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος)[35].

Ce texte est significatif à plusieurs égards:

1. Tout d'abord, Philon souligne le complet isolement des traducteurs pendant la durée de leur mission et ne fait mention dans sa description d'aucun élément de «civilisation» qui serait présent sur l'Ile. Il insiste, au contraire, sur le fait que seuls les quatre éléments naturels tiennent compagnie à nos traducteurs. Sur ce point encore il s'éloigne nettement de la *Lettre d'Aristée*, qui parle d'une maison bien équipée, au calme, bien sûr, mise à la disposition des traducteurs sur l'Ile de Pharos, en mentionnant également les soins royaux qui leur sont prodigués tous les jours. En outre, tous les

biblique, d'une recherche de la solitude liée à la prière du sabbat: «En effet, certains s'étant avancés hors des portes dans la solitude, pour prier dans un lieu très pur et tranquille (πυλῶν γὰρ ἔξω προελθόντες τινὲς εἰς ἐρημίαν, ἵν' ἐν τῷ καθαρωτάτῳ καὶ ἡσυχάζοντι εὔξωνται)».

[34] *Mos.* II,37.

[35] §§ 301-305.

matins, avant de commencer leur travail, ils passent saluer le roi[36]. Il ne s'agit donc pas pour eux de vivre dans l'isolement dont il est question dans la version philonienne. Seul élément rituel qui nous rapproche du récit de l'Alexandrin qui évoque, comme on l'a vu, l'idée de pureté: la prière, précédée du lavement des mains[37]. Le manque d'éléments concrets dans la description – dont on se heurte ailleurs aussi dans l'œuvre de l'Alexandrin –, semble être ici l'expression de la volonté de l'auteur de créer un espace et une atmosphère propices au phénomène prophétique et miraculeux qui est à ses yeux de la traduction des Septante. L'isolement sur l'île signifie aussi un retour à l'état primordial, à l'état de la création, comme le dit d'ailleurs Philon lui-même. L'événement de la traduction de la Torah en grec prend ainsi des dimensions cosmiques, ce qui est tout à fait en accord avec l'idée, chère à Philon, de l'universalité de cette Loi[38] qui est aussi Loi de Nature. Car si Dieu exauce les prières des traducteurs qui lui demandent de les rendre dignes de leur entreprise, c'est justement pour «donner à la majorité et même à la totalité des hommes l'avantage de se servir des ses ordonnances sages et sublimes, en vue de l'amélioration de leur conduite» (§ 36).

2. Tout le vocabulaire de l'inspiration est absent de la *Lettre d'Aristée*. En outre, le verbe ἱεροφαντέω qui apparaît ici, doit être mis en rapport avec Moïse. Dieu n'avait-il pas prescrit les «lois particulières» par l'intermédiaire «du prophète Moïse, que, eu égard à son mérite, il s'était choisi d'entre tous les hommes comme l'hiérophante (ἱεροφάντην) le plus capable» (*Decal.* 18)?

3. Philon insiste, comme on le voit, d'une part, sur le parfait accord des traducteurs entre eux, ce qui, compte tenu de la richesse de toute langue et de la langue grecque en particulier, est un fait exceptionnel, dû, de toute évidence, à l'inspiration divine. D'autre part, il souligne la parfaite conformité de la traduction avec son original.

À la lumière de ces éléments, on peut affirmer, avec C. Termini[39], que le récit philonien de la traduction de la Torah en grec suggère un parallèle possible entre les circonstances ayant accompagné l'événement d'Alexandrie et le don de la Loi aux Hébreux par l'intermédiaire de Moïse. Toutes proportions gardées, l'acte de la traduction de la Loi en grec serait ainsi une sorte de renouvellement de la révélation sinaïtique. Nous avons déjà noté qu'à la retraite de Moïse dans le désert et à sa purification correspondent justement ce retrait des traducteurs sur l'île de Pharos et leur isolement; et c'est à leur mérite (ἀριστίνδην) que doivent leur élection aussi bien Moïse (*Decal.* 175) que les traducteurs (*Mos.* II, 31), bénéficiaires d'une double παιδεία, grecque et juive.

Chaque année, une fête et une panégyrie sont célébrées dans l'île de Pharos, pour vénérer le lieu où cette traduction a «brillé» (ἐξέλαμψε) pour la première fois. L'existence de cette fête à laquelle participent aussi bien des Juifs que des non Juifs, entretient chez Philon des aspirations universalistes, l'espoir d'une future conversion universelle à la Loi (§ 43-44). Tout en étant un moment de joie, cette fête se déroule dans la simplicité et le dépouillement. Les gens font la traversée pour atteindre l'île comme s'il s'agissait d'un pèlerinage et à ce propos Philon n'oublie pas de marquer l'opposition avec les fêtes qui devaient avoir lieu dans les riches demeures d'Alexandrie. On peut rappeler que dans le *De vita contemplativa* Philon oppose également la simplicité du mode de vie des Thérapeutes, et plus particulièrement leur type de banquet, au luxe dévergondé des banquets païens[40].

[37] 306.

[38] *Mos.* II,44.

[39] *Spirito e Scrittura in Filone di Alessandria*, Ricerche Storico-Bibliche 12 (2000) 157-187, ici 173.

[40] Voir surtout *Contempl.* 40-56, pour ce qui est des banquets alexandrins et «italiens».

> Après les prières et les actions de grâces, les uns plantent leur tente au bord de la mer, les autres se couchent à même le sable de la plage, à la belle étoile, trouvant alors plus de somptuosité sur cette plage que dans de luxueux palais royaux: tellement nos lois se montrent dignes d'envie et précieuses aussi bien pour les simples particuliers que pour les gouvernants[41].

Au paragraphe 41, Philon notait que des non Juifs participent eux aussi à la fête. Dans les lignes que nous venons de citer il nous suggère que même des gouvernants y sont présents et le fait qu'ils quittent, ne serait-ce que pour une courte durée, le confort de leurs palais, au profit des plages de l'île de Pharos, ne fait que témoigner, une fois de plus, de la valeur des lois juives. Si dans la *Lettre d'Aristée* c'étaient les Septante qui se rendaient tous les matins au palais royal, lors de la fête anniversaire de la traduction, ce sont les habitants de ces palais qui viennent «rendre grâce à Dieu de cet antique bienfait toujours renaissant» (§ 41).

La solitude prophétique des Thérapeutes

Nous ne pouvons clore cet article sans dire un mot des Thérapeutes, qui témoignent d'une véritable «stratégie» d'isolement: il s'agit, d'abord, de l'isolement de leur communauté, qui, bien qu'elle ne se trouve pas en plein désert, se situe en dehors de la ville, mais aussi, au sein même de la communauté, de l'isolement de chacun de ses membres dans le fameux μοναστήριον (*Contempl.* 25), où chacun s'adonne à la contemplation et à l'exégèse allégorique des Saintes Écritures:

> ils s'isolent pour accomplir les mystères de la vie religieuse; ils n'y apportent rien, ni boisson, ni aliments, ni rien de ce qui est nécessaire aux besoin du corps, mais des lois, des oracles recueillis de la bouche des prophètes, des hymnes et tout ce qui permet à la science et à la piété de grandir et d'atteindre la plénitude (§ 28).

Ce type d'isolement se rapproche de la solitude de l'ἀστεῖος, évoquée en *De Abrahamo* 22. Et nous connaissons, grâce au texte du *Quis Heres* 259, le lien qu'établit Philon entre l'ἀστεῖος et le prophète.

Conclusion

La retraite au désert apparaît comme un passage obligé dans l'itinéraire spirituel d'Abraham et, sur le plan allégorique, dans le chemin qui mène l'âme vers l'extase prophétique et la «sortie de soi». Pour ce qui est de Moïse, nous avons vu comment Philon anticipe, dans sa lecture, sur les données bibliques concernant le lien – fondamental chez son héros – entre prophétie et désert. En regardant l'exemple du Prophète-Législateur, tout comme ceux, collectifs, des Septante et des Thérapeutes, on ne peut s'empêcher de constater que leur solitude prophétique est d'un type particulier, pourrait-on dire, au judaïsme, car elle est sans cesse liée à la Loi, au Livre, qu'il s'agisse du don de la Loi, de sa traduction, de l'étude ou de l'interprétation de celle-ci.

Smaranda Badilita
6, parc de la Bresle
F-76130 Mont Saint Aignan
<smarileana@yahoo.fr>

[41] *Mos.* II,47.