

L'expérience mystique chez Philon

Par SØREN GIVERSEN

L'expérience mystique chez Philon d'Alexandrie qu'est-qu'il implique et comment se fait-il? C'est un problème important pour qui veut étudier la mystique en générale, et naturellement aussi pour qui veut rechercher la religiosité de Philon.

Dans son *Legum allegoriae* Philon dit¹ au sujet du νοῦς (l'intelligence): « Mais il y a une intelligence plus parfaite et mieux purifiée, initiée aux grands mystères, qui connaît la Cause non d'après les êtres du devenir, comme on peut connaître l'objet immobile d'après son ombre; ayant dépassé le devenir elle reçoit une claire apparition de l'inengendré, en sorte que, d'après lui, elle comprend et lui et son ombre; c'est-à-dire la raison et ce monde-ci » (*Legum allegoriae* III, 100). Cela s'accorde avec la conception de Philon de la possibilité de connaître Dieu². Selon Philon, il est possible d'arriver à une certaine connaissance de Dieu à l'aide de la raison. Ainsi Philon ne nie pas la possibilité d'arriver à une certaine connaissance de Dieu par la voie de la logique; par un examen approfondi de la vie avec ses nombreuses phénomènes il est possible d'arriver à une telle connaissance, mais selon Philon il n'est pas possible de parvenir à une connaissance complète et adéquate par cette voie³. — Cependant il serait en place ici de mentionner que chez Philon il n'est pas question de déprécier la logique; dans un passage Philon appelle expressément le principe logique le meilleur de tout ce qu'il existe :

¹ Je cite les œuvres de Philon conservées en grec de l'édition critique publié par L. Cohn et P. Wendland, *Philonis Alexandri Opera quae supersunt*, 1-7, Berlin 1896-1930 (editio major), et les œuvres conservées en arménien de l'édition publié par J. B. Aucher, *Philonis Judaei Paralipomena armena*, Venise 1826. — Les traductions du grec sont en partie produits de l'édition par R. Arnaldez, Cl. Mondésert et J. Pouilloux, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 1 sqq., Paris 1961 sqq., en partie sont-ils les miennes.

² Cf. H. A. Wolfson, *Philo*, 2nd ed., rev., 2, Cambridge (Massachusetts) 1948, p. 83-85.

³ Cf. H. A. Wolfson, « The Philonic God of Revelation », *The Harvard Theological Review*, 53, 1960, p. 103.

τὸ λογικὸν ὅπερ ἄριστον τῶν ὄντων γένος ἐστὶ (*Quod Deus sit immutabilis* 16). — Mais la connaissance complète et vraie de Dieu ne s'atteint que par révélation, dit Philon. Ainsi la révélation dont Philon se sert de mots divers (par exemple prophétie, vision, spectacle, extase, etc.) est une idée des plus importantes dans l'opinion religieuse de Philon.

Juif, Philon tient à la révélation au Sinaï comme un événement historique, mais en même temps il affirme que la révélation — le rencontre de l'homme avec Dieu — est continuée d'abord par les prophètes et puis par d'autres personnes qui par cette voie reçoivent des renseignements sur la volonté et la nature de Dieu. La révélation est donc une suite d'événements toujours en cours.

Mais comment se fait cette dernière forme de révélation et qu'est-qu'il implique? Qu'il implique une acquisition d'une certaine forme d'entente ou de connaissance est donné directement par la définition. Un bon point de départ pour la compréhension des descriptions de Philon concernant l'expérience des révélations sera un des passages dans la vaste production de Philon qui concerne la révélation; il est raisonnable de choisir ici une des publications assez courtes comme point de départ, par exemple l'ouvrage intitulé *De fuga et inventione*.

Comme bien des fois Philon s'efforce de faire des réflexions philosophiques sur ce qu'impliquent certains termes de l'Ancient Testament. Un petit nombre de mots est tourné et retourné. Ainsi la première partie de l'ouvrage (*De fuga et inventione* 1-118) contient des explications sur ce qu'implique le mot φυγή (fuga) et des expressions analogues, soit que ce soit la fuite de Hagar d'Abraham, la fuite de Jacob de Laban, la fuite de Jacob à Haran ou quelque chose d'analogue.

La seconde partie de la dissertation — c'est celle qui nous intéresse en cette matière — *De fuga et inventione* 119-175 s'agit d'un exposé systématique des questions relatives au mot εὑρεσις (inventio) et aux mots analogues. Le point de départ de Philon sont les mots dans la Genèse 16,7 : « Un ange du seigneur la trouva » εἶρεν αὐτὴν ἄγγελος κυρίου. L'explication que donne ensuite Philon peut être caractérisée justement comme systématique puisque Philon énumère avec exactitude et par ordre les possibilités qui sont attachées à l'action de chercher et l'action de trouver.

Philon dit d'abord que c'est utile que les idées du législateur sur l'action

de trouver et l'action de chercher ne sont pas supprimées parce qu'il signale quelques-uns qui ne cherchent ni ne trouvent quelque chose et puis des autres qui font l'un et l'autre et ensuite quelques-uns qui n'ont fait que ceci ou cela parmi lesquels il y en a qui ont cherché sans avoir trouvé et des autres qui ont trouvé bien qu'ils n'aient pas cherché (*De fuga et inventione* 120).

Dans la suite Philon examine les quatre catégories. Evidemment il y a peu de chose à dire sur la première catégorie : ceux qui ne cherchent ni ne trouvent quelque chose (*De fuga et inventione* 119-125). De la catégorie suivante, ceux qui cherchent et trouvent aussi, il est écrit qu'ils réfléchissent et considèrent et examinent tout avec soin. En outre il est écrit que celui qui s'exerce recueillera les fruits proportionnés à cela, c'est-à-dire la pénétration (*ἀρχινοια*) et la connaissance (*σύνεσις*), et ensuite Philon se propose de regarder mieux les hommes qui exercent et l'action de chercher et l'action de trouver: *σκέψαι καὶ εὐρέσει* (*De fuga et inventione* 126).

Ici dans l'exposé suivant il est évident que les expressions chercher et trouver chez Philon s'appliquent à plusieurs choses, mais que cela atteint le point culminant dans l'action de chercher Dieu. Car il est dit que l'action de chercher le meilleur de tout ce qui existe, la cause incomparable de toutes choses, cela nous porte de la joie dès l'instant que nous commençons notre recherche et cela ne nous laisse jamais sans fruit puisqu'à cause de sa nature gracieuse il nous prévient avec ses grâces pures et chastes et se présente pour ceux qui cherchent à le voir non comme il est, ce qui est impossible puisque même Moïse détourna son regard parcequ'il avait peur de voir Dieu (cf. *Exod.* III, 6) mais autant que ce soit possible qu'un être tourne son regard vers la puissance qui est hors de l'intelligence (*De fuga et inventione* 141).

Pourtant Philon sait que ce n'est pas tout le monde qui réussit dans les aspirations de l'âme vers la connaissance. Cela est mentionné dans ce qu'appelle Philon la troisième pièce principale : *τὸ τρίτον κεφάλαιον*; il s'agit de la catégorie dans laquelle il y a bien de la recherche mais sans que l'action de trouver en résulte *ἐν ᾧ τὸ μὲν ζητεῖν ἦν, τὸ δ' εὐρίσκειν οὐχ εἴπετο* (*De fuga et inventione* 143). Sur la recherche infructueuse de cette catégorie il est écrit chez Philon que comme les garçons et les hommes adultes n'apprennent pas les mêmes choses vu qu'il existe des sciences qui s'accordent avec chaque âge, ainsi il y a des âmes qui sont créées simples même dans les corps qui sont en train d'arriver à la maturité et l'âge adulte (*De fuga et inventione* 146).

La quatrième et dernière catégorie comprend les gens qui trouvent sans chercher; la trouvaille se fait brusquement et avec précipitation sans efforts précédents pour chercher. Sur cela Philon dit qu'il y a des gens pour lesquels la trouvaille se plaît d'arriver précipitamment bien qu'il n'y ait pas été de la recherche : καθ' ὃ μὴ γενομένης ζητήσεως φιλεῖ προαπαντᾶν εὕρεσις. (*De fuga et inventione* 166). A cette catégorie appartient chaque sage qui ne tire sa sagesse d'aucun maître; sur lui il est écrit qu'au moment de sa naissance la sagesse est mise à sa disposition descendue du ciel en haut et qu'il en boit des boissons pures et qu'il ne finit pas de s'enivrer de l'ivresse sobre qui consiste en la vraie connaissance (*De fuga et inventione* 166).

Ainsi, par l'exposition des quatre catégories différentes en lesquelles Philon divise les hommes selon leur possibilités de connaissance, nous avons obtenu les deux catégories qui nous intéressent en cette matière, c'est-à-dire ceux qui cherchent et trouvent et ceux qui obtiennent la connaissance immédiatement sans chercher. Et avec la description de cette dernière catégorie nous sommes arrivés à ceux qui obtiennent l'expérience mystique de la divinité sans intermédiaire.

Un mot de passe pour la compréhension de l'expérience à laquelle Philon fait allusion ici est l'expression dont il se sert dans le passage déjà référé de *De fuga et inventione* 166 : s'enivrer avec l'ivresse sobre¹. Ailleurs Philon traite l'expérience comme quelque chose qui arrive quand les âmes prennent une boisson forte « pour qu'elles se trouvent possédées d'une ivresse divine, plus sobre que la sobriété même » : θεία μέθη νηφαλωτέρᾳ νήψεως (*Legum allegoriae* III, 82). Aussi Philon dit de celui qui est enflammé de la reconnaissance à Dieu et le remercie avec une glorification « qu'il est ivre d'une sobre ivresse » : μεθύει τὴν νήφουσαν μέθην (*Legum allegoriae* I, 84) par quoi Philon soutient que la gratitude, c'est-à-dire l'ivresse sobre, lui est donnée par Dieu (cf. *Legum Allegoriae* I, 82).

Cette ivresse est accordée par Dieu². Les hommes peuvent bien travailler, faire des efforts et chercher et, comme on peut constater d'après certains passages chez Philon, ces efforts ont un certain mérite, mais il ne savent pas

¹ Cf. H. Lewy, *Sobria Ebrietas, Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen 1929.

² Cf. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958, p. 196.

produire l'expérience même de Dieu. Elle est accordée comme l'ivresse sobre de la reconnaissance mentionnée ci-dessus.

L'expérience de Dieu arrive subitement puisque ce qu'il faut apprendre demande de la préparation pendant longtemps tandis que ce qui se fait grâce à la nature arrive vite et en dehors du temps (*ἄχρονος*) et de soi-même (*De fuga et inventione* 169). De soi-même veut dire en cette matière sans action humaine, seulement causé par Dieu. Philon dit que soit le commencement de la connaissance soit la semence de la perfection de cette connaissance dépend de la nature qui est posée dans l'homme; mais selon Philon Dieu seul, la meilleure nature, sait produire le summum de perfection : ὁ θεὸς μόνος, ἡ ἀρίστη φύσις (*De fuga et inventione* 172). Celui qui lutte et travaille pour parvenir à la connaissance est plein d'inquiétude et de crainte, oui cela se voit de son teint pâle, dit Philon dans un autre traité: « celui qui en plus travaille, a la couleur de la pierre verte, car les amis de l'effort sont pâles par le fardeau lourd (τὸν τρύχοντα πόνον) et la crainte de ne pas trouver peut-être un fin conforme à leur prière » (*Legum allegoriae* I, 84).

D'autre part Philon représente celui qui vit de l'instruction divine comme dans un paix sans fin épargné des fardeaux lourds : πόνων ἀφειμένος ἀτρύτων (*De fuga et inventione* 173). Il est intéressant de remarquer que Philon se sert exactement des mêmes mots pour désigner les fardeaux lourds de l'ambitieux dans deux traités différents. La paix sans fin qui entoura celui qui viva de l'instruction divine peut être décrit par Philon comme une source surgissant subitement dans l'âme; dans *De fuga et inventione* 137 Philon dit qu'il coule du mot divin un flot interminable de toute sorte d'instructions et d'enseignements quand Dieu satisfait le chercheur; dans *De migratione Abrahami* 30 la question est mentionnée un peu différemment, mais la symbole de la source est presque la même : « la source d'où les biens coulent à flots, c'est la compagnie de ton Dieu magnifique » : πηγή δέ, ἀφ' ἧς ὁμβρεῖ τὰ ἀγαθὰ, ἡ τοῦ φιλοδώρου θεοῦ σύννοδος ἐστίν.

Après avoir donné un exposé des points de vue de Philon comme ils paraissent dans notre point de départ, *De fuga et inventione*, nous pouvons nous occuper avec avantage d'autres parties des oeuvres de Philon pour examiner des éléments dans les descriptions de l'expérience mystique de Dieu chez Philon.

Dans un exposé fort personnel Philon raconte un peu plus loin dans le

traité susmentionné : *De migratione Abrahami* le suivant : « Je ne crains pas de dire ici une expérience personnelle, qui m'est familière pour s'être vingt fois¹ répétée. J'avais décidé certains jours de suivre la rédaction ordinaire des traités philosophiques : je voyais exactement les éléments de la composition, mais je rencontrais qu'une pensée impuissante et stérile; sans ressource, j'ai abandonné la partie, en stigmatisant la présomption de la pensée, mais tout impressionné par la vigueur de l'Être dont il dépendait que le sein de l'âme soit ouvert et fermé. Au contraire, j'étais venu, certains jours, comme vide : je fus tout d'un coup rempli de ses idées répandues comme neige et invisiblement semées d'en haut, au point de passer en extase sous l'effet de la possession divine, de ne plus rien reconnaître, ni le lieu où j'étais ni les témoins, ni moi-même, ni ce qu'on pouvait dire ou écrire sur le sujet. La raison en est que Dieu fait pour ainsi dire saisir l'invention des idées comme le bénéfice tiré de la lumière du jour : une vue perçante, un éclat merveilleux de transparence, tel que les yeux peuvent en jouir devant des objets que leur clarté fait voir parfaitement » (*De migratione Abrahami* 34-35).

Il serait tentant d'interpréter cet exposé comme seulement une description de la peine d'un auteur d'écrire et sa disposition suivante. Cependant en soi plusieurs expressions dans l'exposé de Philon sont trop forts pour une telle interprétation. En somme on pourrait l'appeler une description des situations avec une inspiration absente et des situations où l'inspiration vient, mais puis il faut se rappeler le sens de l'inspiration comme « insufflation », dans ce cas insufflation de quelque chose de divine. Bien qu'on l'interprète ainsi c'est pour Philon aussi une partie de la révélation divine, puisque chacun qui interprète la loi (comme Philon aussi l'a regardé comme sa mission essentielle) selon Philon ne savait l'interpréter que par la participation à la révélation continuée de la nature de Dieu et en même temps de sa volonté.

L'expérience mystique peut paraître comme quelque chose d'extérieur dans les descriptions de Philon. Quand l'âme a l'expérience mystique cela se ressent comme une joie qui peut être interprétée comme une sorte de folie. Entre autres choses c'est décrit dans *De ebrietate*. Ici on lit que « l'âme qui est comblée de cette grâce aussitôt est joyeuse, sourit et danse. Elle est

¹ Sic la traduction par J. Cazeaux, dans l'édition par R. Arnaldez, Cl. Mondésert et J. Pouilloux; littéralement : « dix mille fois »: *μυριάκις*, c'est-à-dire: « souvent ».

transportée d'enthousiasme (βεβάκχεται), au point de paraître, aux yeux de la plupart des non-initiés, ivre (μεθύειν), inconvenante (παροισῆν), hors d'elles-mêmes (ἐξεστάναι) » (*De ebrietate* 146). Selon Philon cette expérience peut agir sur le corps; comme si souvent chez Philon des observations physiologiques se combinent avec des observations philosophiques comme nous l'avons déjà constaté par la mention de Philon du teint pâle des ambitieux. Aussi il est écrit chez Philon dans *De ebrietate*: « Car chez ceux qui sont possédés de Dieu (θεοφορήτοις) non seulement l'âme est généralement excitée et comme aiguillonnée (ἐξοιστρᾶν) par un taon, mais le corps est empourpré et embrasé par le flot débordant et rechauffant d'une joie intérieure qui repand à l'extérieur ce qu'elle éprouve. C'est pourquoi beaucoup de fous sont trompés et soupçonnent des hommes sobres d'être pris de vin (τοὺς νήφοντας μεθύειν). Certes, en un certain sens, ces hommes sobres sont ivres (μὲν πρόποντινὰ μεθύουσιν οἱ νήφοντες); ils sont grisés comme d'un vin pur de leurs biens accumulés et reçoivent de la parfaite vertu la coupe de l'amitié » (*De ebrietate* 147-148).

Une foi l'expérience de Dieu obtenue, on le ressent selon Philon comme une chose qu'il faut ne pas reperdre. Autant est grand le désir de parvenir à l'expérience mystique autant est grande la crainte que cette expérience mystique finisse et que l'âme rentre dans son état précédent de vide. Cela est écrit chez Philon entre autres choses dans son *Questiones et solutiones in Genesin* seulement conservé en arménien où Philon dit (IV, 4) dans un commentaire à la *Genèse* XVIII, 3 sur la prière d'Abraham que c'est quelque chose de grand dont il prie Dieu, c'est-à-dire que Dieu ne le dépasse ou ne s'éloigne en laissant son âme deserte et vide. Car la limite de la béatitude c'est la présence de Dieu qui comble l'âme de toute sa lumière spirituelle et éternelle, et la limite du mal c'est la disparition, car immédiatement après les ténèbres lourds et profonds prennent le dessus.

Celui duquel Dieu est absent est plein de chagrin et souffre, Philon affirme plus loin dans *Questiones et solutiones in Genesin* (IV, 18); la présence de Dieu signifie que l'homme est comblé de joie. Cette joie est défini par Philon ibidem comme apparemment consistant en la réception des lumières des plus rayonnantes d'en haut et si Dieu se retourne à l'âme et l'âme se retourne vers lui il le fait aussitôt se remplir de joie, est-il écrit dans le texte arménien.

Les relations entre Dieu et celui qui le rencontre immédiatement dans l'expérience mystique peuvent être exprimées différemment chez Philon. Parlant des relations de Moïse avec Dieu Philon mentionne la présence (σύννοδος) du Dieu unique chez Moïse (*De fuga et inventione* 140). On peut se servir d'autres expressions aussi, comme par exemple dans *De posteritate Caini* 92 où il est écrit que celui qui voit Dieu attiré à lui par la beauté imposante est venu à lui qu'on voyait comme lot et part.

C'est une question combien d'expérience le mystique sait tirer de la divinité. Cela n'est pas toujours exprimé tout net et logiquement par Philon. Comme nous venons de comprendre par la citation de *De posteritate Caini* 92 il existe quelques-uns qui voient Dieu : ὁ γὰρ ὁρῶν τὸν θεόν. C'est là une question de savoir combien le mot ὁρῶν implique. De même ailleurs chez Philon, par exemple *De fuga et inventione* 165, on est prévenu contre des tentatives de voir le Très-Haut. Dans *De specialibus legibus* I, 44 il est écrit dans l'interprétation de Philon des paroles de Dieu à Moïse que sa nature réelle ne peut être aperçue par aucun être; Dieu aime bien, lit-on, offrir tout ce qui s'accorde avec celui qui reçoit, mais l'homme n'est pas capable de percevoir tout ce que Dieu pourrait offrir sans peine; tout ce qu'il peut recevoir on le lui offrira, mais l'action de comprendre (κατάληψις) Dieu c'est plus qu'une nature humaine, même le monde entier ne pourra contenir. Plus loin il est dit dans *De specialibus legibus* I, 49 que Moïse ne doit pas espérer de jamais le comprendre (καταλαβεῖν), lui ou ses puissances conformes à leur natures réelles (κατὰ τὴν οὐσίαν); mais il verra l'univers avec tout ce qu'il renferme non avec l'oeil du corps mais avec l'oeil de l'âme.

Ici il sera raisonnable de réfléchir si le verbe καταλαμβάνειν a joué un rôle plus fort chez Philon que le verbe ὁρῶν. Selon toute probabilité on pourrait impliquer des expressions comme *Quod Deus sit immutabilis* 79-81 d'où il ressort que le connaissable de Dieu a été modéré pour que les hommes ne périssent en connaissant. Il ne s'agit guère ici que d'une connaissance de l'existence de Dieu mais aussi d'une certaine forme de connaissance de sa nature réelle, quoique modérée.