

Littérature ancienne et recherche des "structures"*

Voici le fruit d'une expérience de recherche : non point une théorie ou une « grammaire » structurale. Il s'agit d'une sorte d'expérimentation, l'esquisse d'une méthode qui veut pour le moment rester artisanale et telle que je la mets au point dans l'étude de Philon d'Alexandrie.

Nous allons simplement parcourir deux exemples. Le premier vient de la littérature biblique, il présente l'avantage d'être bien connu et relativement bref puisque c'est le livre de *Jonas*. Le second nous introduira directement à la manière de Philon : j'ai choisi un très court chapitre du *De fuga*.

I. — *L'histoire de Jonas*

Chacun connaît l'histoire de Jonas, ce « prophète » bizarre qui fuit d'abord sa mission et choisit la direction de l'Occident (Tarsis) au moment où Yahvé pense l'envoyer à l'Orient (Ninive). La tempête survenue émeut les matelots devant qui Jonas est amené à déclarer son identité d'Hébreu, et qui, sur sa propre indication, le jettent par-dessus bord. Recueilli par le « grand poisson », Jonas célèbre sa délivrance du sein même de l'animal. Le voici maintenant dans Ninive : il annonce la ruine de la cité, ce qu'entendant les habitants se convertissent. Alors, furieux de voir Dieu pardonner, Jonas se retire et s'établit dans les parages à l'abri d'une hutte pour « voir ce qui arrivera ». Dieu fait pousser un ricin qui l'abrite ; mais un ver pique le ricin qui sèche : désespoir de Jonas qui réclame encore la mort. Dieu lui demande alors si l'intérêt qu'il porte, lui Dieu, à tant de Ninivites ne vaut pas l'intérêt que, lui Jonas, il porte à ce ricin éphémère.

Il est devenu commun de présenter ce texte comme la parabole de l'universalisme : même les ennemis traditionnels d'Israël peuvent obtenir par la pénitence une miséricorde qu'Israël pouvait croire à lui seul réservée. Cependant, on peut douter que cette intention rende compte de tout le texte : pourquoi deux aventures ? Et quel effet psychologique sur les partisans du ghetto produirait la caricature qui est faite de leur position en la personne d'un prophète ridicule ou abusif ? Aussi des exégètes, comme Von Rad, préférèrent-ils voir dans *Jonas* une réflexion pathétique sur la vocation de prophète, sur cette conscience malheureuse dont Jérémie offrait les premiers linéaments réfléchis. Les observations que nous allons présenter aboutiront à proposer une troisième hypothèse. Mais qu'il soit entendu d'avance qu'ici nous cherchons moins à soutenir notre

* Communication donnée lors de la *Rencontre sur l'Antiquité tardive* (Chantilly, 23-24 septembre 1972), voir ci-dessous p. 379.

interprétation qu'à montrer, d'un point de vue méthodologique, comment l'étude des structures littéraires rejaillit sur le sens du texte. A supposer donc que notre idée sur *Jonas* fût aventureuse, les remarques sur quoi elle se fonde déterminent une structure objective qui, comme telle, réclame interprétation synthétique, celle-là même que nous avançons ou une autre.

Le texte offre une série impressionnante de symétries, directes ou inversées ; il convient de les énumérer.

Des deux épisodes, l'un est marin, l'autre solaire ; dans le premier, Jonas est infidèle à la lettre de sa mission et dans le second, il devient infidèle à l'esprit. Dans les deux cas, il s'aventure au cœur d'un espace, le navire, la ville immense ; dans les deux cas, il en sort pour trouver un nouvel espace qui joue le rôle d'abri (poisson, hutte ou couvert du ricin). Dans les deux épisodes, Jonas sort d'un milieu théoriquement hostile (païens du navire et de Ninive) pour trouver soit la mort transformée en vie (il est sauvé par le poisson), soit la mort transformée en sagesse (la parole de Dieu le rejoint au moment où le soleil et son désir de mourir le condamnent). D'un côté, une bête énorme ; de l'autre, une bestiole infime.

Sur un autre registre, notons que, d'une part, Jonas est passif (il fuit, mais se soumet au destin, au sort) ; de l'autre, il se montre actif, hyper-actif même et abusif. Dans le premier épisode, il est raide, s'enfonce mécaniquement au plus profond, répond si on l'interpelle sans déguiser ni ajouter ; dans le second épisode, il agit, marche, parle, discute, s'entête, attend, se justifie, souffre et veut : il n'a livré qu'un oracle techniquement tronqué, annonçant seulement le châtiment sans miséricorde possible. Dans le premier épisode, Jonas voit les marins trouver spontanément le chemin des pratiques juives ; dans le second, les Ninivites prononcent spontanément la suite d'un oracle véritable : « *peut-être Dieu se repentira-t-il de sa colère...* ».

Enfin, le milieu de chaque épisode sert d'écrin à une formule catéchétique fondamentale : Jonas évoque la *Genèse* et sa profession de foi essentielle (« *Dieu qui a fait la mer et la terre sèche* ») ; il cite la définition cardinale de l'*Exode* (« *Dieu lent à la colère...* »). Or, ces deux formules sont soulignées, pour ainsi dire, par un anachronisme : d'un côté, en effet, Jonas ne répond pas dans l'ordre aux questions posées par le capitaine du navire ; dans le second épisode, Jonas s'interroge sur le sort de Ninive alors qu'il sait bien le pardon de Yahvé, et, de plus, le ricin fait double emploi avec la cabane. Si l'on ajoute que le centre du récit est constitué par le psaume de louange avec évocation du Temple, la forme harmonieuse de l'ensemble se révèle cohérente : trois lieux importants du texte sont marqués par des expressions liturgiques ou catéchétiques. Tout se passe comme si le récit double, disposé en parabole autour du psaume central, cherchait à mettre en relief ces expressions : l'opposition constante et la symétrie des deux épisodes perdent alors leur allure de simple redondance pour signifier que l'auteur prend par l'avert et le revers une réalité complexe. L'homme tout entier, passif et actif, le monde tout entier, eau et feu, reçoivent la parole divine qui les transfigure (*Genèse* et *Exode* brillent au centre de chaque épisode). L'aventure personnelle et la mission du « prophète » se volatilisent dans ce décor : loin de prêcher l'universalisme, l'auteur de *Jonas* insinuerait plutôt l'inverse. Pourquoi attendre des « prophètes » ou s'y attacher avec trop de passion, puisque la Loi (que le catéchisme et la liturgie perpétuent) suffit à transformer le monde et spécialement le monde humain perdu dans le mal ? Ce n'est pas l'infidèle Jonas qui convertit les matelots, mais l'énoncé de la *Genèse* ; ce n'est pas davantage le Jonas vengeur qui convertit Ninive, mais le pressentiment qu'ils formulent de la miséricorde possible, la divination qu'ils ont eue de cette partie du message que lui, Jonas, leur a dissimulée et qu'il est obligé de proférer ensuite à titre de reproche...

Symétrie interne des éléments ; place symétriquement privilégiée des « symboles » catéchétiques, tout concourt ici pour offrir une figure toujours binaire,

mais où tout vient se résoudre en une « intention » simple. Nous n'avons d'ailleurs pu tout relever dans ce résumé.

Transportons-nous maintenant chez Philon le Juif, pour y surprendre un travail identique de composition et parfois les mêmes procédés.

II. — Chez Philon

Dans son traité *De fuga et inventione*, qui commente la fuite d'Agar dans le Désert d'après *Genèse*, ch. 16, v. 6 à 12, Philon en vient au verset : « *Un ange du Seigneur la trouva* » (v. 7). Aussitôt mis en réflexion par le mot « *trouver* » — thème, il est vrai, qui jouit d'une grande résonance dans la littérature prophétique et sapientielle — l'Alexandrin énumère quatre possibilités théoriques engendrées par le couple « *chercher — trouver* », système binaire qu'il impose immédiatement. On peut, en effet, soit s'abstenir de chercher et donc ne pas trouver ; soit chercher et trouver ; soit encore chercher sans trouver ; soit enfin trouver sans avoir cherché. Bien entendu, la dernière hypothèse touche à l'idéal : Dieu ne pourvoit-il pas à la faiblesse humaine et ne la supplée-t-il pas dans son effort ?

Reprenant les quatre hypothèses, logiquement inévitables et suffisantes, Philon traite brièvement de la première : il existe un type d'homme qui ignore aussi bien la recherche que l'invention. Et d'en proposer deux exemples, celui de la femme de Lot ; celui de Pharaon (*De fuga*, n^{os} 121-124) :

« *Les hommes qui ne désirent ni la recherche ni la découverte altèrent gravement leur raison par leur absence de culture et d'entraînement, et, malgré leur aptitude à pénétrer du regard, ils se rendent aveugles. Ainsi, dit-il, ' la femme de Lot se retourna en arrière et devint une stèle ' (Genèse 19, 26) : il n'invente pas une fable, mais indique une particularité du réel. Car l'homme qui fait peu de cas de qui l'enseigne, sous l'effet d'une nonchalance innée aussi bien qu'habituelle, néglige les moyens mis à sa disposition pour entendre, voir, user des autres facultés pour juger les réalités de la nature. Mais il dresse le cou et se tourne en arrière, intéressé par ce qu'il y a d'aveugle dans les choses de la vie plus encore que dans les parties du corps, et il devient un bloc inerte, une sorte de pierre inanimée et sourde. Parlant des hommes de ce type, Moïse dit qu'ils n'ont pas eu « de cœur pour comprendre, d'yeux pour voir ni d'oreilles pour entendre » (Deut. 29, 3) : ils se sont fabriqué une vie sans vie, aveugle, sourde, inintelligente, en tout mutilée, car ils ne se sont appliqués à rien de ce qu'il fallait.*

Le chef de ce cœur, c'est le roi du pays corporel (= l'Égypte). Il est dit, en effet : ' Pharaon se retourna, vint dans sa maison, et il n'appliqua pas non plus son esprit à cela ' (Exode, 7, 23) ; autant dire qu'il ne l'appliqua à rien. Comme une plante sauvage, il le laissa se dessécher, devenir stérile et demeurer improductif. Les hommes qui délibèrent, observent et examinent avec soin toute chose, affûtent l'esprit et l'aiguisent ; l'esprit exercé porte les fruits propres à sa nature, la sagacité et la pénétration qui préservent de la tromperie. Mais l'homme irréglié émousse et brise les pointes de l'intelligence. »

Précisons sans attendre le sens littéral d'une expression de Philon : lorsqu'il lit dans la Bible : « *Pharaon n'appliqua pas non plus son esprit à cela* », il interprète immédiatement le « *non plus* » et le « *cela* ». Pharaon ne s'intéresse pas à un « *cela* », à une quiddité donnée ; il ne s'y intéresse pas « *non plus* », c'est dire qu'il ne s'intéresse à rien, allons même plus loin : dans une sorte de positivité tragique du « *rien* », Pharaon ne s'intéresse qu'au « *rien* », au néant ». Lui, esprit royal, de soi destiné à la Vérité et à la plénitude de l'Être, il s'occupe au néant, perversion radicale.

Il est loisible d'engager sur ce texte une série de remarques formelles.

1) Le premier exemple est tiré de la *Genèse* ; le second vient de l'*Exode* ; balancement que nous ne noterions pas s'il n'intervenait souvent chez Philon,

et particulièrement dans la suite même du traité *De fuga et inventione*, où nous avons pris notre exemple.

2) Dans les deux cas, en dehors de l'intitulé général, nous ne rencontrons pas les mots-clés « chercher - trouver » : il est relayé par des substituts intellectualisés, tels que « délibérer, examiner... ». A la place, nous voyons apparaître un mot, identique dans les deux volets : « se détourner », qui sert à exprimer chaque fois la perversion. Or, ce mot, dans le lexique philonien des figures bibliques, traduit le nom de « Lot », qui n'est pas mentionné pour lui-même dans le texte. C'est ce nouveau thème, « se détourner », qui devient alors la matrice du passage. Si la femme de Lot et Pharaon peuvent entrer en scène simultanément, pour ainsi dire, c'est que tous deux se sont « détournés ». Entendons se sont pervertis.

3) En effet, avec la femme de Lot, ce sont les « sens » qui manifestent leur perversion. Ils sont « émoussés » et n'agissent plus suivant leur loi de nature. Avec Pharaon, comme nous l'avons insinué plus haut, c'est au tour de l'esprit de trahir une perversion pire encore (*corruptio optimi pessima*). Mais le résultat, synthétique, est de montrer que l'homme tout entier, esprit et sens, peut se détourner du vrai et s'engager dans la perversion contre sa finalité naturelle

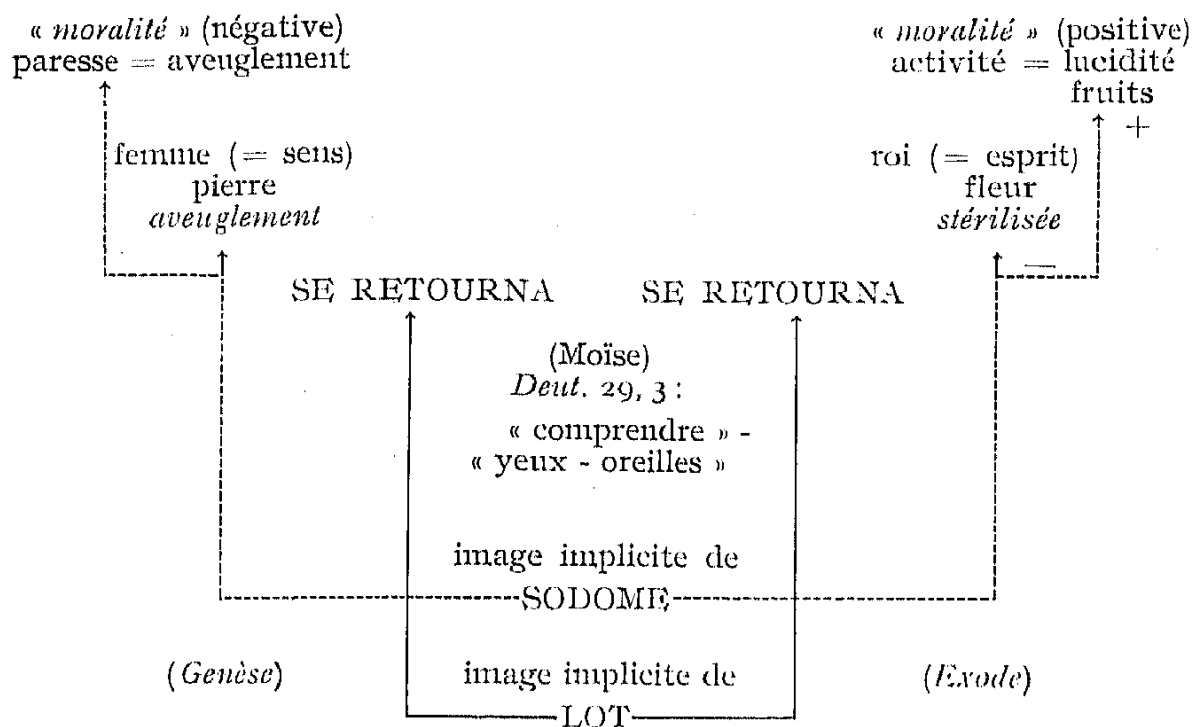
4) On devine alors que la citation médiane (*Deut.*, 29, 3) joue le rôle d'un pivot entre les deux figures bibliques ; en chiasme, elle résume et soutient les deux types du mal : le « cœur » (le « lev » de l'hébreu) désigne autant l'intelligence que l'affectivité, et c'est Pharaon qui est chargé d'illustrer cet aspect des choses lui qui est le symbole de l'esprit ; la femme de Lot renvoie, pour sa part, aux sens dont le *Deut.* évoque le détail : « des yeux pour voir, des oreilles pour entendre ».

5) Ce n'est pas tout. En commentant l'exemple de la femme de Lot, Philon insiste sur l'« aveuglement » ; l'exemple de Pharaon, lui, tourne autour de la « stérilité ». Or, ces deux concepts définissent ordinairement pour Philon ce qu'il faut entendre par le mot « Sodome ». Mais Sodome est le lieu maudit que la femme de Lot doit précisément quitter à la voix de l'Ange. Si bien que, sans nous en avertir clairement, l'Alexandrin coordonne les deux images de « Lot » (se détourner) et de « Sodome » (aveuglement-stérilité) pour engendrer son développement. Ces deux idées expliquent le vocabulaire et les thèmes de ce court passage.

6) Par une nouvelle convenance, nous voyons la femme de Lot décliner dans sa perversion jusqu'au minéral, tandis que l'esprit dont Pharaon propose en sa personne le contre-type, descend jusqu'au végétal et au végétal stérilisé (« une plante improductive »). L'échelle des êtres physiques est ainsi parcourue selon un ordre. Chaque fois, nous descendons, non pas d'un degré, mais de deux sur l'échelle des êtres :



7) Au total, on peut représenter le texte par une figure simple ; nous y faisons entrer l'introduction et la conclusion, qui constituent des dits sapientiaux, ou « moralités » :



Cette figure tend seulement à montrer que le texte échappe au hasard tout autant qu'à l'associationnisme libre dont on dote généreusement l'exégète alexandrin. Ajoutons que, si l'on revient au contexte général, celui de la « fuite » qui fait l'objet du traité dans son ensemble, on apercevra une nouvelle congruence, plus subtile : la femme de Lot fuit, elle aussi, en principe ; mais sa fuite de Sodome se double d'une fuite du salut, puisqu'au lieu de regarder vers Coar que l'Ange leur avait assignée comme ville de refuge, elle se retourne pour voir Sodome. Elle fuit la véritable « fuite ». Quant à Pharaon, il refuse d'envisager ce que Moïse lui réclame, à savoir la fuite des Hébreux hors de l'Égypte.

Bref, tout dans cette page s'harmonise simplement autour d'une intention (objective, et non pas nécessairement consciente), elle-même à la fois simple et complexe. Un centre de citation contient abstraitement la définition double de Sodome (stérilité, aveuglement) : celle-ci se déploie en deux figures concrètes, de part et d'autre de la citation. Et cela, de telle sorte qu'un même thème, celui de la perversion (contenu dans le même mot « *se détourna* »), connexe grâce à Lot du thème de Sodome, domine et engendre les deux volets ; il propose du même coup une figure totale de l'homme pervers, corps et esprit. Le tout se rapporte discrètement à une sorte de fond de tableau cosmologique (minéral, végétal, sensible, spirituel).

Au passage, la position médiane de l'Écriture explicitement évoquée (*Deut.*, 29, 3) symbolise l'éclairage donné au réel par la Parole de Dieu. On notera même sous ce rapport un certain raffinement : le premier cas, celui de la femme de Lot, est interprété par l'exégète au ras du texte : c'est la Bible qui suggère directement l'hébétéude en parlant d'une « *stèle* » ; au contraire, c'est l'exégète qui découvre et exploite, dans le cas de Pharaon, la stérilité du végétal ; et c'est l'exégète qui tire une image d'un texte sans image. Exégèse immédiate et comme obvie, exégèse allégorisée, telles sont en effet les deux voies qui ouvrent le sens de l'Écriture : leur conjonction offre un modèle de lecture scripturaire. A la cosmologie s'ajoute l'herméneutique : la connaissance de la connaissance.

Une telle concertation des éléments disparates de l'exégèse ne constitue pas une exception : la trame entière du discours philonien répond à ces exigences

et réussit, à côté de tours de force dialectiques, l'ordinaire miracle d'une cohérence parfaite dans la disparité et le baroque.

Peu importe à la limite la justesse de l'interprétation ultime que je propose de ce texte particulier. L'organisation même de la matière parle pour elle-même et exige une lecture nouvelle, quelles que soient les influences que nous pouvons par ailleurs déceler, et quelle que soit, peut-on oser dire, une intention expresse de l'auteur. Non seulement *un* sens, mais *le* sens du texte dépend de ce réseau. Ailleurs, il devient possible de rendre compte des omissions, des silences de Philon ; et en dépit du caractère subjectif de l'interprétation qui semble alors se manifester, le réseau s'impose dans sa finalité plus ou moins heureusement dégagée. Dans Philon, il s'étend sur les traités entiers. Et l'analyse qui le mettrait en lumière aboutirait à constituer une sorte de « texte établi » : pour son texte, comme pour la plupart des œuvres littéraires, croyons-nous, il est possible de procéder à la mise au jour de réseaux plus ou moins dissimulés sous le discours évident, mais qui, s'ils existent, ne sauraient être contournés ou encore moins contredits par des investigations d'un type plus classique.

En ce qui concerne les deux exemples que nous venons de proposer, nous regrettons simplement la trop grande ressemblance des deux schémas : elle peut faire croire à l'existence dans notre esprit d'un système stéréotypé d'explication (par ex., l'alternance *Genèse - Exode* avec une citation sapientielle comme axe). Qu'on se rassure : les auteurs et les textes d'un même auteur présentent au contraire une grille très variée de structures internes. La commodité nous aura ici servi d'excuse.

Jacques CAZEAUX.

PS : Citons quelques titres d'ouvrages s'intéressant aux textes voisins de ceux dont il a été question :

André HURST, *Apollonius de Rhodes, manière et cohérence*, (Bibl. Helvet. Romana), Inst. Suisse de Rome, 1967.

Paul BEAUCHAMP, *Création et séparation*, (Bibl. de sciences religieuses), Aubier Montaigne — Éd. du Cerf etc., (1969).

Louis MARIN, *Sémiotique de la Passion, Topiques et figures*. (Bibl. de sciences religieuses), Aubier Montaigne — Éd. du Cerf etc., (1972).

Louis MARIN, *Études sémiologiques. Écritures, peintures* (Collection d'esthétique 11), Éd. Klincksieck, Paris, 1972, voir p. 209-285.

Exégèse et herméneutiques (Rapports). Assoc. catholique française pour l'étude de la Bible. Congrès 2. Chantilly, 3-7 sept. 1969. Éd. Seuil, 1971.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De migratione Abrahami*, introduction de Jacques CAZEAUX. (Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 14), Éd. du Cerf, 1965.

J. ROUQUETTE, *Caché et Manifesté dans le Nouveau Testament*, dans *Concilium*, t. 69, 1969, p. 37-52.

J. DELORME, *Luc. 5, 1-11, Analyse structurale et histoire de la rédaction*, dans *New-Testament Studies*, 1972, p. 331-350.

G.H. COHN, *Das Buch Iona*, Assen, 1969.