L'ARCHITECTURE COMME PARADIGME PHILOSOPHIQUE DANS LE *DE OPIFICIO* DE PHILON D'ALEXANDRIE (*OPIF*. 17-22)

Baudouin DECHARNEUX
FNRS de Belgique
Université Libre de Belgique
Académie Royale de Belgique, Académie d'Athènes
bdecharn@ulb.ac.be

Abstract:
In this study dedicaded to the architect's paradigm in the *De Opificio* of Philo of Alexandria (*Opif*. 17-22), we show how, using the technic's schematism (creation of an ideal city in the head of a king, his geometrical construction and his realisation), the Alexandrian expresses in an analogical way, the development of intelligibility in the sensory world (Platonic philosophy) in commenting the narrative of the Creation of the world (*Gn* 1).

Keywords:
Creation, genesis, architect, paradigm, city.

Résumé:
Dans cette étude consacrée au paradigme de l'architecte dans le *De Opificio* de Philon d'Alexandrie (*Opif*. 17-22), nous montrons comment, en usant du schème de la technique (la création d'une cité idéale dans le chef d'un roi, da construction géométrique et sa réalisation), l'Alexandrin exprime par analogie le déploiement de l'intelligible dans le sensible (philosophie platonicienne) lorsqu'il commente le récit de la création du monde (*Gn* 1).

Mots clés:
Création, genèse, architecte, paradigme, cité.

Introduction

Philosophe juif ayant vécu entre les premiers siècles avant et après Jésus Christ (naissance: -20/-13; décès 39), Philon témoigne de la vie de la

BDD-A27360 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:00 UTC)

communauté juive alexandrine, du monde socio-culturel hellénistico-romain au sein duquel elle évoluait, de la traduction de la Bible de l'hébreu (et certains passages en araméen) en langue grecque[1]. On sait qu'il fut à la fois un philosophe et un acteur politique[2]. L'Alexandrin, passé maître dans l'art de l'allégorèse, cette méthode interprétative visant selon des règles enseignées aux adeptes (étymologies, arithmologies, jeux de langage, etc.) à tirer un sens second d'un texte réputé sacré ou révélé, élabora une méthodologie inspirée des spéculations stoïcienne et médio-platonicienne[3]. Au carrefour de plusieurs traditions religieuses et philosophiques majeures, il considérait que des maîtres égyptiens avaient transmis à Moïse, son héros, l'art d'interpréter symboliquement les Écritures saintes.

Si l'on veut rendre justice à cette œuvre massivement exégético-allégorique, il faut se garder de jugements hâtifs visant à la réduire à une simple défense et illustration du judaïsme. En effet, c'est en multipliant les références philosophiques que Philon en arrive à surdéterminer la foi de ses Pères comme si les multiples chemins qui mènent vers la philosophie convergeaient également vers la divinité d'Israël[4]. A n'en pas douter, la foi juive traverse son œuvre de part et en part, aussi peut-on la considérer comme surdéterminée ; toutefois, sur le plan strictement philosophique, sa philosophie est résolument platonicienne. Juif hellénisé, Philon est aussi penseur de l'époque impériale et, en conséquence, il ne cesse de penser les conditions de possibilité de l'unité et de l'universalité. Dans un registre davantage sociologique, on pourrait oser le mot acculturation et tenant compte de l'acception politique que cette idée peut revêtir[5]. Ne soutenait-il pas en effet que le judaïsme était le meilleur garant de la pérennité de l'autorité impériale ?

[1] Cf. B. Decharneux, *Lire la Bible et le Coran*, 2013 (Introduction et chap. 2).
[2] Sur la place de Philon dans l'histoire de la philosophie: Couloubaritsis, 1998, pp. 568-580; Couloubaritsis, 2004[4], pp. 642-646; Decharneux, 1994, pp. 9-24.
[3] Sur la question de l'allégorie, citons notre étude: Decharneux-Viltanioti, 2010, pp. 391-407. Les travaux de Jean Pépin et de Lambros Couloubaritsis font autorité: Pépin, 1987, pp. 7-40 et 1981. Sur le mythe (et l'allégorie en tant que variante du genre mythique) compris en tant que méthode chez Couloubaritsis, outre les travaux déjà cités: 1984, pp. 9-44; 1990, pp. 323-340; 1991, pp. 14-44; 2008, pp. 57-120.
[4] Cf. Niehoff, 2001, pp. 17-137; Decharneux-Inowlocki 2011, pp. 7-11; Broze 2011, pp. 105-116.
[5] Sur le sens du mot acculturation et une bibliographie afférente: Ferréol-Jucquois 2003, p. 1.

BDD-A27360 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:00 UTC)

Enfin, pour en terminer avec les propos introductifs, rappelons à cet endroit que Philon défendit les intérêts de la communauté juive alexandrine lorsqu'elle fut la cible d'émeutes au début du règne de Caligula[6]. La vie de Philon et son œuvre sont donc indissociables du caractère métissé de la ville d'Alexandrie, des difficultés rencontrées lorsqu'il s'agit de fonder et d'autoriser la cohabitation d'une population fort diversifiée[7]. C'est peut-être de la ville d'Alexandrie, plus précisément de ses conception et construction, dont il va être question dans les lignes qui suivent. Une ville paradigmatique dont la fondation remontait, si l'on en croit la légende, à Alexandre le Grand en personne ; une cité conçue, dessinée, érigée, conformément à l'idée d'un monarque dont le prestige et le génie inégalés ont traversé les siècles[8]. Telle est du moins notre lecture qui, sur ce point, nous en convenons volontiers, relève peut-être davantage de l'essai que de la démonstration.

Le De Opificio Mundi

De tous les traités de Philon d'Alexandrie, celui portant sur la création du monde est sans conteste un des plus connus. Commentant le début de la *Genèse*, l'Alexandrin y développe une exégèse visant à rendre compatible la source biblique qui retient son attention et la philosophie platonicienne. Une telle entreprise retint par la suite l'attention de nombreux Pères de l'Eglise qui virent dans ce texte mobilisant notamment le concept de Logos, la préfiguration de certaines de leurs spéculations et doctrines christologiques portant sur la Parole divine. C'est de la création du monde dont il est ici question et on notera au passage que ces exégèses antiques rebondissent au sein de l'actualité religieuse contemporaine où elles suscitent un vif intérêt et parfois des propos passionnés tant les controverses sur le créationnisme demeurent encore vives. Quoiqu'il en soit, il s'agit

[6] Sur le Philon politique, citons notre article récent qui fait le point sur la question: Decharneux 2011, pp. 151-173.

[7] *Opif*. 17-22. Pour cette étude, nous suivons l'édition et la traduction suivante des œuvres de Philon d'Alexandrie, Arnaldez-Mondésert-Pouilloux 1961-1971. Pour le *De Opificio*: Arnaldez 1961. Pour le *Timée*: Zamora 2010 (une traduction espagnole assortie de notes fouillées). Sur la cité d'Alexandrie, sa fondation, son prestige: Ch. Jacob et F. de Polignac (dir.), *Alexandrie III^e siècle av. J.-C., Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Autrement, 1992, pp. 37-48; P.-A. Claudel, 2011, pp. 11-29.

[8] Sur la citoyenneté et son vocabulaire dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie: Carlier, 2008, pp. 77-126.

BDD-A27360 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:00 UTC)

d'un des textes les plus visités de notre auteur et aussi un des plus complexes à commenter.

Moïse était pour Philon le législateur par excellence car il libéra les Hébreux de la servitude. Il aurait aussi fait en sorte que la Loi soit en accord avec le cosmos et le cosmos avec la Loi. L'Alexandrin avançait en effet l'idée que les visions de Moïse, qu'il n'hésitait pas à exprimer au travers du vocabulaire des mystères, étaient rigoureusement compatibles avec les lois de la nature[9]. La révélation serait ainsi la manifestation dans un langage divin de lois naturelles accessibles à la rigueur du raisonnement philosophique. Pour faire bref, rappelons ici que Philon soutient que le monde est créé, ce qui n'a pas été sans induire de nombreuses confusions sur l'idée même de création comme l'ont bien analysé D. Runia en étudiant le *Timée* et P. Frick en s'attachant à l'idée de Providence divine[10]. L'idée de création doit être ici entendue comme un aménagement de la matière et non comme la création *ex nihilo* du cosmos, des éléments, des planètes, de la sphère de fixes, des êtres inanimés et animés. En effet, le créationnisme compris comme une création du Tout par la seule volonté de Dieu sans élément préexistant (création *ex nihilo*), est une idée qui, selon toute vraisemblance, n'apparaît dans le monde antique qu'au troisième siècle apr. J.-C., un moment de l'histoire des idées religieuses et de la philosophie où les penseurs dits gnostiques influencèrent les philosophes juifs et chrétiens les contraignant à préciser leurs doctrines notamment sur la matière dans son rapport au mal. Quoiqu'il en soit, dans l'œuvre de Philon, les thèses apparemment contradictoires défendues dans les *De Opificio, De Aeternitate Mundi, De Providentia,* peuvent être réconciliées si l'on accepte que, d'une part, l'idée de création, plurivoque sous le calame de Philon, désigne l'aménagement de la matière, et que, d'autre part, le *Timée* et son interprétation constituent un enjeu majeur pour la compréhension de son commentaire de la *Genèse*[11]. L'idée de création dans son rapport à un continuum, une création continue donc, doit également être prise fort au

[9] Cf. d'Helt 2010, pp. 99-111; Decharneux-Viltanioti, 2012. Outre le *De Opificio*, le *De Decalogo* est un des traités les plus importants de Philon quant à cette thématique. Sur le vocabulaire des mystères chez Philon: Alexandre 1967, pp. 120-129.

[10] Runia, 1981 et 1986; Frick 2001, pp. 90-108.

[11] Les études suivantes font autorité: Runia 1986 et 1981, pp. 105-151.

BDD-A27360 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:00 UTC)

sérieux si l'on prend en considération un développement du *De Decalogo* sur la création par la voix[12].

Une lecture superficielle du *De Opificio* indique qu'il s'agit d'une relecture créative du platonisme en général et du *Timée* en particulier. Fidèle à sa méthode exégétique, Philon appliquant au récit de la *Genèse* la méthode allégorique, y défend la thèse de la compatibilité entre pensée juive et platonisme. Aussi, la création du jour Un y est interprétée comme celle du monde intelligible, tandis que la création des jours suivants représenterait l'aménagement progressif de la matière. Pour surprenante que puisse paraître cette lecture, elle lève une série de difficultés sémantiques, notamment l'acception du caractère divin des planètes qui fait problème dans un contexte religieux monothéiste[13].

Parmi les autres difficultés philosophiques, Philon aborde la délicate question du temps. En effet, si le monde est créé, il faut comprendre cette expression comme l'idée de la création d'une monade, le jour Un, engendrée dans l'intemporalité. Même si le propos est quelque peu anachronique, il s'agit bel et bien d'une procession qui, de l'absolue transcendance divine aux plus infimes éléments, assure l'unité du Tout[14]. On peut dès lors décliner la « création » comme suit : le jour Un est la création de l'intelligible ; le deux, la création du ciel visible (firmament) ; le trois, celle de la terre et des eaux (avec en puissance, par un jeu de causalités et d'effets, celle des êtres qui les peuplent) ; le quatre est consacré au déploiement des nombres (arithmologie naturelle) ; le cinq, le jour de la création des animaux (création du sensible) ; le six, la création de l'homme à l'image de dieu (*kat'eikona*) suivant la leçon de la *Septante* décisive pour l'intelligence de la construction de l'anthropologie chrétienne) ; le sept, celui d'une forme de repos contemplatif mettant en exergue l'omniprésence de l'hebdomade dans le cosmos. Ce dernier chiffre évoque l'idée d'une vierge-mère (image traditionnelle de Pallas Athèna associée

[12] Sorabji, 1983. Voir *De Decalogo* 32-35. Le texte met en tension une forme de création en un son parfait qui « paramétrise » en la matière assurant du coup l'unité et l'harmonie de la nature. En arrière-fond, c'est la question du rapport entre l'éternité et temps dont il est ici question.

[13] Cumont, 1909.

[14] Non dans le sens que revêtira cette notion dans la pensée plotinienne, mais par le jeu de l'imitation, du rapport entre le même et de l'autre, ainsi que de l'archétypalité.

BDD-A27360 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:00 UTC)

allégoriquement à l'hebdomade) transposée symboliquement au travers du pythagorisme dans le récit de la *Genèse*.

La question méthodologique du schématisme

Pour comprendre la façon dont Philon procède et la cohérence de son propos, il faut mesurer l'importance que revêtait à ses yeux l'idée d'archétype. On se souviendra en effet que Logos est qualifié dans cette œuvre monumentale de premier-né de Dieu, d'ombre de Dieu, de sceau de Dieu. L'idée d'archétype, commune aux penseurs du médio-platonisme, permet à la fois de ménager à la divinité sa rigoureuse transcendance, tout en maintenant l'idée de sa présence comme le soutenait l'idéalisme platonicien. Elle règle, en recourant à une image empruntée à la philosophie politique, celle du sceau que les monarques et les hauts fonctionnaires arboraient dans les empires hellénisés comme marque de leur autorité distinctive, les délicates questions de la présence et de la participation[15].

La méthode allégorique permet ainsi à Philon de lever de nombreuses difficultés exégétiques, non seulement parce qu'elle évacue les anthropomorphismes, mais aussi parce qu'elle permet de redressement le discours mythique traditionnel en le réorganisant au sein d'une pensée théologico-philosophique cohérente. Pour mener à bien son projet, il mobilise le schème de la parenté, avançant l'idée que le Logos est fils de Dieu, mais il mobilise aussi un schématisme technique assez inédit dans son œuvre. L'intérêt qu'il porte à la parenté ne doit guère surprendre le lecteur familier du monde biblique puisque le texte sacré lui-même était considéré comme un récit de génération (*tôldot*)[16]. Il n'en va pas de même pour la technique dans son rapport aux mathématiques qui relève davantage d'une relecture spécifique du platonisme. S'inspirant du vocabulaire des savoirs technique et mathématique (en ce compris leur portée arithmologique), Philon procède par analogies en suggérant que la création du monde a suivi un processus analogue à celui de la création d'une cité. Projetant sur le monde biblique des pensées qui lui sont exogènes, il redresse donc le discours mythique qu'il surdétermine, massivement la *Torah,* permettant

[15] Cf. Arnaldez, 1963, pp. 62-72.

[16] Sur le schème de la parenté dans le monde biblique: Decharneux, 2008, pp. 95-121 et 2009, pp. 465-479.

BDD-A27360 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:00 UTC)

son décryptage au sein d'une autre forme de discours qui lui est *a priori* étrangère : la philosophie.

La suite du *De Opificio* peut être comprise comme la tentative de relever l'ensemble des traces que l'*hebdomade* aurait laissées dans le monde sensible comme autant de signes attestant du caractère divin de l'entreprise. L'Alexandrin appuie son commentaire sur un exemplarisme divin, élaborant, une fois n'est pas coutume dans son œuvre, un travail relevant davantage de la mythopoïétique (au sens platonicien) que de sur l'allégorèse[17]. Aussi, est-il particulièrement intéressant de s'arrêter sur ce texte qui s'inscrit volontairement à l'intersection de deux univers : celui de la *Genèse* hébraïque et celui de la littérature platonicienne. Encore faut-il souligner à cet endroit que, s'il construit un paradigme métaphoriquement inspiré par l'architecture dans son rapport au savoir, notre auteur ne concède rien au polythéisme. Le choix d'un paradigme technique permettait certainement de maintenir la littéralité du texte sacré (sens premier) car on le sait attentif à conserver l'idée d'historicité de la révélation, avant de déployer une méthodologie qui en tire un sens deuxième puis, si nécessaire, un commentaire spirituel (méthode allégorique).

Le paradigme de l'architecte

Lorsqu'une cité se fonde pour satisfaire l'ambition d'un grand roi, un homme est convoqué qui a reçu la formation d'architecte. Celui-ci déploie alors son art examinant tour à tour le climat qui serait favorable pour l'érection de la cité, la situation géographique qui conviendrait le mieux au projet. L'architecte « … dessine d'abord dans sa pensée toutes les parties de la cité qu'il sera amené à construire : sanctuaires, gymnases, prytanées, places publiques, ports, cales sèches, ruelles, fortifications, fondations des maisons et des édifices publics [Arnaldez 1961, p. 153]». Puis, ayant enfermé en son âme (*psychè*) comme dans une cire, les empreintes de chaque partie, il crée en lui une sorte de cité intelligible. Chacun des traits du projet ressort alors clairement dans sa mémoire (état inné - réminiscence), et les yeux fixés sur ce modèle idéal, il en passe alors à la construction matérielle du projet. Il réalise au sens fort du terme la cité.

[17] Sur le symbole et l'allégorie: Decharneux-Nefontaine, 1998.

BDD-A27360 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:00 UTC)

L'énumération pour anodine qu'elle puisse paraître à une première lecture, n'en reste pas moins étonnante car, en ce qui concerne la cale sèche par exemple, les catégorisations pourraient de toute évidence être déclinée différemment.

En y regardant de plus près, on distingue trois plans : 1) les sanctuaires, gymnases et prytanées qui relèvent directement du rapport au divin : les sanctuaires étant les lieux où l'on rend le culte réservé aux dieux, le gymnase étant le lieu où le savoir se transmet, le prytanée étant dévolu à ceux qui, en quelque sorte héroïsé, vivent aux frais de la cité[18] ; 2) les places publiques, les ports, les cales sèches, sont des lieux où s'organisent le rapport à ce qui est extérieur à la cité, il s'agit du monde du commerce et donc de la circulation et l'on gardera présent à l'esprit les symboles divins qui y étaient attachés ; 3) les ruelles (rues secondaires), les fortifications, les fondations des maisons, les édifices publics sont des lieux où se joue ce qui est spécifique à la cité, son idiosyncrasie. On peut donc sans coup de force établir une hiérarchisation qui, du divin au profane, semble correspondre à un schéma conforme la Tétractys (1+2/+3/+4).

Si l'on en croit Philon, il en serait de même pour Dieu qui, souhaitant créer la vaste cité qu'est le cosmos, conçut en un premier temps les types constitutifs du monde intelligible et produisit le monde sensible se servant du modèle qu'il avait créé pour le réaliser. Telle que décrite, la pensée du monarque peut être comparée à celle de Dieu projetant la création du monde ; cette pensée en acte, rassemblée dans l'esprit de l'architecte, est quant à elle comparable au Logos divin ; la création elle-même et les imperfections inhérentes à l'entreprise représentent le rapport délicat et

[18] Le prytanée est l'édifice où les prytanes tenaient leurs réunions ayant à la fois un but civil et religieux. On se souviendra, qu'à Athènes, c'est aux prytanées que des citoyens auxquels la cité reconnaissant des mérites exceptionnels, étaient nourris gracieusement. Le gymnase est un lieu de première importance pour la culture hellénistico-romaine. C'est un lieu de pratiques sportives et d'étude. Lors de la révolte juive des Macchabées (175 av. J.-C.), les Juifs s'opposèrent violemment à la fréquentation du gymnase, une pratique qu'Antiochos IV Epiphane avait voulu imposer soucieux d'helléniser ses sujets. En plaçant le gymnase dans les bâtiments les plus prestigieux de la cité, Philon montre en quelque sorte son attachement à la culture gréco-romaine et sa fidélité au pouvoir politique impérial. Du point de vue théologique ceci est significatif car les pratiques physiques du gymnase impliquant la nudité, elles heurtaient certaines lois juives; en outre la circoncision y était dévoilée ce qui était un sujet polémique (Decharneux, 1990, pp. 62-68).

BDD-A27360 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:00 UTC)

souvent insatisfaisant de l'idée lorsqu'elle se matérialise. Que, dans ce passage, Philon fasse allusion au *Timée*, ceci fait peu de doute (*Timée* 29e est cité en *De Opificio* 21). Un ensemble de références à la tradition philosophique classique sont ici perceptibles soit explicitement, soit implicitement. Ainsi, le thème de la *mégalopolis* est un emprunt au stoïcisme, l'image de l'architecte pourrait faire allusion à la figure du démiurge dans le *Timée*, les causalités exprimées s'inspirent de Platon et d'Aristote. Plus surprenant paraît l'utilisation voilée du chiffre dix pour rassembler l'ensemble des composantes de la cité qui vont du sacré (les sanctuaires au sein desquels les prêtres évoluaient) jusqu'au public (accessibles à tous).

L'image de l'architecte qui suggère dans la foulée celle de l'usage des mathématiques (calculs, proportions, épures) associées à la Tétractys (dix composantes de la cité) paraît une allusion directe au pythagorisme, ce que la suite du traité confirme lorsque l'Alexandrin cite des propos de Philolaos soulignant que seul le sept est de nature à ne pas engendrer et à ne pas être engendré et, que, même si les philosophes assimilent ce nombre à la Victoire, la vierge sans mère sortie de la tête de Zeus, les pythagoriciens l'assimilent quant à eux au recteur de l'univers (*tô hègemóni tôn sumpantôn*). En effet, cet être qui n'engendre pas et qui n'est pas engendré demeure immobile ; or, le nombre sept est en quelque sorte l'image (*eikôn*) dont s'inspire le concepteur de la cité idéale. Ce recteur de l'univers n'est autre, si l'on en croit la citation philonienne de Philolaos, que le dieu dont les attributions sont : l'éternité, l'immuabilité, le semblable par rapport à soi-même, la différence d'avec tous les autres êtres[19]. Il n'est donc guère étonnant que Philon procède ici à un rapprochement audacieux avec son Dieu, celui d'Israël. Le propos de Philolaos avait clairement sa préférence philosophique et rencontrait son assentiment religieux.

Du point de vue arithmologique, et l'on sait l'importance philosophique que Philon attribuait à cette pratique attendu son usage récurrent sur le plan allégorique, le texte explicite à mots couverts, une transition de la symbolique de l'hebdomade à celle la décade. Comme nous l'avons souligné, le sept ne cesse d'être valorisé dans ce traité comme s'il

[19] *Opif.* 100.

BDD-A27360 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:00 UTC)

s'agissait de la trace du divin à tous les niveaux de l'univers (divin, cosmique, anthropologique). Entre le un et le sept se joue le passage de l'Un à la virginité (engendrement spirituel) ; entre le sept et le dix, celui du passage du spirituel au matériel (création). Il n'en reste pas moins que le dix reste voilé et non expliqué, comme s'il devait rester sous la forme d'une harmonie invisible connue des seuls initiés à la philosphie authentique. Il n'est guère aisé de donner une explication à cette question sans sur-interpréter le texte de Philon. Une piste de réflexion pourrait être, dans le cadre d'un système qu'on pourrait qualifier d'hyperprovidentialiste, que l'Allégoriste aurait sous-entendu une certaine forme de statut au mal. La présence du mal dans le monde, tout en restant définie comme un non-être, serait dès lors expliquée comme issue de la rencontre entre le sensible et l'intelligible, rapport essentiellement mathématique, nous l'avons vu, comme si le mal était le fruit d'imperfections ontologiques inévitables lorsque l'intelligible entre en rapport avec le sensible. Si le *Phèdre* est sans doute le dialogue où notre auteur a puisé pareille inspiration, on se souviendra à cet endroit que Philon sera plus tard une source d'inspiration pour certains cénacles gnostiques puis, pour des kabbalistes soucieux d'expliquer le rapport entre l'idée et la matière.

Quoiqu'il en soit, les lignes qui précèdent invitent à penser le paradigme de la cité idéale comme la pure production d'une idéalité : celle du roi pensant son projet grandiose et qui, au travers de l'épure de l'architecte et la réalisation des artisans, fonde une cité dont la conception et l'organisation sont conformes au modèle de l'idéalité platonicienne[20]. C'est

[20] La question du rapport à l'architecture de l'époque se pose. Même si elle dépasse largement notre propos, il pourrait s'agir d'une allusion aux maquettes, dans l'Antiquité de grande taille, que les architectes utilisaient pour montrer à leurs clients comment serait l'ouvrage qui leur était commandé. En outre, on se souviendra que le développement progressif, paliers par paliers, sur base des fondations (ici philosophiquement des formes) était une pratique généralisée, de sorte que la forme géométrique de base (fondation) contrastait par rapport au déploiement postérieur de l'édifice (différents paliers). On notera également que, pour les édifices les plus achevés et dont la perfection était renommée, les règles architecturales admettaient des principes correctifs établis en fonction des connaissances optiques. Aussi, l'idée du plan géométrique, tracé idéalement, en décalage par rapport aux règles présidant à son déploiement (principes optiques mis en rapport avec les aspects pratiques du chantier) était particulièrement parlante sur le plan philosophique.

BDD-A27360 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:00 UTC)

donc un schème technique, celui de l'architecte combinant l'ensemble des savoirs pratiques pour édifier la cité royale renvoyant immédiatement à l'idée du démiurge, qui est utilisée par l'Alexandrin pour exprimer et expliciter la transition entre le jour premier de la création (intelligible) et partant la matérialisation de cette unité idéale dans le sensible.

En choisissant l'architecte comme figure symbolique, Philon magnifiait l'idée de rapport mathématique unissant l'intelligible au sensible et donc, le Logos divin, le « lieu » idéal, organisant les différents types de réalités, les rassemblant, les contenant, les subsumant. Une seconde image technique vient renforcer la première, celle du cachet (l'âme de l'architecte est comme frappée d'un sceau, *enesphragisto*), étant comme moulée par le décret royal. Ainsi l'image du sceau, conçu pour rester identique à lui-même et d'une nature radicalement autre que celle sur laquelle il s'imprime, permet de restituer l'idée d'une présence de la transcendance dans le sensible, sans que l'unité primordiale ne soit affectée par la multiplicité phénoménale. L'analogie technique permettait ainsi d'évacuer le fameux argument du troisième homme qu'Aristote avait opposé à l'Académie non sans pertinence.

Dans une étude déjà ancienne, nous avions étudié un passage du *Politique* de Platon qui semblait lui aussi être construit autour d'une décade non explicitée[21]; or, il s'agissait dans le chef du maître de l'Académie, de l'examen des prétendants à l'exercice du pouvoir dans la cité. Dépassant la méthode dichotomique privilégiée dans la première partie du dialogue pour lui préférer une méthode différente lui permettant d'éliminer progressivement ceux dont l'activité ne permettait pas de revendiquer légitimement le droit à diriger les affaires humaines, l'Etranger s'attachait à l'examen de la production des diverses classes sociales composant la cité et donc des formes intellectuelles et matérielles, que les citoyens sont amenés à concevoir ou fabriquer pour mener à bien leurs multiples tâches et travaux. Les deux passages concernés s'appliquent ainsi à un même objet : la cité, ses différentes composantes, les formes qui président à sa réalisation ; l'arrière-plan des deux narrations, au travers de la symbolique cachée de la décade, pourrait être d'inspiration pythagoricienne. On sait Philon fin

[21] Cf. B. Decharneux, 1995, pp. 163-185. Cette étude porte essentiellement sur *Plt* 287b-291c.

BDD-A27360 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:00 UTC)

lecteur de Platon et une telle spéculation arithmologique « en intaille » a pu retenir son attention et lui servir de source d'inspiration.

Conclusions

Trois conclusions peuvent être avancées à la suite de notre lecture du passage du *De Opificio* qui a retenu notre attention. Premièrement, le texte masque un enjeu politique, il est vraisemblable que la cité concernée soit Alexandrie telle que conçue dans le projet grandiose du conquérant qui lui donna son nom. Philon manifesterait peut-être à cet endroit son allégeance politique à l'autorité romaine héritière directe du pouvoir détenu par les Lagides au sein de la prestigieuse cité hellénistique. La pensée du monarque n'est-elle pas ici comparée explicitement à celle du Logos divin ? Le paradigme de l'architecte en matière de philosophie politique s'inscrirait donc fort bien dans la logique de la philosophie politique impériale comme l'attesterait le soin tout particulier mis par notre auteur à énumérer les différentes composantes de la cité en adoptant le vocabulaire en usage dans le monde polythéistes gréco-romain. Quand Philon parle des sanctuaires (*hiera*), il utilise, nous semble-t-il à dessein, un pluriel attestant de son respect pour le monde dominant qui l'entoure ; de même, poser le gymnase comme un lieu central était une façon de montrer qu'il se distanciait des critiques qu'un certain judaïsme, plus littéraliste et intransigeant, adressait aux croyances polythéistes.

Nous avons vu que Philon, s'appuyant sur le schématisme technique qu'il emprunte au *Timée* de Platon, construit son paradigme en jouant arithmologiquement sur les chiffres un, sept et dix, afin de rendre compatible le passage de la *Genèse* qu'il commente avec la philosophie platonicienne. Du point de vue méthodologique, notre auteur distord le récit original, à savoir la *Genèse*, qu'il redresse au travers de la philosophie platonicienne. Cette façon de procéder lui permet à la fois de préserver le caractère sacré du texte révélé, et donc de maintenir sa littéralité, et de le rendre compatible avec la philosophie platonicienne. Ce grand écart entre exégèse et philosophie, caractéristique du style de l'Alexandrin, revêt à cet endroit une originalité certaine car il peut être rapproché de la mythopoïétique platonicienne. Quand il s'agit d'architectonique, l'architecture apparaît ainsi comme le modèle idéal par essence de sorte que,

BDD-A27360 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:00 UTC)

comme dans un jeu de miroir, la symétrie entre l'*autre* et le *même* transparaît comme si l'interpénétration entre le visible et l'invisible était ici rendue manifeste.

Enfin, et cette dernière conclusion reste une conjecture, il est possible que le *Politique* (*Plt*. 287-291c) puisse être le texte ayant servi de source d'inspiration à ce passage du *De Opificio*. Ceci pourrait expliquer une certaine parenté structurale entre les deux textes que nous avons rapprochés, tant du point de vue de la forme, la Tétraktys est inscrite en filigrane des deux sources, que de la sémantique. Les références explicites au pythagorisme qui émaillent le traité, autorisent ce rapprochement sans qu'il soit possible de l'établir strictement. Comme on le sait, sur ce point, la discrétion des Anciens étaient sans faille. N'était-ce pas Héraclite, un penseur que Philon affectionnait, qui, comme toujours amoureux des choses obscures, avait auguré qu'une harmonie cachée était préférable à une harmonie visible ?[22]

Bibliographie

ALEXANDRE M., 1967, *La culture profane chez Philon*, Philon d'Alexandre, Editions du CNRS, Paris.

AMSTRONG, A.H., 1962, „The Theory of non existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians", dans *Studia Patristica* 5, pp. 427-429.

ARNALDEZ, R., 1961, *De Opificio Mundi. Introduction, traduction et notes*, Paris: Cerf.

ARNALDEZ, R., 1963, «Les image du sceau et de la lumière dans la pensée de Philon d'Alexandrie», dans *L'information littéraire* 15, pp. 62-72.

ARNALDEZ, R.; MONDESERT, C.; POUILLOUX, J., 1961-1971, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris.

BROZE M., «L'Egypte de Philon d'Alexandrie. Approches d'un discours ambigu», dans Inowlocki, I.; Decharneux, B. (éds.), *Philon d'Alexandrie, un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Actes du colloque international Bruxelles 26-28 juin 2007, 2011, pp. 105-116.

[22] Héraclite d'Ephèse, fr. D.K. 54. *Une harmonie invisible est supérieure à l'harmonie visible* (trad. A. Jeannière, 1977, *Héraclite, Fragments*, Paris: Aubier, p. 107).

BDD-A27360 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:00 UTC)

CARLIER, C., 2008, *La cité de Moïse. Le peuple juif chez Philon d'Alexandrie*, Turnhout: Brepols.

CLAUDEL, P.-A., 2011, *Alexandrie. Histoire d'un mythe*, Paris: Ellipses.

COULOUBARITISIS, L., 2004[4], *Aux origines de la philosophie européenne*, Bruxelles: De Boeck.

COULOUBARITSIS L., 1991, «Le statut transcendantal du mythe», dans *Éditions de l'Institut supérieur de philosophie,* pp. 14-44.

COULOUBARITSIS, L., 1984, «Transfiguration du Logos», dans *Annales de l'Institut de philosophie et de sciences morale de l'U.L.B.,* pp. 9-44.

COULOUBARITSIS, L., 1990, «La logique du mythe et question du non-être», dans *R. th. et phil.* 22, pp. 323-340.

COULOUBARITSIS, L., 1998, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris: Grasset.

COULOUBARITSIS, L., 2008, *La pensée de Parménide*, Bruxelles: Ousia.

CUMONT, F., 1909, «Le mysticisme astral dans l'Antiquité», dans *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie Royale de Belgique*, pp. 256-286.

D'HELT, A., «Mystères et initiation chez Philon d'Alexandrie», dans GRANJON, E.; BALZANO, G.; DECHARNEUX, B.; NOBILIO, F. (éds), 2010, *Esotérisme et initiation*. *Etudes d'épistémologie et d'histoire des religions*, pp. 99-111.

DECHARNEUX, B., «Les généalogies du Nouveau Testament: un nouveau champ de recherches ouvert par les travaux de Lambros Couloubaritsis», dans BROZE, M.; DECHARNEUX, B.; DELCOMMINETTE, S. (eds.), 2009, *Mais raconte-moi en détail (Odyssée, III, 97). Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, pp. 465-479.

DECHARNEUX, B., «Philon d'Alexandrie et la philosophie politique impériale», dans MOUTSOPOULOS, E.; PROTOPAPAS-MARNELI, M. (éds.), 2011, *The Notion of Citizenship in Greek Philosophy,* Proceedings of the 2[e] International Conference of Philosophy of Alexandria 4-6 March 2010, pp. 151-173.

DECHARNEUX, B., 1990, «Interdits sexuels dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie», dans J. Marx (eds.), *Problèmes d'histoire des religions*, 1, Éd. de l'Université, pp. 62-68.

BDD-A27360 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:00 UTC)

DECHARNEUX, B., 1995, «Le bon politique et la bonne constitution ou les chemins de l'invisible», dans *Revue de Philosophie ancienne* XIII/2, Bruxelles: Ousia, pp. 163-185.

DECHARNEUX, B., 2008, «Les généalogies du Nouveau Testament», dans *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques* XIX, pp. 95-121.

DECHARNEUX, B., 2012, *La religion existe-t-elle? Essai sur une idée prétendument universelle*, Bruxelles: Académie Royale de Belgique, «L'Académie en poche».

DECHARNEUX, B., 2013, *Lire la Bible et le Coran*, Bruxelles: Académie Royale de Belgique, „L'Académie en poche".

DECHARNEUX, B.; INOWLOCKI, S., «Préface à Philon d'Alexandrie. Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne», dans I. Inowlocki - B. Decharneux (éds.), *Philon d'Alexandrie, un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Actes du colloque international Bruxelles 26-28 juin 2007, 2011, pp. 7-11.

DECHARNEUX, B.; VILTANIOTI, I., 2010, «L'exégèse allégorique des mythes: la notion d'*Yponoia* de Platon à Philon», dans *Philosophia* 40, pp. 391-407.

DECHARNEUX, B.; VILTANIOTI, I., 2014, «Les mystères ou l'expérience de la transformation», dans QUENTIN, F. (éd.) *Le livre des Egyptes*, Paris: Laffont.

EDWARDS, M. J., 1997, «Being, Life and Mind: a brief inquiry», dans *Syllecta Classica* 8, pp. 191-205.

ERHARDT, A.H., 1964, «Creation ex nihilo», reprinted by *The Framework of the New Testament Stories*, Manchester/Harvard University Press, pp. 200-233.

FERRÉOL, G., «Acculturation», dans FÉRRÉOL, G.; JUCQUOIS, J. (éds.), dans *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles, Paris,* 1.

FRICK, P., 1999, *Divine Providence in Philo of Alexandria*, Tübingen: Mohr Siebeck.

JACOB, Ch.; DE POLIGNAC, F. (dir.), 1992, *Alexandrie IIIe siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris: Autrement.

BDD-A27360 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:00 UTC)

MAY, G., *Creation ex nihilo*, EDINBURGH, T.; CLARK, T., 1994 (German Edition 1978).

NIEHOFF, M., 2001, *Philo on Jewish Identity and Culture*, Tübingen: Mohr Siebeck.

O'NEILL, J.C., 2002, «How Early is the doctrine of Creation *ex nihilo*», *Journal of Theological Studies* 33, pp. 449-464.

PÉPIN, J., 1958, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris.

PÉPIN, J., 1987, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris: Etudes Augustiniennes.

RUNIA, D.T., 1981, «Philo's De Aeternitate Mundi: the problem of its interpretation», *VigChr* 35, pp. 105-151.

RUNIA, D.T., 1986, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden: Brill.

SORABJI, R., 1983, *Time, Creation and the Continuum*, London: Duckworth.

YOUNG, F.M, 1991, „Creatio *ex nihilo*. A context for the emergence of Christian doctrine of creation", *Scottish Journal of Theology* 44, pp. 139-151.

ZACHHUBER, J., 2006, «Stoic Substance, Non-Existent Matter? Some Passages in Basil of Cesarea Reconsidered», *Studia Patristica* 41, pp. 425-431.

ZAMORA, J., 2010, *Platón, Timeo, edición bilingüe, notas a la traducción y anexos de Luc Brisson*, Madrid: Abada.

BDD-A27360 © 2017 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:00 UTC)