

SOURCES CHRÉTIENNES

*Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, S. J., et J. Daniélou, S. J.  
Directeur : C. Mondésert, S. J.*

N° 83

**DIDYME L'AVEUGLE**

# SUR ZACHARIE

TEXTE INÉDIT

D'APRÈS UN PAPYRUS DE TOURA

*INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE, TRADUCTION ET NOTES*

DE

**Louis DOUTRELEAU, s. j.**

DU SECÉTARIAT DES « SOURCES CHRÉTIENNES »

TOME I

*Cet ouvrage est publié avec le concours  
du Centre National de la Recherche Scientifique*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, BD DE LA TOUR-MAUBOURG, PARIS

1962

## AVANT-PROPOS

Au seuil de cet ouvrage, je dois exprimer ma reconnaissance à tous ceux qui en ont rendu possible la réalisation.

D'abord à ces amis des lettres chrétiennes — je voudrais pouvoir les nommer... — dont le goût et la discrète générosité ont permis que le texte de l'*In Zachariam* ne restât pas amputé de moitié. Ils ont ajouté à mon endroit beaucoup de délicatesse à beaucoup de confiance et apporté, de surcroît, pour l'édition, une aide importante. Comment ne pas leur dire en premier lieu les remerciements que je leur dois ?

Je veux aussi dire ma gratitude de façon particulière à M. Henri-Charles Puech, qui, des premiers, s'est intéressé personnellement à ce travail, lui a fourni, pour ainsi dire, le banc d'essai de l'École des Hautes Études et l'a recommandé à l'attention bienveillante du C. N. R. S.

Bien des conseils utiles me sont venus, au cours de conversations cordiales, au Caire et ailleurs, de MM. Octave Guéraud, Jean Scherer et Pierre Nautin, qui ont toujours tenu à m'apporter leurs précieux encouragements.

Il me faut remercier également les PP. Victor Pruvot et Claude Mondésert, qui se sont employés, l'un comme recteur du Collège de la Sainte Famille au Caire, l'autre comme directeur du Secrétariat des « Sources Chrétiennes », à rendre favorables les conditions de mon travail.

M. François Ollier, professeur honoraire de la Faculté des Lettres de l'Université de Lyon, et le P. François

Papillon, s. j., ont accepté le rôle ingrat de réviseurs du texte et de la traduction. Je leur dois de nombreuses améliorations.

Le travail indéfini et monotone de la copie et de la dactylographie a été assuré avec beaucoup de complaisance par un discret dévouement. Et je ne veux pas passer sous silence la vigilance, attentive en tout point, du personnel du Secrétariat des « Sources Chrétiennes ».

Lors de la correction des épreuves, enfin, le P. Joseph Paramelle m'a apporté, avec son aide obligeante, d'utiles observations.

A tous, ma reconnaissance.

Mais parmi tous ceux qui m'ont aidé, il m'est agréable de donner sa juste place au P. Jean Aucagne, s. j. Ensemble nous avons déchiffré la plus grande partie du papyrus, ensemble nous avons jeté les premières bases de la traduction. Je ne saurais trop dire ce que je dois à ce compagnon laborieux et avisé, grâce à qui, deux ans durant, au Collège de la Sainte Famille du Caire, la tâche a progressé allègrement et franchi sans naufrage le cap de ses débuts. Puis, les circonstances et d'autres travaux ont éloigné le P. Aucagne, qui n'a jamais pourtant abandonné complètement l'œuvre commune. A vrai dire, l'édition est un peu sienne et ce m'est un devoir de marquer ici la part qu'il y a prise, comme de lui dire mon amicale reconnaissance.

L. D.

## INTRODUCTION

### TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE : <i>Didyme et son œuvre</i> .....	13
Éléments biographiques.....	14
Œuvres.....	17
L'imputation d'origénisme.....	19
Toura.....	21
DEUXIÈME PARTIE : <i>Le Commentaire de Zacharie</i> .....	23
I. — DATE ET STRUCTURE.	
Date.....	23
Structure.....	27
II. — DEVANCIERS.	
Hippolyte.....	30
Origène.....	31
Éphrem.....	33
Théodore de Mopsueste.....	34
III. — SUCCESSIONS ORIENTALES.	
Cyrille d'Alexandrie.....	37
Théodoret.....	39
IV. — CONDITIONS DE LA COMPOSITION.	
Un commentaire.....	41
Un auditoire ?.....	43
V. — ÉCRITURE ET EXIGENCES TEXTUELLES.	
Le lemme.....	45
L'exemplaire didymien des Septante.....	45
Médiocrité des exigences textuelles.....	48
VI. — L'EXPLICATION LITTÉRALE.	
« Mot-à-mot » et « histoire ».....	50
Nécessité du sens littéral.....	52
Impossibilités du sens littéral.....	54

## VII. — L'EXPLICATION SPIRITUELLE.

L'anagogie.....	56
L'allégorie.....	57
La tropologie.....	58
A travers le vocabulaire.....	59
L'ordre du développement.....	64
Les symboles.....	65
Liste des symboles.....	66
Quelques thèmes.....	69

## VIII. — L'ASPECT DOCTRINAL.

Catéchèse.....	74
Dieu.....	75
La Trinité.....	76
L'Incarnation.....	77
La Sainte Vierge.....	79
L'Église.....	79
Autres aspects théologiques.....	80

## IX. — HÉRÉSIOLOGIE.

L'hérésie en général.....	83
Les ariens.....	86
Les macédoniens.....	87
Les apollinaristes.....	88
Les ébionites.....	90
Les docètes.....	91
Les manichéens.....	92
Les valentiniens.....	93
Les sabelliens.....	94
Les hérésiarques.....	96
Didyme, docteur vigilant.....	98

## X. — LA VIE MORALE.

La nature de l'homme.....	100
L'influence stoïcienne.....	101
La vertu, les vices.....	103
Action et contemplation.....	105

## XI. — LES SCIENCES AU SERVICE DU COMMENTAIRE.

Les sources de Didyme.....	107
Grammaire et étymologie.....	109
Arithmologie.....	112
Histoire naturelle.....	114

## XII. — LES ŒUVRES DE DIDYME.

Un auteur qui se cite.....	119
La question du <i>De Trinitate</i> .....	126

## XIII. — LA « COPIE CONFORME » DE JÉRÔME.

L'appareil des citations.....	130
Lectures et sentiments.....	131
Traits divers.....	132
<i>Hebraica veritas</i> et allégorie.....	133
La postérité latine de Jérôme et de Didyme.....	136

TROISIÈME PARTIE : *Le Papyrus. Texte. Langue.*

## I. — LE PAPYRUS.

État de conservation.....	139
Un seul codex.....	141
Feuilles de remploi.....	142
La page.....	143
L'écriture.....	144
Les mains.....	146
Modes de correction.....	150
Ponctuation et points divers.....	152
Accents et esprits.....	154
Paragraphes.....	155
<i>Nomina sacra</i> , contraction, coupes.....	156
Orthographe.....	158
Élision, aspiration, assimilation.....	161
Traitement des consonnes.....	162
Quelques mots particuliers.....	163
Les noms propres.....	163
Signes antiques de perplexité.....	164

## II. — LE TEXTE.

Préférer P.....	166
Les corrections d'inadvertances.....	168
Les corrections à prétexte grammatical et logique.....	168
Les corrections à prétexte d'élégance.....	171
Les corrections à prétexte d'exactitude.....	173
Le rôle de P <sup>1</sup> .....	175
Le texte de la présente édition.....	176
Réflexions de lecteurs antiques.....	178

## III. — LA LANGUE ET LE STYLE..... 180

## CONCLUSION..... 185

## RÉFÉRENCES ET ABRÉVIATIONS

- DBS* = Dictionnaire de la Bible, supplément.  
*DS* = Dictionnaire de Spiritualité.  
*DTC* = Dictionnaire de Théologie Catholique.  
*Dz* = DENZINGER, Enchiridion Symbolorum.  
*GCS* = Griechische Christliche Schriftsteller (Corpus de Berlin).  
*PG* = Migne, Patrologie Grecque.  
*PL* = Migne, Patrologie Latine.  
*RAM* = Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse.  
*RSR* = Recherches de Science Religieuse, Paris.  
*SC* = Sources Chrétiennes.  
*SVF* = J. VON ARNIM, Stoicorum Veterum Fragmenta, Leipzig.  
*TU* = Texte und Untersuchungen, Leipzig.

Les renvois à l'*In Zachariam* de Didyme indiquent le livre et le numéro. Pour la division adoptée, cf. *Intr.* p. 29.

Pour renvoyer à l'*In Zachariam* de S. JÉRÔME, *PL* 25, 1418-1542, on ne trouvera que le nom de JÉRÔME accompagné du numéro de la colonne de Migne.

Les citations des Psaumes sont toujours indiquées d'après la numérotation des *Septante*.

Les chiffres gras en marge indiquent les pages du Papyrus.

## INTRODUCTION

### PREMIÈRE PARTIE

#### DIDYME ET SON ŒUVRE

Celui des Pères de l'Église qui entre aujourd'hui dans la Collection des « Sources Chrétiennes » est assez peu connu du public. Le nom de Didyme l'Aveugle, en effet, ne peut pas être mis en parallèle avec ceux de S. Athanase, de S. Basile ou de S. Jean Chrysostome qui couvrent de leur prépondérance la période où il vécut. Ses occupations, celles d'un simple moine qui n'eut jamais d'autre responsabilité que de lui-même, ne peuvent pas être comparées à l'activité importante des évêques qui régirent les grandes Églises d'Antioche, d'Alexandrie et de Constantinople. Si la sainteté n'a pas manqué d'auréoler sa vie, le titre de saint ne lui a pas été décerné par l'Église des siècles suivants. Et comme il n'a pas eu dans les Lettres chrétiennes le rôle d'un pionnier ni celui d'un polémiste bruyant, comme Origène, son prédécesseur, ou S. Jérôme, son contemporain, comme, d'autre part, il n'a pas, à la manière de Rufin, son disciple, promené sa personne à travers les métropoles où il eût pu utilement multiplier des contacts que la postérité eût enregistrés, sa mémoire est parvenue jusqu'à nous sous la forme d'un simple nom, auquel s'attachent tout de même quelques souvenirs et quelques écrits qui n'ont pas péri. La critique contemporaine a groupé et étudié ces souvenirs, comme elle a marqué la place de ces écrits dans le développement de l'ancienne littérature. Aussi Didyme, en auteur estimé, peut-il se flatter aujourd'hui d'être l'objet, à côté d'articles de moindre développement, de

trois livres importants qui ont paru, voilà bien quelque cinquante ans, en Allemagne et en France, et, un peu plus tard, aux États-Unis<sup>1</sup>. Cependant, après ces efforts de mise au point historique et doctrinale, le nom de Didyme serait à nouveau entré dans l'ombre, si les hasards de la guerre, catastrophiques pour tant d'autres, n'avaient été pour lui, au contraire, le point de départ d'une vie nouvelle ; nous le dirons brièvement tout à l'heure.

\*  
\* \*

**Éléments biographiques.** Pour le moment, apprenons à le connaître. C'est un Alexandrin. D'un bout à l'autre du iv<sup>e</sup> siècle, de 313 à 398<sup>2</sup>, sa vie se déroule dans la ville ou aux abords d'Alexandrie. Il naît alors que prend fin en Égypte, où elle a duré plus longtemps qu'ailleurs, la persécution déclenchée par Dioclétien. Il perd la vue dans sa petite enfance, vers l'âge de cinq ans<sup>3</sup>, et l'on se demande comment, dès lors, il parvient à l'instruction. Doué d'attention, de mémoire et de goût pour les choses de l'esprit, il dut le paraître très tôt, comme aussi dut-il appartenir au milieu cultivé et organisé où se trouvaient alors réunies les conditions favorables au développement intellectuel d'un aveugle<sup>4</sup>. On ne met pas en question son origine ni sa formation chrétiennes.

1. J. LEIPOLDT, *Didymus der Blinde von Alexandrien* (TU Neue Folge, XIV, 3), Leipzig, 1905. — G. BARDY, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, XII-279 p. — W. J. GAUCHE, *Didymus the Blind, an educator of fourth century*, Washington, 1934, 138 p.

2. Les dates sont calculées d'après les dires de PALLADIUS, *Histoire Lausiaque*, 4, plus sûrs que ceux de S. JÉRÔME, *De viris illustribus* 109. Cf. G. BARDY, l. c. p. 3.

3. Quatre ans (Palladius) ; plus de cinq ans (S. Jérôme) ; tout petit (Rufin).

4. Plutôt que famille fortunée, le milieu monastique. On a des témoignages de la formation d'enfants par les moines.

Il a douze ans lors du Concile de Nicée, qui condamne un prêtre d'Alexandrie, Arius, bien connu dans la ville pour son indépendance, son système de chansons dogmatiques et ses démêlés doctrinaux avec l'évêque Alexandre. Quand Athanase accède au siège d'Alexandrie, Didyme n'a que quinze ans. Il en a vingt-trois lors du premier exil d'Athanase. A vingt-trois ans, on est d'âge à prendre parti. La fidélité, plus tard manifestée, de Didyme aux positions nicéennes, nous garantit que dès ce moment il fait sien le combat d'Athanase et que les coups qui frappent son évêque l'atteignent aussi.

Mais Didyme est moine. Il vit retiré, aux portes d'Alexandrie, avec les nombreux anachorètes qui s'éparpillent là par milliers. Palladius, qui lui rend visite dans les dix dernières années du siècle, le trouve dans la cellule même où il reçut S. Antoine. Cela nous reporte à 338, au premier retour d'exil de S. Athanase<sup>1</sup>.

La vie d'anachorète n'interdit pas l'étude. Aussi, sans que l'on sache dans quelles conditions, en tout cas avec l'approbation d'Athanase et de son conseil<sup>2</sup>, Didyme est devenu rapidement un professeur, un maître, aux leçons de qui l'on ne cessera de se presser jusqu'à la fin du siècle. Les élèves les plus célèbres seront Rufin d'Aquilée et Mélanie l'Ancienne, qui profitent de ses leçons durant plusieurs années à partir de 371, et S. Jérôme avec Paula qui l'écoutent avidement tout un mois, à l'été de 386, avant de regagner la Palestine.

1. S. Antoine quitta le désert deux fois : une première fois, lors de la persécution de Maximin, en 310, pour encourager les martyrs ; une seconde fois, à une date imprécise, mais qui est à mettre en rapport avec un redoublement de difficultés suscitées par les ariens (ATHAN., *Vita S. Ant.* 69, PG 26,941 A). On admet communément qu'il s'agit de l'année 338. A ce moment, Antoine était presque octogénaire et Didyme avait vingt-cinq ans.

2. « Ita brevi... in tantam... scientiam venit, ut scholae ecclesiasticae doctor exsisteret, Athanasio episcopo ceterisque sapientibus in Ecclesia viris Dei admodum probatus. » RUFIN, *Hist. Eccl.* II, 7, PL 21,516. — Mais qu'était cette « école ecclésiastique » ? Les grands jours du « didascalée » sont loin dans le passé.

Mais des conditions de vie du professeur aveugle, nous ignorons tout. Quel est le lieu de son enseignement ? Sa cellule et ses dépendances, ou un local officiel « en ville » ? Il faut renoncer à savoir qui subvient à l'entretien de sa bibliothèque et de son « scriptorium », qui lui rend le service de la lecture, qui le protège et le guide hors de chez lui en cas, non chimérique, de péril.

En 373, S. Athanase meurt et son frère, l'évêque Pierre, lui succède (373-380). Les ariens multiplient les intrigues et les violences. Ce ne dut pas être une période de tout repos pour Didyme. Si Rufin laisse entendre qu'il fut lui-même poursuivi et contraint de fuir<sup>1</sup>, il faut penser qu'il put en être de même pour son maître.

A l'hérésie arienne proprement dite sur le Fils, qui était toujours vigoureuse, s'ajoute maintenant, par un glissement fatal, l'hérésie macédonienne sur le Saint-Esprit. Didyme qui a été l'adversaire des ariens avec Athanase, le devient des macédoniens sous son successeur et il écrit son fameux *Traité du Saint Esprit*, qui nous est resté grâce à la traduction latine de S. Jérôme.

Mais voici que le calme revient dans l'Église. Le Concile de Constantinople (381) a réaffirmé la foi de Nicée contre toutes les hérésies qui rôdent encore et Théodose, qui a pris parti pour l'orthodoxie contre l'arianisme, a fait rendre aux catholiques les lieux de culte que contrôlaient les ariens. Didyme peut désormais vivre tranquille dans sa solitude et s'adonner à son occupation préférée de commenter l'Écriture. Il le fera aussi longtemps que le lui permettront ses forces. Puis il s'endormira dans le Seigneur, au terme de quatre-vingt-cinq ans de mérite, de labeur et de fidélité chrétienne.

1. « Quae praesens vidi loquor, et eorum gesta refero quorum in passionibus socius esse promerui. » RUFIN, *Hist. Eccl.* II 4, PL 21, 511 C. On sait que S. Jérôme a cru bon de refuser ce témoignage de Rufin et qu'il a durement ironisé sur les souffrances de ce « prétendu » confesseur de la foi.

\*  
\*  
\*

**Œuvres.** On le voit, cette vie n'a rien qui frappe, et, n'étaient les synchronismes, il n'y aurait rien à en dire. Heureux encore serions-nous, si, dans ce cadre biographique, nous pouvions avec certitude fixer l'apparition des œuvres ! Mais cela même est impossible. D'abord parce que les écrits qui nous restent sont trop peu nombreux, et fragmentaires pour la plupart, ensuite parce que la liste même des œuvres que nous a transmise l'antiquité n'est ni complète, ni précise, ni sûre.

Les éléments du catalogue que nous pouvons dresser proviennent de Didyme lui-même, de S. Jérôme, de Rufin, de Socrate et de manuscrits de Chaînes. Sans entrer dans les détails que chaque titre appelle et que l'on trouvera bien exposés, selon la date, dans le livre de G. Bardy et, plus récemment (1958) mais plus succinctement, dans l'article *Didyme l'Aveugle* du *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* par A. Van Roey, nous pouvons énumérer ici les ouvrages qu'on reconnaît à Didyme.

On s'accorde à diviser les œuvres de Didyme en deux catégories : les œuvres dogmatiques et les œuvres d'exégèse.

*Œuvres dogmatiques* : 1. Sur les Dogmes (sur les Sectes ?)<sup>1</sup> ; — 2. Contre les Ariens ; — 3. Contre Eunome ; — 4. Contre les Manichéens ; — 5. Sur la Trinité ; — 6. Sur le Fils ; — 7. Sur le Saint Esprit ; — 8. Sur la Foi ; — 9. Sur l'Âme ; — 10. Sur les Vertus ; — 11. Sur les Incorporels ; — 12. Au Philosophe ; — 13. Sur la mort des petits enfants.

*Œuvres d'exégèse* : Didyme a commenté les livres suivants de l'Écriture : Genèse, Exode, Lévitique, Job,

1. Dans le *De Spiritu Sancto*, Didyme nomme un *Dogmatum volumen* et un *Sectarum volumen*. On croit y reconnaître un même ouvrage.

Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des Cantiques, Isaïe, Vision finale d'Isaïe, Jérémie, Daniel, Osée, Zacharie, — S. Matthieu, S. Luc, S. Jean, Actes des Apôtres, Épître aux Romains, Première et Deuxième Épîtres aux Corinthiens, Épître aux Galates, Épître aux Éphésiens, Épître aux Hébreux, Épîtres Catholiques, Apocalypse<sup>1</sup>. Ajoutons le Commentaire du *Périarchôn* d'Origène.

Cette liste est sans doute incomplète, mais elle est déjà impressionnante, surtout si l'on songe que la plupart de ces écrits ne sont pas de simples opuscules, mais bien d'amples ouvrages. On n'en sera que plus étonné de constater que le nombre de ceux qui sont parvenus jusqu'à nous est infime, qu'ils sont incomplets et que certains d'entre eux ne sont qu'en latin.

Au *xvi*<sup>e</sup> siècle, on ne connaissait que le *De Spiritu Sancto*, en latin, et la suite des fragments que l'on donnait comme le *Commentaire sur les Épîtres Catholiques*, en latin également.

Au *xvii*<sup>e</sup> siècle, s'ajoute, en latin d'abord, puis en grec, le *Contra Manichaeos*, qui, sous sa forme actuelle, ne paraît pas complet.

Au *xviii*<sup>e</sup> siècle, s'ajoute le *De Trinitate*, ouvrage important découvert par L. Mingarelli<sup>2</sup>, dont nous aurons à reparler<sup>3</sup> — mais on met en doute<sup>4</sup> l'authenticité du *Commentaire sur les Épîtres Catholiques*.

Au *xix*<sup>e</sup> siècle, continuant le travail commencé par leurs prédécesseurs, les érudits (Cardinal Mai surtout) exhument les fragments didymiens conservés dans les

1. Pour les traités sur le Fils et sur les Vertus, pour les commentaires du Lévitique, de S. Luc et de l'Apocalypse, et pour un commentaire possible d'Ézéchiel, voir *infra* p. 120-126.

2. Évocation de l'histoire de la découverte de Mingarelli: L. DOUTRELEAU, *Vie et survie de Didyme l'Aveugle du IV<sup>e</sup> siècle à nos jours*, dans *Les Mardis de Dar el-Salam MCMLVI-MCMLVII*, Vrin, 1959, p. 33-92.

3. Cf. p. 126.

4. DOM R. CEILLIER, *Histoire générale des Auteurs Sacrés et Ecclésiastiques*, Paris, t. VII, 1738, ch. VII, n° 17, p. 739-741.

Chaînes, principalement ceux du *Commentaire des Psaumes*. Ceux-ci forment une masse imposante à côté de laquelle les fragments, *rari nantes*, des *Commentaires sur les Proverbes*, sur S. Jean, sur les Actes des Apôtres et sur la seconde Épître aux Corinthiens, ne sont presque rien. En même temps, se précisent les positions prudentes de la critique (C. F. Lücke, E. Klostermann) vis-à-vis du *Commentaire des Épîtres Catholiques* dont on a retrouvé quelques fragments en grec et que l'on admet sous bénéfice d'inventaire — lequel n'a pas encore été fait.

Au *xx*<sup>e</sup> siècle, s'ajoute à cette liste le *Contra Eunomium*, qui flottait dans les œuvres de S. Basile et que la perspicacité de A. Spasskij et de F. X. Funk, confirmée par l'heureuse découverte de J. Lebon en 1937<sup>1</sup>, a rendu à Didyme. Mais cet ouvrage aussi est incomplet. Nous ne tiendrons pas compte ici d'autres tentatives de restitution d'ouvrages à Didyme<sup>2</sup>, car certaines sont trop hasardeuses et les autres sont trop liées à la question de l'authenticité du *De Trinitate* que nous évoquerons tout à l'heure.

#### L'imputation d'origénisme.

Les œuvres conservées de Didyme sont donc en petit nombre. Il faut voir là un effet des luttes origénistes qui s'ouvrirent au lendemain même de la mort de Didyme. S. Jérôme, dans sa querelle avec Rufin, déclencha les

1. Dans un manuscrit syriaque du British Museum (Or. 8606). Cf. J. LEBON, *Le Pseudo-Basile (Adv. Eunom. IV-V) est bien Didyme d'Alexandrie*, dans *Le Museon*, 1937, p. 61-83.

2. Nous faisons spécialement allusion au petit opuscule du Père W. DIETSCHÉ, *Didymus von Alexandrien als Verfasser der Schrift über die Seraphenvision*, Fribourg en Br. 1942, et à son article, *L'Héritage littéraire de Didyme l'Aveugle*, dans *Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1942, p. 380-414, en liaison avec l'étude de A. GÜNTHER, *Die 7 pseudoathanasianische Dialoge, Ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien*, dans *Studia Anselmiana XI*, 1941. Citons aussi une tentative plus ancienne qui voulait attribuer à Didyme un *Dialogue entre un montaniste et un orthodoxe*, cf. P. DE LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du montanisme*, 1913, p. cx s.

suspensions. Il est probable que s'il n'avait pas fait le bruit que l'on sait autour du commentaire de Didyme sur le *Periarchôn* et propagé par là que la pensée de Didyme était aussi follement audacieuse que celle qu'on prêtait à Origène, il ne serait pas venu à l'idée de Justinien d'abord, puis, par lui, à celle des Pères du deuxième Concile de Constantinople (553) de faire tomber aussi sur Didyme la condamnation dont ils voulurent accabler Origène. Durant tout le VI<sup>e</sup> siècle et au début du VII<sup>e</sup>, en effet, la mémoire de Didyme fut universellement respectée. D'Alexandrie à Constantinople jusqu'au fond de la Syrie et jusqu'en Calabre, pour Socrate comme pour Théodoret, comme pour Cassiodore, il est le théologien de la Trinité, celui qui a vigoureusement défendu l'orthodoxie contre les ariens et que la Providence a suscité à Alexandrie comme Basile à Césarée et Grégoire à Constantinople<sup>1</sup>. Mais en Palestine, où les moines origénistes s'agitent au VI<sup>e</sup> siècle, sa mémoire est mêlée à celle d'Origène et, en 553, c'est la réprobation du Concile. Tant que la crainte d'un retour de l'origénisme demeure, la condamnation est maintenue, reprise de siècle en siècle avec la même formule par les Conciles qui se succèdent. Didyme ne s'en relèvera pas. Lorsque le Concile de Florence, en 1439, s'avisera que Didyme est tout autre chose qu'un origéniste impénitent<sup>2</sup>, il sera trop tard. Dans la tempête, Didyme aura

1. SOCRATE : Τό-τε δὲ μέγιστος συνήγορος τῆς οὐκ εἰς πίστειν ἐφάνετο Διδύμου. Ἀλλὰ Διδύμου μὲν τοῖς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἀρειανίζουσιν ἢ τοῦ Θεοῦ ἀντέταξε πρόνοιαν ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις πόλεσιν βασιλειῶν τε τὸν Καισαρέα καὶ Γρηγόριον τὸν Ναζιανζηνόν. *Hist. Eccl.* IV 25-26, PG 67, 528 B. — THÉODORET : Ἐν Ἐδέσσει μὲν Ἐβραίου ὁ θαυμάσιος, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ διέπερε Διδύμος, κατὰ τῶν ἀντιπάλων τῆς ἀληθείας δογμάτων συγγραφοῦντες. *Hist. Eccl.* IV 26, PG 82, 1189 C. — CASSIODORE : Eo siquidem tempore, virum alium fidelem produxit Deus, ut per eum fidei testimonium perhiberet, Didymum mirabilem virum, qui omni tunc doctrina florebat. *Hist. tripartita* VIII 8, PL 69, 1115 B.

2. « Habemus... librum magni Didymi de Spiritu Sancto... et vestri historici, videlicet Theodoretus et Socrates, immensam laudem de scientia sua dicunt » (*Concil. Florent.*, pars II, coll. 22).

perdu toutes ses œuvres. Et c'est tout juste si, de ce naufrage, quelques débris parviendront jusqu'à nous, ces fragments et ces textes incomplets que nous énumérons il y a un instant, restes d'une dizaine d'ouvrages, dérisoire butin d'une recherche patristique qui dure depuis plus de quatre siècles.

\* \*

**Toura.** Dans de pareilles conditions de survie, il était tout à fait inattendu que l'on pût trouver une bibliothèque didymienne qui restitue en abondance des textes que les siècles antiques s'étaient ingéniés à faire disparaître. C'est pourtant ce qui est arrivé à Toura.

Durant la guerre, au mois d'août 1941, des ouvriers égyptiens, déblayant une grotte sise à une douzaine de kilomètres au sud du Caire dans la falaise de Toura, dégagèrent un tas de papyrus qui contenait plusieurs ouvrages de Didyme. Les ouvriers n'en savaient rien, certes, et tout le monde comprendra qu'ils aient tenté de s'approprier des papyrus dont le prix représentait pour eux bien plus que les maigres piastres dont on rétribuait leur travail. C'est ce qui explique, malgré les efforts officiels entrepris pour regrouper les pièces, l'état de dispersion de certains de ces textes.

Disons, pour fixer les idées, qu'il y avait là un peu plus de cent cinquante cahiers défaits de huit codex (2 500 pages). Ils partirent dans toutes les directions, furent regroupés, autant que faire se put, au Musée Égyptien du Caire, et, quand le Musée n'y put plus rien, dans les collections de quelques particuliers<sup>1</sup>.

1. Le monde scientifique fut avisé de la découverte par une communication d'O. GUÉRAUD à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres au mois d'août 1946 (*Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1946, p. 367-369), reprise en article quelques mois plus tard : O. GUÉRAUD, *Note préliminaire sur les Papyrus d'Origène découverts à Toura*, dans *Revue d'Histoire des Religions*, 1946, p. 85-108. Le caractère et l'importance des textes ont été soulignés par H.-Ch. PUECH, *Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme décou-*

Si cette découverte faisait la part belle à Origène, puisqu'elle recérait, entre autres, le tout à fait inédit *Dialektos* dont la collection des « Sources Chrétiennes » vient de reprendre l'édition sous le n° 67, elle la faisait plus belle encore à Didyme, puisqu'elle mettait au jour en une fois une quantité de textes bien plus grande que tout ce que quinze siècles avaient pu jusqu'à présent nous transmettre. Le dépouillement de ces textes est en cours, mais on peut affirmer avec certitude que, en dehors du *Commentaire sur Zacharie*, qui va nous occuper, l'on a retrouvé le *Commentaire sur la Genèse* et le *Commentaire sur Job*. Quant au *Commentaire sur l'Ecclésiaste* et au *Commentaire sur les Psaumes 20 à 44*, qui sont aussi parmi les Papyrus de Toura, on attendra pour les attribuer à Didyme avec certitude que les travaux sur ces deux ouvrages soient plus avancés<sup>1</sup>.

verts à Toura, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1954, p. 293-329. Pour la part exacte faite à Didyme dans l'ensemble, on consultera L. ΔΟΥΤΡΕΛΛΟΥ, *Que savons-nous aujourd'hui des Papyrus de Toura ?* dans *RSR* 1955, p. 161-193.

1. Déjà plusieurs cahiers du Papyrus de l'*In Psalmos* ont fait l'objet de la Thèse de Doctorat en Théologie de A. Gesché, à Louvain. L'essentiel en a été présenté par A. Gesché dans un article important de la *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (vol. LIV, 1959, p. 387-425) : *L'âme humaine de Jésus dans la Christologie du IV<sup>e</sup> siècle. Le témoignage du Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura*. A. Gesché prévoit une publication plus importante dans la Collection des Thèses de Maîtrise en Théologie de l'Université Catholique de Louvain. — D'autre part, à Cologne, le cahier 8 du même Papyrus a fait l'objet d'une autre Thèse de Doctorat, soutenue par A. KEHL et destinée à paraître dans une des Collections de l'Université de Cologne. A. Kehl et A. Gesché tiennent tous deux pour l'authenticité didymienne de ce *Commentaire des Psaumes*. On lira avec intérêt, dans la publication de A. Kehl, la thèse ingénieuse qui attribue la rédaction du commentaire de Toura à un disciple de Didyme, ce qui permet d'expliquer à la fois les ressemblances et les différences entre cet ouvrage et le *Commentaire des Psaumes* transmis par les Chaînes. — Les *Sources Chrétiennes* envisagent pour une époque indéterminée, mais qu'elles ne voudraient pas trop éloignée, la publication d'ensemble de tous les Papyrus dispersés du *Commentaire des Psaumes* de Toura.

## DEUXIÈME PARTIE

### LE COMMENTAIRE SUR ZACHARIE

Sans doute, le Papyrus qui contient le *Commentaire sur Zacharie* ne porte aucune mention d'auteur, ni à la fin (il n'y a pas de colophon), ni en tête de l'ouvrage. Mais après avoir lu le texte à la lumière des renseignements que nous a transmis S. Jérôme et après l'avoir comparé au commentaire du même S. Jérôme sur Zacharie, il n'est pas possible d'élever le moindre doute. L'*In Zachariam* de Toura est bien celui de Didyme l'Aveugle. Tout ce que nous allons dire, au reste, le prouvera implicitement, et amplement.

#### I

#### Date et structure.

**Date.** L'*In Zachariam* est un des rares ouvrages de Didyme auquel nous puissions assigner une date assez précise. Nous savons qu'il n'était pas composé en 386, et qu'il l'était en 393. Nous pensons qu'il fut écrit en 387.

Lorsque S. Jérôme se fit le disciple de Didyme lors de son passage à Alexandrie à l'été de 386, il demanda au maître, qu'il estimait pour lors à l'égal des plus grands, de bien vouloir compléter pour lui ce qu'Origène avait entrepris et laissé inachevé, savoir le commentaire de Zacharie et celui d'Osée<sup>1</sup>. C'est l'époque où S. Jérôme,

1. Textes de S. Jérôme : « Didymus... plura opera... conscripsit... in Osee, ad me scribens, commentariorum libros tres, et in Zachariam, meo rogatu, libros quinque. » *De vir. ill.* 109, PL 23, 705 A. —

pressé par Paula et Eustochium, se décide à leur expliquer l'Écriture. Il a traduit nombre d'homélies d'Origène sur l'Ancien Testament. Il est en train de méditer son propre commentaire sur l'Ecclésiaste et il projette la série sur les prophètes, qu'il lui faudra trente ans pour achever. D'autre part, Didyme jouit d'une grande réputation d'exégète et c'est précisément pour des explications de l'Écriture que Jérôme est venu le consulter<sup>1</sup>. Il est naturel que Jérôme, qui collectionne les manuscrits en vue de ses propres travaux, demande à Didyme de bien vouloir composer pour lui deux commentaires qui seront dans la ligne de ce que Didyme a déjà fait et qui combleront le vide laissé par Origène.

Si nous savons donc bien le moment exact où le commentaire de Zacharie a été demandé, nous ne savons pas bien, par contre, le moment où il a été remis. Ce qui est sûr, c'est que S. Jérôme est en sa possession en 393, puisqu'il le mentionne dans le chapitre 109 de son *De viris illustribus*.

Mais on peut présumer que Didyme s'est mis à l'ouvrage peu après le départ de S. Jérôme. Sans être formel, S. Jérôme laisse entendre que l'exécution suivit la demande. L'expression, dans la Préface de son *Commentaire sur Osée*, enferme, en effet, dans un même mouvement de la phrase, le désir et son accomplissement, — *qui tres libros, me petente, dictavit*. S'il y eut un intervalle entre les deux, il ne dut pas être considérable.

« Cum essem Alexandriae, vidi Didymum... rogavi eum ut quod Origenes non fecerat, ipse compleret, et scriberet in Osee commentarios; qui tres libros, me petente, dictavit, quinque quoque alios in Zachariam. » *In Os. Praef.*, PL 25, 820 A. — « (In Zachariam) Didymus quinque explanationum libros, me rogante, dictavit, quos cum aliis tribus in Osee et mihi προσεφώνησεν. » *In Zach. Praef.*, PL 25, 1418 A. Sur Osée, Origène a écrit « parvum Libellum » et « volumen ἀλέφαλον καὶ ἀτέλεστον, quod et capite careat et fine. » *In Os. Praef.*, PL 25, 819 AB.

1. « Alexandriam perrexi ut viderem Didymum et ab eo in Scripturis omnibus quae habebam dubia sciscitare. » *In Epist. ad Ephes. Praef.*, PL 26, 440 B.

Prié, Didyme répondit, et les délais furent ceux que l'on est en droit d'attendre en pareil cas. Ailleurs, dans un autre témoignage qui date de la querelle avec Rufin et qui ne vise pas à exposer les faits en fonction des commentaires, S. Jérôme n'a pas séparé non plus l'époque de la rédaction de celle de la demande<sup>1</sup>.

L'on peut, par conséquent, tenir comme probable que Didyme se mit à l'ouvrage à l'automne de 386. Il commença vraisemblablement par Osée; c'est encore S. Jérôme qui le suggère en faisant plus volontiers passer Osée avant Zacharie.

Combien de temps fallut-il à Didyme pour composer ses commentaires? La réponse peut être fournie par des analogies prises chez S. Jérôme. Celui-ci, en effet, dicte son propre commentaire sur Zacharie en quelques jours et quelques nuits<sup>2</sup>, environ vingt-cinq, si nous calculons bien. En effet, si Jérôme arrive à dicter l'équivalent de quatre cent cinquante colonnes de Migne<sup>3</sup> pendant les deux ou trois mois que Sisinnius demeure à Bethléem à l'automne de 406, la moyenne journalière est de cinq colonnes et l'*In Zachariam* de Jérôme, qui s'étend sur cent vingt-cinq colonnes, demande vingt-cinq jours. Mais l'*In Zachariam* de Didyme, correspondant à deux cent quatre-vingt-cinq colonnes de Migne, demanderait à la vitesse de Jérôme, deux mois de dictée.

Il est sûr que Didyme, tout prolix qu'il soit, n'avait

1. « Magister meus et tuus eo tempore, quo tu ab eo ista (l'opuscule sur la mort des petits enfants) quaerebas, tres explanationum in Osee prophetam libros ad me, me rogante, dictavit. » *Adv. Ruf.* III 28, PL 23, 478 D.

2. « Sed velim nolim, saltem lucrativis per noctem horis atque furtivis dictare compellor. » Jérôme, *In Zach. Praef.*, PL 25, 1418 A. Cf. *id. livre III, prol.* 1497 C.

3. C'est-à-dire tout ce qu'emporte Sisinnius, savoir : *In Osee*, *In Joel*, *In Amos*, *In Zachariam*, *In Malachiam*, *Lettre XCIX* et *Contra Vigilantium*. Il arrive à S. Jérôme de dicter jusqu'à mille lignes par jour : « Per singulos dies usque ad numerum mille versuum pervenire. » *Comm. in Ephes.*, PL 26, 477 A. Le *Contra Vigilantium*, douze colonnes de Migne, fut dicté en une nuit, cf. PL 23, 352 B.

ni les raisons de précipitation, ni surtout la fougue de S. Jérôme. Et les nuits de Didyme, autant qu'on peut lire entre les lignes des textes, ne devaient pas se passer dans la fébrilité de celles de S. Jérôme. Si bien que le délai de composition que Didyme dut s'accorder pour répondre à la demande de S. Jérôme put être d'environ six mois. Après Osée, qui lui aura pris la fin de l'année 386, Didyme aura donc composé son *In Zachariam* durant la première partie de l'année 387. Et Jérôme l'aura reçu peu après.

Dans son commentaire, Didyme n'a pas une allusion qui nous permettrait de rapporter la composition aux circonstances que nous venons d'évoquer. Et s'il y eut jamais, au début de l'ouvrage, une dédicace qui désignât Jérôme comme le destinataire — « et mihi προσεφώνησεν » —, elle ne nous a pas été transmise.

En scrutant le texte de près, il nous a paru tout de même qu'une allusion, peut-être, était destinée à S. Jérôme.

On sait que S. Jérôme s'intéressa un moment à la toponymie de l'Écriture. Il voulait faire un relevé complet de ces noms de lieu, en y joignant les indications contemporaines qui permettraient de les retrouver *in situ*. Il avait, à cette fin, dans les premières années de son séjour à Bethléem, parcouru toute la Palestine avec des guides compétents — cum eruditissimis hebraeorum (*In lib. Paralip., Praef. PL 29, 401 A*). Dès avant la visite à Didyme, en manière de pèlerinage, mais poussé déjà par le désir de l'information, il avait accompli une première exploration. En définitive, au début de 389 ou à la fin de 388<sup>1</sup>, il se résolut à faire paraître le *Liber locorum* d'Eusèbe de Césarée, dont la traduction et quelques retouches tinrent lieu de l'ouvrage original qu'il avait voulu composer. Mais on peut alors penser que cette préoccupation de toponymie sacrée n'était pas inconnue de Didyme et que le sédentaire d'Alexan-

1. Cf. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie, son œuvre*, Paris, 1922, II, p. 27-28.

drie suivait avec intérêt les enquêtes du voyageur de Palestine.

Aussi, lorsque Didyme, à cette époque, rencontre, au cours du commentaire, en *Zach. 14,5*, le nom mal assuré d'Azaël, et lorsque, après avoir consulté l'exemplaire grec du *Liber locorum* d'Eusèbe<sup>1</sup>, il trouve que ce mot y figure sans explication, il songe tout naturellement à Jérôme, qui, sur place, là-bas, sera bien capable par ses recherches de situer ce lieu extraordinaire. Il lui en laisse donc le soin en une de ces phrases voilées où Jérôme, destinataire de l'ouvrage, n'aura pas de peine à se reconnaître sous l'observateur attentif des lieux de Palestine<sup>2</sup>. L'allusion est indirecte ; elle serait imperceptible à qui ne connaîtrait pas les circonstances que nous venons de rappeler ; mais elle est vraisemblable. S'il en était besoin, elle servirait à confirmer que la composition de l'*In Zachariam* eut bien lieu aux environs de cette année 387 que nous lui avons assignée tout à l'heure.

**Structure.** L'*In Zachariam*, comme S. Jérôme

l'a mentionné dans tous les textes où il en parle, est divisé en cinq livres. Cette division a été commandée par la quantité et non par la logique. Chaque fois que Didyme a estimé avoir assez dicté, il a, par une

1. Le Livre d'Eusèbe donnait en grec : Ἀσίλ : τῆς Ζαχαρίας μέντηα: EUSEBIUS, *Werke*, GCS III, p. 38 (Klostermann). Ce que S. Jérôme a traduit, sans y ajouter quoi que ce soit : « Asael : Huius meminit Zacharias propheta », *PL 23, 877 A*. Plus tard, S. Jérôme se préoccupera du problème : dans son *In Zachariam*, *PL 25, 1525 A*, il en fait une faute qui remonte aux LXX, lesquels ont gardé l'expression hébraïque *Azaël*, au lieu de traduire par « proximum » (endroit tout proche), comme a fait Théodotion.

2. V 67 : « Quant à savoir si cet Azaël est un nom de lieu, que celui qui a observé avec soin (περιαθρήσας) les lieux de la Judée le fasse connaître, quand il aura trouvé ce qui semble exact. » — C'est à cet endroit qu'un ironiste a écrit en marge : « Hardis Alexandrins » (cf. *infra*, p. 179). Voulait-il dire que le problème compliqué de ce recensement était à la mesure du courage des Alexandrins... qui le laissaient faire par un autre ?

formule conventionnelle, arrêté le livre en cours et passé au suivant. Il se peut que le signal de l'arrêt ait été suggéré par le scribe, indiquant que la fin du rouleau ou de la quantité préparée de papyrus était proche. Les livres ne sont pas tout à fait égaux : ils ont, dans l'ordre, 93, 88, 93, 82 et 74 pages (de papyrus). Dans le langage de Didyme, ils sont appelés indifféremment *τόμος* ou *λόγος* (I 416 ; II 372 ; III 325 ; IV 314).

L'arrêt du premier livre, toutefois, correspond à une division logique, celle de la fin des visions du prophète au chap. VI, v. 8. C'était là, du reste, que s'était arrêté Origène dans son commentaire. Mais la fin des autres livres survient à des endroits tout à fait arbitraires : les coupes *Zach.* 8,15, *Zach.* 10,12 et *Zach.* 13,7 ne correspondent pas à un arrêt dans le texte du prophète.

Pas plus que les livres, les sections ne correspondent à des préoccupations logiques. C'est à son gré que Didyme a taillé les péricopes. Il a établi d'ordinaire des lemmes de la longueur d'un ou deux versets à la fois<sup>1</sup>.

Aussi avons-nous un ouvrage dont la structure, si l'on peut avancer ce mot ici, apparaît comme suit :

Livre I	Prologue	38 sections ( <i>Zach.</i> 1,1 à 6,8)	Explicit
Livre II		15 sections ( <i>Zach.</i> 6,9 à 8,15)	Explicit
Livre III	Prologue	18 sections ( <i>Zach.</i> 8,16 à 10,12)	Explicit
Livre IV	Prologue	24 sections ( <i>Zach.</i> 11,1 à 13,7)	Explicit
Livre V		15 sections ( <i>Zach.</i> 13,8 à 14,21)	Explicit
Total :		140 sections (209 versets actuels).	

Cette structure n'a rien de remarquable ; elle permet simplement de faire ressortir un point de ressemblance entre l'*In Zachariam* de S. Jérôme et celui de Didyme. L'ouvrage de Jérôme se présente ainsi :

Livre I	Prologue	26 sections ( <i>Zach.</i> 1,1 à 6,8)
Livre II	Prologue	29 sections ( <i>Zach.</i> 6,9 à 10,12)
Livre III	Prologue	36 sections ( <i>Zach.</i> 11,1 à 14,21)
Total		91 sections

1. Il convient de rappeler que ce n'est qu'au <sup>xiii</sup>e siècle qu'apparaissent, dans la Bible, les chapitres, et au <sup>xvi</sup>e les versets.

c'est-à-dire que, diminué de plus de moitié, contracté dans ses sections (91 au lieu de 110), l'*In Zachariam* de Jérôme conserve encore quelque chose de la structure de celui de Didyme, puisque les livres se correspondent exactement :

I à I	( <i>Zach.</i> 1,1 à 6,8)
II à II et III	( <i>Zach.</i> 6,9 à 10,12)
III à IV et V	( <i>Zach.</i> 11,1 à 14,21)

Bon gré mal gré, S. Jérôme (dont le titre, s'il est de lui, n'annonce que *deux* livres), a été influencé dans sa propre division par celle de Didyme.

Quant à nous, bien sûr, nous avons gardé la division en livres de Didyme. Mais nous n'avons pas cru devoir numéroter les sections. Cela eût entraîné un système de références à trois chiffres, beaucoup trop lourd. Il nous a paru plus simple de numéroter, à la suite, de petites unités à l'intérieur de chaque livre. Les unités ainsi constituées correspondent d'ordinaire aux paragraphes, ou, si ceux-ci sont trop longs, à des fractions de paragraphes<sup>1</sup>. Le système de référence en est allégé, sans que l'on puisse regretter la mise à l'écart des sections anciennes. Celles-ci, nous l'avons vu, ne correspondent à rien d'organique dans le livre scripturaire de Zacharie : on peut les ignorer sans inconvénient. Au reste, le titre courant permettra toujours de retrouver à volonté chapitre et verset de Zacharie.

En marge, nous avons numéroté de nous-même à la suite les pages du Papyrus, mais nous avons gardé, pour qu'on puisse se reporter aux originaux, la division toute matérielle des cahiers et de leurs pages, qu'ils portent dans les collections. Le chiffre romain indique le cahier (quaternion) dont le numéro se trouve effectivement inscrit sur le Papyrus, et le chiffre arabe indique la page (qui n'est jamais inscrite sur le Papyrus). Il n'a pas paru nécessaire d'indiquer les lignes du Papyrus : pour les besoins textuels, la numérotation des lignes

1. Sur les paragraphes dans le Papyrus, voir *infra*, p. 155.

de notre édition suffira ; pour les cas, beaucoup plus rares, de recours au Papyrus, il sera facile de retrouver le passage par approximation.

## II

## Devanciers.

Par Didyme lui-même, nous savons qu'il a eu des devanciers. Non point qu'il signale des commentaires entiers, mais, en plus d'un endroit, il fait appel à ceux qui ont commenté tel ou tel texte avant lui (I 286, 338 ; III 305 ; IV 39, 127 ; V 133). Ces renvois ne nous éclairent à peu près sur rien, mais ils nous prouvent, sinon que Didyme prit soin de consulter ses devanciers avant d'écrire son commentaire, du moins qu'il en connaissait quelques-uns et qu'il y avait des exégèses dont il devait tenir compte, même si elles ne portaient pas directement sur Zacharie.

Pour nous, les commentaires anciens sur Zacharie qui précèdent celui de Didyme ne sont pas nombreux. Dans la préface du sien, S. Jérôme cite ceux d'Hippolyte et d'Origène, qu'il avait entre les mains. Nous connaissons en outre ceux de S. Éphrem et de Théodore de Mopsueste, qui furent des contemporains de Didyme.

**Hippolyte.** Rien n'empêche que Didyme ait lu le commentaire d'Hippolyte ; mais il faudrait déterminer la mesure exacte du prestige dont les œuvres d'Hippolyte jouissaient pour lors à Alexandrie. On comprend que Jérôme, qui avait séjourné à Rome, en ait rapporté ou fait venir le livre d'Hippolyte. On comprendrait de même que Didyme, qui avait à sa portée les œuvres d'Origène dont la pensée lui était bien plus familière et dont Alexandrie s'honorait, ne se soit pas mis en peine de chercher le livre du Romain. Quoi qu'il en soit, rien ne nous reste du commentaire d'Hippolyte. Ce qui pourrait nous faire connaître cer-

taines des interprétations qu'il contenait serait seulement le commentaire de S. Jérôme, composé, selon son aveu<sup>1</sup>, à l'aide de celui d'Hippolyte, non sans recours à Origène et à Didyme, mais il faudrait démêler la part d'Hippolyte au milieu de celle des autres. Travail sans issue, car la comparaison des deux commentaires de Didyme et de Jérôme montre que celui-ci composait librement son texte en mélangeant continuellement ce qu'il devait à ses sources et ce qu'il ne devait qu'à lui-même.

Didyme, il est vrai, a rencontré des textes qu'Hippolyte a commentés ailleurs. Leurs exégèses peuvent alors se ressembler sur des détails<sup>2</sup>, mais, dans l'ensemble, Didyme ne doit rien à Hippolyte. On ne peut s'empêcher de penser qu'il aurait pris plaisir à lire cette amusante subtilité d'Hippolyte que les savons du bain de Suzanne représentent les commandements de Dieu<sup>3</sup>, mais on est obligé de reconnaître que si Suzanne représente l'Église pour Hippolyte, elle reste dans l'*In Zachariam* de Didyme la simple femme que poursuivent de honteux vieillards (I 360 ; V 5, 206). Rendons hommage, pour une fois, au littéralisme de l'interprétation didymienne.

**Origène.** L'influence d'Origène sur Didyme est plus certaine. La pensée allégorique de Didyme est nourrie de celle d'Origène. Il ne faut pas avoir lu beaucoup des deux pour s'en apercevoir. Didyme emprunte à Origène non seulement son attirail allégorique, mais ses expressions, ses transitions, et jusqu'à ses procédés pédagogiques<sup>4</sup>. Il connaissait certainement l'*In Zachariam* d'Origène. Quant à déter-

1. *In Zach. Praef.*, PL 25, 1418 A.

2. Ainsi la fosse aux lions de Daniel représente l'enfer : HIPPOLYTE, *In Dan.* III 31, SC 14, p. 259 ; DIDYME, III 163.

3. *In Dan.* I 16, SC 14, p. 101.

4. Par exemple, laisser le soin aux auditeurs de chercher les textes dans l'Écriture pour ne pas allonger le commentaire. Cf. ORIGÈNE, *In Joh.* VI 4, GCS IV, p. 111, 18 ; *In Matth.* XIV 12, GCS X, p. 505, 27 ; XVI 14, p. 521, 22. — DIDYME, *In Zach.* I 27,

miner ce qu'il lui doit précisément, c'est une autre affaire. Origène, en effet, n'avait commenté que les six premiers chapitres de Zacharie, et ils sont perdus. On verra tout à l'heure, à propos de Théodore de Mopsueste, comment on peut cependant déceler, grâce à lui, quelques traces du commentaire d'Origène dans celui de Didyme. Il nous reste, d'autre part, dans les écrits d'Origène, plus d'un passage où le grand alexandrin a incidemment commenté des paroles de Zacharie. Il apparaît ainsi que plusieurs des exégèses de Didyme sont conformes à celles d'Origène<sup>1</sup>. Parfois cependant Didyme se met en contradiction avec son devancier<sup>2</sup>. Il n'accepte donc pas purement et simplement l'autorité du maître ; il tient à garder son indépendance. Si le milieu ecclésiastique et anachorétique d'Alexandrie est dominé par l'influence grandissante d'Origène, comme il apparaîtra bientôt dans les disputes locales qui surgiront entre Théophile et ses moines, Didyme prétend du moins y échapper en partie et faire œuvre originale en repensant personnellement les données traditionnelles. Ainsi peut-il se rencontrer avec Origène, mais aussi s'en écarter. Si, au cours de l'*In Zachariam*, il renvoie à divers exégètes, comme nous avons dit plus haut, et si ceux-ci sont invoqués comme garants, il faut voir là le souci de Didyme de ne pas marcher dans le sillage d'un seul et de faire appel à une large tradition.

303 ; II 185 ; III 184 ; IV 15. — Comme Didyme est véritablement « imprégné » d'Origène, nous renonçons à relever, dans les notes du texte, les détails innombrables par lesquels on rapprocherait les deux auteurs.

1. Les deux oliviers : ORIGÈNE, *Com. in Cant.* III, GCS VIII, p. 174, 20 (PG 13, 146 D) ; DIDYME, I 286. — Le poulain de l'ânesse : ORIGÈNE, *Hom. in Jesu Nave* XV 3, GCS VII, p. 384, 8 et *In Joh.* X 29, GCS IV, p. 202 ; DIDYME, III 145 ; V 149-150. — Les chars d'Éphraïm : ORIGÈNE, *Ser. in Matth.* 27, GCS XI, p. 47, 4 ; DIDYME, III 147. — Le plomb, l'iniquité : ORIGÈNE, *Hom. in Is.* VI 6, GCS VIII, p. 277, 9 ; DIDYME, I 374 ; II 188.

2. La montagne qui est le diable : ORIGÈNE, *Fragm. in Jer.* 41, GCS III, p. 219 ; qui est le Sauveur : DIDYME, I 302.

Louable souci, mais qui, sur le plan des applications allégoriques, peut tourner à un insipide pluralisme d'opinions, dont Didyme ne sut pas toujours se garder.

**Éphrem.** Quant au commentaire de S. Éphrem, antérieur d'une quinzaine d'années, il est très douteux que Didyme l'ait connu, pour la bonne raison qu'il ne savait pas le syriaque. Il est vrai que la littérature éphraïmite trouva rapidement des traducteurs grecs ; mais si le commentaire d'Éphrem sur Zacharie ne nous est parvenu, dans les temps modernes, qu'en syriaque, il y a bien des chances pour qu'il n'ait pas été introduit en grec à Alexandrie en 387<sup>1</sup>. S. Jérôme ne semble pas non plus l'avoir connu ; il n'en parle pas dans la préface de son *In Zachariam*.

À travers la traduction latine qui en a été faite au xviii<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, le commentaire d'Éphrem nous apparaît bien différent de celui de Didyme. Éphrem n'est pas avide d'allégories comme Didyme. À l'instar de tous ses contemporains, hormis Théodore de Mopsueste que nous allons rencontrer tout à l'heure, il allégorise, certes. Mais il ne se perd pas dans l'allégorie. Il va droit à Jésus-Christ dans ses figures, et laisse tomber tout le reste qui ne l'intéresse pas. Et le Christ qu'il évoque n'est pas entouré des subtilités où l'interprétation de Didyme semble noyer ses traits, mais c'est le personnage aux paroles nettes et aux desseins arrêtés qui ressort de l'Évangile, celui qui cherche la brebis perdue, qui fonde l'Église et qui meurt sur la Croix en répandant

1. Sur les versions anciennes des œuvres de S. Éphrem, cf. le récent article (1959) de M<sup>me</sup> D. HEMMERDINGER-ILIADOU, *Ephrem (les Versions)*, dans *DS* IV, 800-819.

2. Deuxième volume de la série syriaque-latine de la grande édition d'ASSEMANI : S. P. N. EPHRAEM, *Syri, Opera omnia quae exstant graece, syriace, latine, in sex tomos distributa. Tomus secundus syriace et latine, Romae*, 1740. La traduction latine a été faite par le Père Pierre Moubarak, s. j., qui a traduit son nom dans le titre, comme il se devait, en *Petrus Benedictus*. Elle est, dit-on, assez large. — Le commentaire sur Zacharie occupe les pages 285 à 311.

son sang pour les hommes <sup>1</sup>. Éphrem est net et direct. Son commentaire, beaucoup plus court que celui de Didyme (26 colonnes contre 285), se développe à certains endroits comme de simples scolies <sup>2</sup>. Mais, à travers ces notations sobres et organisées, les deux interprétations, la littérale d'abord et l'allégorique ensuite, se déroulent avec une précision et une fermeté que nous ne trouverons jamais chez Didyme. Éphrem n'encombre pas son texte de citations scripturaires ; il n'a pas le souci d'affirmer la doctrine ou de redresser l'erreur. Il est tout entier et uniquement à son rôle d'expliquer un texte. Ici, pourrait-on dire avec un certain renversement des idées établies, le technicien précis de l'allégorie, c'est Éphrem, tandis que le poète, nous voulons dire celui qui joue de l'allégorie en liberté et avec les fioritures les plus déliées, c'est Didyme.

Qu'après cela, il y ait des rencontres d'idées ou d'images entre les deux auteurs, est sans conséquence pour le point de vue qui nous occupe. Didyme a fort bien pu ignorer Éphrem, sans que cela empêche leur pensée, nourrie à l'Écriture et à la tradition de l'Église, d'avoir les mêmes intuitions et de faire les mêmes remarques <sup>3</sup>.

Si Théodore de Mopsueste et Didyme  
 Théodore de Mopsueste. avaient pu confronter leur *In Zachariam*, ils n'en auraient retiré l'un et l'autre que de l'irritation. L'historicisme vétéro-testa-

1. Insistance sur la croix, le sang, le côté ouvert (285 E, 288 E, 303 B, F, 306 A, 307 A). Pour Éphrem, le fameux chandelier de *Zach.* 4,2, représente la croix : « Idem candelabrum tyrum sanctae crucis nobis describit ; lanx vero ejus capiti inserta Ecclesia est » (288 E). Aucun des autres commentaires n'aura cette interprétation.

2. P. ex. début du chap. IX.

3. Sur la place de droite occupée par Satan : ÉPHREM, 285 B ; DIDYME, I 188. — Sur le tison et sa signification : ÉPHREM, 285 C ; DIDYME, I 206. — Sur le sens de Jésus, fils de Josédék : ÉPHREM, 285 DEF ; DIDYME, I 214-221. — Sur le sens de Zorobabel : ÉPHREM, 289 E ; DIDYME, I 311, etc... Mais la confrontation des passages montrera bien, sous la similitude des interprétations, la différence des interprètes.

mentaire agressif de Théodore eût décontenancé Didyme, dont l'allégorisme naïf eût provoqué une de ces remarques péremptoires dont Théodore avait le secret. A lire Théodore, on pourrait se demander si telle ou telle insinuation n'est pas faite pour Didyme. Mais il est probable, on va mieux le mesurer tout de suite, qu'elle vise Origène, bien connu de Théodore et, sans conteste, son devancier. Car, si nous en croyons la chronologie critique du P. J. M. Vosté <sup>1</sup>, l'*In Zachariam* de Théodore fut écrit vers 380, de toute manière avant 383, c'est-à-dire cinq ou six ans avant celui de Didyme. Didyme ne peut donc être l'objet des attaques de Théodore ; mais à l'inverse, au cours de ses lectures préparatoires, il aurait fort bien pu rencontrer le commentaire de son rival. Didyme, nous l'avons dit, est sobre de réflexions sur ses devanciers : nous ne pourrions probablement jamais démontrer qu'il n'a pas lu Théodore.

Quoi qu'il en soit, l'Antiochien, parfois, nous aide à déterminer les sources de l'Alexandrin. A propos de *Zach.* 1,9, il fait cette réflexion : « Comment peut-on en arriver à cette folie insensée de dire que le Fils est Ange et Seigneur à la fois ? » (PG 66,505 C). Cela vise précisément le n° 35 de notre livre I, où Didyme écrit : « L'ange qui parle en lui, c'est ou bien l'ange préposé à la prophétie, ou bien, suivant une autre explication, le Sauveur lui-même. » *L'autre explication* — cela, maintenant, nous paraît clair — ne peut être que celle d'Origène. A propos du cheval roux, Théodore de Mopsueste écrit : « Il est absolument faux et complètement absurde et même impie de dire, comme certains, que le prophète a vu là le Fils de Dieu » (PG 66,501 C) ; en I 21, 22, 27, Didyme se range plus ou moins parmi ceux-là ; mais si la chronologie du P. Vosté est juste, ce n'est pas Didyme qui peut être condamné, ce ne peut être que ceux qui lui ont fourni l'idée, et l'on pense tout naturellement à Origène. A propos de Zorobabel, Théodore dit encore

1. J. M. Vosté, *La chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste*, dans *Revue Biblique*, 1925, p. 54-81.

qu'il est « de la dernière folie » (555 D) de partager entre lui et le Christ les intentions de la prophétie. Didyme, évidemment, n'a pas manqué de le faire (I 301), encore que son Zorobabel tienne plus qu'un autre le rôle historique que l'Écriture lui a assigné. Mais, avant Didyme, nous ne mettons pas en doute qu'Origène l'avait déjà fait...

On remarquera que ces incriminations de Théodore de Mopsueste contre les anonymes qui déraisonnent au point de voir le Christ annoncé dans chaque figure de l'Ancien Testament ne vont pas au-delà des textes inclus dans les visions de Zacharie, pas au-delà du chapitre VI. En se rappelant qu'Origène, non plus, n'a pas commenté Zacharie au-delà du chapitre VI, on pense tout naturellement que c'est lui, plutôt que les autres, que visent les remarques de Théodore<sup>1</sup>.

Quant à Didyme, c'est dans la mesure où il suit Origène qu'il est atteint. Le ricochet des sarcasmes de Théodore vient, par anticipation, jusqu'à lui à travers Origène et l'École d'Alexandrie, mais ne le touche pas, car s'il lui est difficile d'ignorer d'une manière générale les courants qui viennent d'Antioche, il est décidé, en vertu de son milieu et de sa formation, à ne pas en tenir compte.

### III

#### Successeurs orientaux.

Didyme appartient à la grande époque des commentateurs. Après lui, il faudra peu de temps, tout au plus un demi-siècle, pour en arriver à la triste nécessité des

1. Déjà le Cardinal Mai, qui édita le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Petits Prophètes, avait pensé trouver en Origène « l'adversaire qui déraisonnait » (PG 66, 501, note 60). Mais il lui associait Jérôme, Hippolyte et Didyme, en vertu des déclarations de Jérôme dans la Préface de son *In Zachariam*. Didyme et Jérôme semblant hors de cause d'après la chronologie du P. Vosté, il ne reste plus probablement, sur les rangs, qu'Origène.

Chaînes. D'ici là, S. Cyrille d'Alexandrie et Théodoret auront encore commenté Zacharie.

#### S. Cyrille d'Alexandrie.

Quelle qu'en soit la date, qui ne saurait être tardive, le commentaire de S. Cyrille est postérieur à celui de Didyme. Mais S. Cyrille ne dit pas où il puise ses idées. Puise-t-il même chez les autres ? On en douterait. Une seule fois, passe, dans ses explications, l'allusion à quelques-uns (οἱ μ.έν) dont l'interprétation n'est pas la sienne (PG 62, 29 B). Il ne s'agit certainement pas, alors, de Didyme, car ce qui est en question, c'est l'application littérale des quatre cornes à quatre grands empires, application que Didyme a soigneusement évitée (cf. I 81-86, 98-100). Hormis des rencontres d'idées qui s'expliquent par la fréquentation d'un même milieu et la formation dans une même cité, aucune ressemblance entre les deux commentaires. Nous ne dirons pas que Cyrille a suivi Didyme parce qu'il reconnaît le caractère répugnant de la huppe (Cyr. 85 C ; Did. I 390), parce qu'il décrit la grenade par son écorce et la rougeur de ses grains (Cyr. 225 A ; Did. IV 262), parce qu'il cite Josèphe à propos de la prise de Jérusalem (Cyr. 225 B ; Did. V 29), parce qu'il relève la différence d'une citation de l'Évangile avec le texte des Septante (Cyr. 224 A ; Did. IV 254), parce qu'il interprète la fosse sans eau comme l'enfer (Cyr. 149 C ; Did. III 163), parce qu'il utilise deux ou trois fois les mêmes étymologies (Juda : Cyr. 40 D ; Did. passim, v. g. I 52. — Josédek : Cyr. 96 C ; Did. II 27. — Jésus : Cyr. 96 C ; Did. II 14), parce qu'il applique l'allégorie des animaux et des arbres aux hommes (chevaux, mulets, chameaux, ânes : Cyr. 265 A ; Did. IV 5-6. — arbres, cèdres : Cyr. 177 B ; Did. IV 20), parce que l'ânon monté par le Sauveur représente les Gentils jusque là insoumis (Cyr. 145 C ; Did. III 145), parce que les vêtements sales du grand prêtre Jésus représentent les fautes de l'humanité (Cyr. 45 B ; Did. I 214) ou que le même Jésus, fils de Josédek, représente Jésus, le Sauveur (Cyr. 47 B ; Did. I 214). C'est le fonds

commun de l'exégèse alexandrine, ou de l'exégèse ecclésiastique tout court, et l'on ne peut en tirer argument pour la dépendance de l'un vis-à-vis de l'autre. Au contraire, l'œuvre de S. Cyrille manifeste la plus grande dissemblance vis-à-vis de celle de Didyme. Cyrille semble ignorer entièrement son devancier. Il a marqué de sa forte personnalité et la manière de son commentaire et les interprétations qu'il contient. Moins sobre que S. Éphrem, il utilise pourtant, comme lui, une typologie plus stricte pour marquer les rapports de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il est plus théologien que mystique, et plus exégète qu'allégoriste. Il a infiniment plus que Didyme le souci d'expliquer la lettre, de la rendre cohérente, de l'éclairer par son contexte historique et il le dit (60 A). Sa paraphrase littérale est appliquée et ne se laisse pas contaminer par l'allégorie. L'allégorie vient cependant à sa place, mais, plutôt que de se perdre dans la subtilité et dans l'étalement des textes scripturaires, elle reste en contact avec le texte à étudier et débouche dans de sobres applications morales. Cyrille a un certain sens de l'actualité et de l'anecdote, que Didyme n'a pas. Il cite, par exemple, l'épithaphe des guerriers morts à Issus (92 A), et rappelle que Constantin fit graver la croix jusque sur le mors de ses chevaux (272 A ; cf. tradition semblable chez S. Jérôme, *In Zach.*, PL 25,1540 A) ; rien de tel chez Didyme. Et sur le chapitre des interprétations, que de différences ! Ne mentionnons que l'explication des nombres, au sujet desquels Cyrille ne se laisse jamais aller aux considérations mystiques, tandis que Didyme n'y manque pas. Et, pour revenir sur un passage qui nous a déjà retenus<sup>1</sup>, signalons que Cyrille ne craint pas d'affirmer d'après des on-dit qu'Azaël est un village situé en un endroit écarté du mont des Oliviers (245 C), ce qui contraste avec le prudent aveu d'ignorance de son devancier (V 67).

En bref, pas plus que les deux hommes, les deux commentaires ne se ressemblent. Il semble que l'évêque

1. Cf. *supra*, p. 27.

Cyrille ait systématiquement voulu ignorer l'anachorète aveugle. En tout cas, s'il a connu son commentaire, il n'en laisse rien paraître. La gloire, l'humble gloire de Didyme, aurait-elle alors offusqué la gloire montante et moins assurée du jeune patriarche d'Alexandrie ?

**Théodoret.** *L'In Zachariam* de Théodoret est le dernier des commentaires en grec dont nous puissions faire état. Il date, autant qu'on peut le dire, du second quart du ve siècle. Avec celui de Cyrille, il fut abondamment recopié dans les Chaînes, tandis que celui de Didyme n'y eut jamais aucune mention. Cyrille et Théodoret doivent, pensons-nous, cette place privilégiée dans les Chaînes au fait d'avoir commenté systématiquement les XII Petits Prophètes. Quant à Didyme, ses commentaires sur les prophètes ne durent pas être réunis en collection : celle-ci eût été à la fois trop longue et trop incomplète. Les caténistes réservaient leur faveur aux ouvrages complets et commodes à trouver comme à manier.

Quoi qu'il en soit, dès que l'on commence la lecture de Théodoret, des ressemblances significatives suggèrent qu'il a consulté Didyme<sup>1</sup>. Ce qui n'empêche pas que Théodoret, comme nous le savons, s'inspire volontiers de Théodore de Mopsueste et que l'ensemble de son commentaire, du moins ce qui en reste, n'abandonne pas la tendance à l'explication littérale et historique du maître d'Antioche. Mais il n'en avait pas l'obstination et il a su tempérer son littéralisme par une typologie rare, prudente et finalement conforme à celle des Alexandrins quand elle n'est pas excessive. Cependant, Didyme l'a peu inspiré. Il lui a donné d'abord, ô paradoxe, un détail d'explication littérale, qu'aucun autre de nos commentateurs n'avait imaginé et que S. Jérôme n'a

1. Sur l'étendue des lectures de Théodoret, on consultera avec profit P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, Bloud et Gay, 1958, p. 291-316. Mais ce que le P. Canivet a fait pour la culture profane de Théodoret reste à faire pour sa culture ecclésiastique.

pas reproduit, celui qui justifie la mention des parents de Zacharie par la confusion possible avec un homonyme (*Théod.*, PG 81, 1876 C ; *Did.* I 5-6). Puis, l'on trouve un même souci d'expliquer que l'ange parle dans le prophète (*Théod.* 1884 A ; *Did.* I 35-37, 113). L'interprétation des quatre cornes, comme des puissances invisibles suscitées par Dieu pour châtier ceux qui ont fait du mal à Israël, n'est pas sans analogies chez l'un et l'autre (*Théod.* 1885 A ; *Did.* I 92, 96). Les nuages représentent les prophètes (*Théod.* 1892 A ; *Did.* I 173). Le tison retiré du feu représente le peuple retiré de la captivité et en portant encore les stigmates (*Théod.* 1892 D ; *Did.* I 206). La « tératoscopie » de Théodoret et celle de Didyme se ressemblent un peu (*Théod.* 1893 C ; *Did.* I 247-248). Le rappel que la pierre dans la Sainte Écriture est souvent le type du Christ (*Théod.* 1896 A ; *Did.* I 301, 309) est aussitôt suivi de la mention de la pierre de Daniel (*Théod.* 1896 B ; *Did.* I 309-310)<sup>1</sup>. Tous ces rapprochements qui se suivent dans les premières pages ne forment que de légers indices, mais à qui vient de pratiquer ces commentaires l'un après l'autre, il fait peu de doute que Théodoret a transporté quelque chose de sa lecture de Didyme au début de son commentaire. Dans la suite, le commentaire de Théodoret n'a plus l'ampleur voulue pour permettre des rapprochements utiles ; il se réduit souvent à une très courte paraphrase ; on ne peut plus le comparer avec Didyme. On retrouvera toutefois la grenade aux grains unis et bien rangés, symbole de charité (1945 B). Quant à la huppe, ce n'est pas pour Théodoret un animal répugnant, mais un oiseau rapide (1904 B). Ici, la divergence est certaine.

\*  
\* \*

Au terme de cette enquête sur les commentaires orientaux de Zacharie, il nous apparaît que Didyme a

1. Les nuages, le tison, la pierre... sont de moindre poids pour notre argumentation, car, aussi bien, on les trouve ailleurs avec des nuances propres.

surtout été influencé par Origène, et qu'il a, à son tour, suggéré certaines explications à Théodoret. Nous avons laissé de côté S. Jérôme et sa postérité latine, car son cas n'est pas le même et sera mieux étudié à la fin de cette introduction, quand nous serons familiarisés avec la méthode et la pensée de Didyme. Les emprunts et les ressemblances mettront alors le sceau à l'authenticité didymienne de l'*In Zachariam*.

Mais parmi tous les commentaires que nous venons de passer en revue, celui de notre auteur a droit à une place spéciale. Car son texte dépasse de beaucoup en variété et en richesse le texte restreint et dépouillé des autres. Les autres commentateurs ont peut-être mieux rempli leur rôle d'exégète ; ils ont peut-être été plus fidèles à l'Écriture et à sa stricte interprétation. Mais aucun n'a utilisé les ressources de l'érudition humaine et ne les a déployées dans d'intéressantes digressions comme a fait Didyme. Son texte, à lui, n'apporte peut-être pas de lumières sur Zacharie, mais il fournit à notre curiosité théologique, spirituelle, historique, scientifique toutes sortes d'aperçus, dont la suite de cette introduction va essayer de donner une idée.

#### IV

#### Conditions de la composition.

**Un commentaire.** Celui qui expliquait l'Écriture, à Alexandrie, au IV<sup>e</sup> siècle, pouvait le faire de trois façons : par homélies, par scolies, par commentaire. S'il n'avait pas inauguré ces trois manières, Origène en avait du moins fourni, presque aux origines, des modèles assez nombreux et assez achevés pour que le genre s'en imposât à l'imitation de ses successeurs. Pour ce qui est des homélies, Didyme, n'étant pas prêtre, ne pouvait pas en prononcer. Quant aux scolies, nous ne savons pas s'il s'est donné l'occasion d'en écrire ; mais ces courtes notes sur un texte en passant,

par leur brièveté même et par leur précision, ne semblent pas avoir été dans son caractère. Il lui restait donc le genre du commentaire, qui se déroulait en des explications détaillées. Ce genre lui convenait parfaitement. Le commentaire, en effet, dans sa trame continue permet les longs discours, les preuves amplement développées, les textes scripturaires abondamment cités. Il tolère toute sorte de digressions, et la variété des problèmes qu'il envisage donne lieu à la manifestation du savoir. Didyme, qui avait accumulé dans sa mémoire toutes les connaissances de son époque, pouvait donc y utiliser librement son érudition. Il ne s'y sentait gêné par aucune règle très fixe, en tout cas pas par celle de la brièveté<sup>1</sup>. La composition d'un commentaire n'entraînait pas à l'avance l'organisation d'un plan, ne requérait pas la même subtilité ni la même vivacité d'esprit que pour argumenter contre un adversaire, n'obligeait pas à faire appel à la persuasion de l'éloquence, comme pour l'homélie. Didyme pouvait s'y livrer, en toute tranquillité, dans sa cellule ou en présence de ses auditeurs. Ce genre de travail qui demandait avant tout la connaissance de l'Écriture et qui consistait, pour les esprits de moyenne envergure, à débiller et à confronter avec plus ou moins d'à-propos au sujet d'une parole de Dieu textes et notions diverses dans une orientation doctrinale et mystique, ce genre de travail convenait admirablement à notre aveugle, érudit de longue date, qu'une mémoire bien organisée servait infailliblement. Il ne lui interdisait pas, d'autre part, de brefs encouragements directs à l'auditoire, courtes prières ou exhortations,

1. Didyme évoque bien quelquefois la nécessité d'être bref, mais c'est justement lorsqu'il arrive au bout de ses idées, à la fin d'une section (II 278 ; V 140), ou bien lorsqu'il se rend compte, au retour de certaines explications et à l'entrée de longues énumérations, qu'il a besoin de se limiter lui-même s'il veut que « cet ouvrage, qui est un commentaire, ne s'étende pas d'une manière démesurée » (II 185 ; cf. aussi I 30, 303 ; IV 15) — ou « ne se répète pas » (I 406 ; II 190 ; IV 177, 199 ; V 101) — ou « ne traîne pas en longueur » (IV 114).

dont il ne fallait pas abuser pour que le commentaire gardât son allure d'ouvrage scientifique, mais qui laissaient entendre l'appel discret de l'apôtre après les explications obligées du savant.

Un auditoire ? Nous venons de parler d'un auditoire. Il semble difficile de ne pas l'envisager présent à la composition du commentaire, ou du moins à certaines parties. Car comment expliquer, sans cela, les exhortations, auxquelles nous faisons allusion, qui sont à la première personne du pluriel ? A la fin des sections, plusieurs fois (mais rarement si l'on prend le nombre total des sections : 16 sur 110), Didyme, associant à lui-même ses auditeurs, souhaite qu'ils mettent en pratique les conseils qu'il vient de dégager du texte sacré : « Puisse Dieu nous donner, à nous aussi... » (I 54, 261 ; III 197, 214), « Puisse Dieu nous donner, à nous aussi... » (I 195), « Si nous voulons que Dieu soit propice... ayez donc invinciblement confiance » (II 371), « Nous devons, nous aussi, nous efforcer... » (III 259 ; V 49), etc. Tous ces textes semblent bien supposer la présence de ceux à qui ils s'adressent. Ce ne sont pas façons de dire. Il faut les distinguer des tournures de style où Didyme, en écrivain qui tient à éviter le « je »<sup>1</sup>, emploie la première personne du pluriel : « Arrêtons-nous là » (II 372). Ces souhaits, quelque stéréotypés qu'ils soient, qui s'expriment à la fin d'une section, comme aussi et surtout la demande précise du prologue — nous commenterons « avec le secours de vos prières » (I 1) — donnent l'impression d'un auditoire réel. Ce commentaire serait donc, en définitive, le cours du professeur Didyme.

Cependant, on a peine à croire que l'auditoire ait assisté à l'élaboration complète du commentaire : durée

1. Il est extrêmement rare que Didyme se mette en avant à la première personne. Des passages comme les suivants n'en sont que plus significatifs : « J'ai entendu autrefois (ἤκουσα ἐγὼ ποτε) un maître placé à la tête de l'Église catholique... » (I 286) ; « J'ai lu dans un livre apocryphe... » (I 342).

d'un cours de cette nature..., patience de l'auditoire..., ton impersonnel de la plus grande partie du commentaire... On aura remarqué la rareté des « morceaux-en-nous » (16 sur 110)<sup>1</sup>. Cela voudrait-il dire que l'auditoire ne vint qu'en certaines circonstances ? ou que Didyme continuait son travail tout seul avec son scribe quand les auditeurs étaient partis ? Tous ces problèmes sont insolubles en l'état de nos connaissances. Il suffit pour le moment que l'*In Zachariam* les ait soulevés<sup>2</sup>.

## V

## Écriture et exigences textuelles.

Cependant la tradition imposait à Didyme une certaine manière de faire.

1. Liste de ces morceaux-en-nous : I 1, 54, 66, 127, 181, 195, 260, 401 (huit sur quarante sections) ; II 206, 371 (deux sur quinze) ; III 197, 214, 259, 324 (quatre sur dix-huit) ; IV néant (sur vingt-quatre) ; V 49, 182 (deux sur quinze).

2. On lira à ce sujet les intéressantes suggestions de L. KOENEN, *Ein theologischer Papyrus des Kölner Sammlung : Kommentar Didymos' des Blinden zu Zach. 9, 11 u. 16*, dans *Archiv für Papyrusforschung*, Bd. XVII, 1, 1960, p. 80 et suiv. Mais nous hésitons à penser que l'*In Zachariam* n'ait été conçu que comme un livre de travail pour les « étudiants » des cours de Didyme. Sans doute, il y a une grande part de didactique dans le commentaire. Les énumérations d'opinions, les différents aspects qui se succèdent dans l'explication d'un texte, la prise à partie de l'auditeur donnent à penser qu'il s'agit bien d'un enseignement scolaire. Mais il serait étonnant que Didyme n'ait pas envisagé aussi un auditoire plus large, fait de ces savants lointains auxquels, tels Jérôme et Rufin, parvenaient des manuscrits de toutes les parties du monde. Malgré tout, l'enseignement de Didyme, surtout vers la fin de sa vie où il jouissait de beaucoup de notoriété, était destiné à une certaine publicité. Didyme le savait et devait en tenir compte. En tout cas, en dehors des « étudiants » d'Alexandrie, S. Jérôme fut bien l'un des destinataires de l'*In Zachariam*.

**Le lemme.** Il devait d'abord proposer le lemme, c'est-à-dire qu'il devait énoncer la péricope qu'il allait expliquer, τὸ προκείμενον. Évidemment, il la prenait à la suite, sans trop se soucier de la logique des grands ensembles ; mais il lui revenait de mesurer la longueur de sa péricope. Dans le *Commentaire des Psaumes* de Toura, qui n'est pas du tout un recueil de scolies, les lemmes sont minuscules et se réduisent souvent à un quart de verset ; l'explication suit, de longueur variable selon les cas, allant de quelques lignes à plus d'une page. L'élan du commentateur y apparaît, en somme, coupé bien souvent par le retour du lemme. Il n'en va pas de même dans l'*In Zachariam*. La précaution de sectionner le texte en péripocopes assez longues<sup>1</sup> permet à Didyme de s'étendre autant qu'il le désire dans l'explication et, surtout, de lier ensemble les éléments du texte qui le requièrent.

Mais, puisqu'il doit énoncer le texte, la première condition est qu'il en ait un et qu'il sache ce qu'il vaut.

**L'exemplaire didymien des Septante.**

Avoir un texte est chose faite pour Didyme. Depuis qu'il travaille et surtout depuis qu'il enseigne, Didyme a senti la nécessité d'avoir un exemplaire de la Bible et il s'en est procuré un. C'est une copie des LXX et nous pouvons supposer que son exemplaire était « reconnu ». C'est sur cet exemplaire qu'il invite son scribe à prendre le lemme, sans qu'il le lui dicte. Car Didyme respecte trop le texte de l'Écriture, on le verra par la suite, pour risquer d'y changer un iota avec sa mémoire d'aveugle. Le scribe nous a donc transmis dans les lemmes le texte exact de l'exemplaire didymien. Parfois, dans son élan, le scribe a dépassé la mesure du lemme. De lui-même, ou sur ordre de Didyme,

1. La plus longue a huit versets (6,1-8), les deux plus courtes ont un demi-verset (2, 3<sup>b</sup> ; 11, 9<sup>b</sup>). Entre les extrêmes, une vingtaine qui ont trois ou quatre versets, et plus de quatre-vingts qui en ont deux et un.

il a alors exponctué ce qui était de trop <sup>1</sup>. Cette exponctuation a passé dans la copie que représente notre Papyrus <sup>2</sup>.

Quel est donc ce texte didymien ? Il n'est identique à aucun des grands manuscrits de la LXX. En le collationnant avec le *Vaticanus* (B), avec le *Sinaiticus* (S), avec l'*Alexandrinus* (A), avec le *Marchalianus* (Q), avec le *Freer de Washington* (W), voici ce que l'on constate pour l'ensemble du texte de Zacharie (D représente le texte de Didyme).

- D s'écarte de B 180 fois
- D s'écarte de S 178 fois
- D s'écarte de A 112 fois
- D s'écarte de Q 64 fois
- D s'écarte de W 60 fois <sup>3</sup>.

D a une vingtaine de leçons qui lui sont propres, parmi lesquelles nous relevons en note les plus importantes <sup>4</sup>.

1. II 1 ; IV 98 ; V 141.

2. Cf. IV 98, note.

3. Mais W est lacuneux.

4. al. (alii) = l'ensemble des quatre mss BAQS

— 1, 7 δωδεκάτω D : ενδεκάτω al. W

— 2, 2 ισραήλ κητέαζαν D : ισραήλ AQW ισραήλ και ιερουσαλήμ BS.

En fait, ici, le Papyrus marque une hésitation. En effet, *ισραήλ*, ordinairement contracté en *ιηλ*, a été écrit *ιηλμ*, contraction fautive, mais attestée en d'autres passages, de *ιερουσαλήμ* ; un correcteur a biffé et exponctué *μ*. Quant à *κητέαζαν* (sans doute introduit là par influence du même mot qui se trouve deux lignes plus bas), il est paléographiquement inattaquable.

— 3, 5 D (et S *ante corr.*) omet και επέθηκαν κίδαριν καθαράν επί τήν κεφαλήν αβ:οδ

— 3, 8 ἄγω D : ἐγὼ ἄγω al. ἐγὼ ἐπάγω S (*p. corr.*) W

— 4, 5 D (et S *ante corr.*) omet οὐ γινώσκεις τί ἐστιν ταῦτα ; και εἶπα οὐχί, κύριε. Και ἀπεκρίθη και εἶπεν πρὸς με

— 8, 10 πρὸς τὸν πλησίον D : ἐπὶ τὸν πλησίον al.

— 8, 13 ἐν ταῖς καρδίαις D : ἐν ταῖς χερσίν al. (*in cordibus*, Jérôme *in h. l.*)

— 8, 21 πόλεις D (et W) : πέντε πόλεις al.

— 9, 1 δαμασκοῦ D : ῥαμασκοῦ θυσία αὐτοῦ al.

— 13, 7 διασκορπισθήσων DQ (S *post corr.*) : ἐσπάσατε B S<sup>ac</sup> W διασκορπισθήσονται A.

Il est certain que le texte de Q est celui qui a le plus d'affinité avec celui de Didyme, mais quel est leur degré de parenté, étant donné que bien des divergences les séparent aussi ? En tout cas, l'étude des trois cents variantes du texte de Didyme par rapport aux autres sera instructive au plus haut point : la critique textuelle possède, dans le Papyrus de Toura, établi au début du VII<sup>e</sup> siècle sur un archétype qui remontait peut-être à la fin du IV<sup>e</sup>, un témoin de choix <sup>1</sup>.

On pourrait se flatter d'avoir aussi dans les citations du commentaire des témoins intéressants du texte de Didyme sur tout l'Ancien et le Nouveau Testament. Sans doute. Mais, comme nous le verrons, il est plus difficile de remonter au texte authentique de l'Écriture par les citations que par les lemmes. Il faut en effet se rappeler que Didyme, aveugle, cite ordinairement de mémoire. Il faut être assuré aussi que Didyme entend bien citer sans accommodation <sup>2</sup> et qu'il a voulu suivre le mot-à-mot de son exemplaire. Cette assurance se rencontre, certes, mais encore faut-il se prémunir contre les surprises. Dans les lemmes, il n'y a pas besoin de précaution pour accepter le texte <sup>3</sup>.

1. Voir l'étude du Papyrus, *infra*.

2. Exemple frappant d'accommodation : la citation de II *Cor.* 5, 1. 2 (V 45), qui a toutes les apparences d'une citation littérale et qui, en fait, ne transcrit qu'*ad mentem* le texte de S. Paul.

3. Voici, à titre d'exemple, l'analyse de quelques citations prises au livre II, à partir du n<sup>o</sup> 135 :

135. *Ps.* 81, 2-3. ἕως ποτε κίνησεται sic D : faut-il lire ποτ' ἐκρίνατε ou ποτὲ κρίνατε. Dans le premier cas, l'aoriste n'est pas en symétrie avec λαμβάνετε qui suit ; dans le second, rien ne justifie l'impératif. Tous les mss des LXX portent κρίνατε. Nous n'avons pas voulu recourir à un hypothétique \*κρίνω et nous avons corrigé en κρίνατε. — Κρίνατε ὄφρα ᾧ D, datif avec la plupart des mss : l'accusatif est employé par B.

136. *Hab.* 1, 3-4 : κρίμα D : κρίσις al. Faut-il penser que c'est

**Médiocrité  
des exigences  
textuelles  
de Didyme.**

A ce texte biblique qu'il a donc entre les mains et de la fidélité duquel il a dû se préoccuper, quelle valeur Didyme accorde-t-il? C'est là tout le problème de ses exigences textuelles.

Elles ne sont pas grandes.

Autant Didyme est respectueux de la littéralité matérielle du texte grec, autant ce respect, qui part d'une obéissance aux règles de l'Église, semble peu éclairé par de l'esprit critique<sup>1</sup>.

Didyme ne s'est jamais posé distinctement le problème de la valeur du texte. Il avait bien conscience que la question n'était pas simple, puisque le texte grec n'était qu'une traduction. Lui-même ne savait pas l'hébreu; il nous le laisse entendre dans l'*In Zachariam* (IV 254) à peu près dans les mêmes termes que dans son *Commentaire sur les Psaumes* (*In Ps.* 23,10, PG 39,1297 D). Mais il s'en remet aux traducteurs. Sur quel texte ceux-ci ont opéré est une question qui ne l'effleure même pas. A partir du moment où les traducteurs ont donné un texte, ce texte représente la pensée du texte sacré, il est lui-même respectable. Il se peut qu'on ait considéré, à cette époque, que les LXX étaient inspirés. Mais, pour Didyme, texte des LXX, texte d'Aquila ou texte de Théodotion (IV 254) sont également chargés de la signification divine qui résidait dans l'hébreu. Didyme accepte leur rédaction, même si elle est très différente (I 359; V 55). Les variantes qu'ils apportent sont un enrichissement, puisqu'elles permettent des explications nouvelles.

une leçon, ou une accommodation de Didyme? C'est la seule fois où ce texte est cité. Comment décider?

138. *Deut.* 1, 17 : μέγαν ... μικρόν D : μικρόν ... μέγαν al. Leçon? ou inversion due à une fantaisie de la mémoire? Plutôt le second cas, car, deux mots après, le mot facile remplace le mot précis, οὐ λήμψεται D : οὐ μὴ ὑποστείλη al. L'accommodation, ici, ne fait pas de doute.

1. Cf. par exemple la réflexion sur « le talon des mains » à propos de *Dan.* 5, 5, IV 157.

Ayant à répondre à l'objection de ceux qui cherchaient en vain « dans les exemplaires canoniques de l'Ancien Testament, τῶν δημοσιευμένων τῆς παλαιᾶς διαθήκης », la lettre de la prophétie rapportée par *Jn* 19,37 : « Ils regarderont vers celui qu'ils ont percé de coups », Didyme ne s'embarrasse pas beaucoup pour leur dire qu'elle se trouve en *Zach.* 12,10, mais qu'aucun mot grec du texte de Zacharie ne correspond à celui de S. Jean. C'est une affaire de traducteur, leur dit-il; S. Jean a peut-être fait sa propre traduction sur l'hébreu de Zacharie, ou bien il l'a empruntée à un autre; toujours est-il qu'elle est substantiellement la même quoiqu'elle diffère entièrement par les mots. Et l'on voit que Didyme se satisfait à bon compte, car la prophétie des « exemplaires courants » porte « insulté », et l'autre « percé de coups » (IV 254).

Didyme admet donc une priorité du texte hébreu, qu'il ne peut pas atteindre, et une pluralité du texte grec, en laquelle se diffracte l'hébreu. Il n'y aurait rien à dire si cette pluralité était entendue d'une diversité qui respecte le sens. Mais, cent ans après le travail des Hexaples, qui était un exemple remarquable de recherche textuelle, on est déçu de voir l'exégèse, en la personne de Didyme, admettre sans critique et même avec simplisme les variantes des versions<sup>1</sup>. Ici, l'effort d'Origène n'aura servi à rien. Car Didyme accepte toutes les leçons divergentes, à condition, semble-t-il, qu'elles se trouvent dans des exemplaires reçus. Ces leçons peuvent être en contradiction l'une avec l'autre, cela n'arrête pas notre auteur. On le voit bien dans le cas des commandements du Seigneur qui doivent être « agités » ou « tenus fixes » devant les yeux, selon qu'on le voudra, car « l'Écriture porte les deux leçons » (II 156, 159).

Toutefois, il faut que ces leçons se trouvent dans un exemplaire authentique. C'est la seule garantie que se donne Didyme. Mais elle n'est pas critique. La notion d'exemplaire, maniée par Didyme, suppose qu'il s'agit

1. Didyme connaissait les *Hexaples* : cf. *In Ps.*, PG 39, 1293 D, 1304 B.

d'exemplaires « reçus ». Toutes les fois que Didyme doit faire état d'une divergence de texte, il évoque les exemplaires (ἀντίγραφα) où elle se trouve. On a l'impression que ces exemplaires jouissent à ses yeux d'une certaine autorité ; en tout cas, ils obligent de prendre en considération la leçon différente et empêchent de l'exclure. Ce sont « certains exemplaires » qui portent « abaissé » au lieu de « brisé » (I 94), « jugement » au lieu de « miséricorde » (IV 114), ὠμολία au lieu de ἠμιλία (I 378) (ce qui n'est qu'une différence orthographique) ; c'est « la plupart des exemplaires » qui portent « sur notre dos », tandis que l'exemplaire dont use Didyme porte « devant nous » (V 9). Mais que ce soit le sien propre ou les autres, ces exemplaires ont tous la vertu de présenter un texte utile au commentateur.

On voit par là que les exigences critiques de Didyme se réduisent à presque rien. Sur le plan des travaux textuels, il ne faut rien lui demander. C'est à S. Jérôme, qui sait et qui, à cette époque, apprend encore l'hébreu, qu'il faut s'adresser.

## VI

### L'explication littérale.

Didyme a donc énoncé le passage à commenter, τὸ προκείμενον ou τὸ ῥητόν, le lemme, comme nous avons dit. Il s'agit maintenant de l'expliquer.

Dans l'*In Zachariam*, il y a tout un vocabulaire réservé aux phases, ou aux aspects, de l'explication. Inspirons-nous-en pour présenter la méthode d'explication de Didyme.

« Mot-à-mot »  
et  
« histoire ».

D'abord l'explication πρὸς ῥητόν, ou mot-à-mot, ou littérale. Il s'agit en fait d'une espèce de paraphrase qui reprend d'une façon plus familière et

plus souple le προκείμενον, en entier ou en partie<sup>1</sup>. Cette paraphrase peut être rendue nécessaire, comme écrit Didyme, par « l'incohérence » et « la confusion » du texte (I 98), mais nous constatons qu'elle n'est pas toujours plus claire que le texte (cf. II 308) ; elle le résume parfois (I 362, 404-405 ; III 100-101 ; IV 211), d'autres fois, au contraire, le délaie (V 22-27) ; elle ajoute les transitions dont le prophète a fait l'économie (III 215 ; IV 62) et procède à des explications de mots qui ne nous apparaissent pas toutes nécessaires (IV 78, 116 ; V 133). En bref c'est l'établissement de sens tel qu'il découle de l'emploi des mots quand on les prend *ut sonant*. Quelquefois, c'est une explication littéraire, comme le curieux passage sur les dialogues dans l'Écriture (IV 114).

C'est peut-être un autre aspect de l'explication πρὸς ῥητόν que recouvre, à l'origine, l'explication κατ' ἱστορίαν. L'histoire, en effet, n'entre pas toujours en jeu dans le texte sacré et nous pouvons, par conséquent, distinguer théoriquement entre le « littéral » et l'« historique ». Mais, en fait, Didyme ne distingue pas entre les deux expressions : κατ' ἱστορίαν est tout simplement, pour lui, synonyme de πρὸς ῥητόν. Quand, par exemple, le chiffre de 144 000 vierges donné par l'Apocalypse lui paraît invraisemblable, il ne faut pas, dit-il, « le prendre à la lettre » et cela correspond, en grec, à ἐπι ἱστορίας (III 67). — Après avoir évoqué la malédiction d'un terrain aride, selon Hébr. 6,7-8, il ajoute : « Pour que nul ne pense que cela a été écrit πρὸς ἱστορίαν » (III 249), c'est-à-dire : « dans un sens littéral ». L'histoire, au sens propre, n'aurait que faire ici. — Quand il recommande, avec l'Écriture, la protection de la veuve et de l'orphelin, il pense qu'il y a aussi une catégorie spirituelle de veuves et d'orphelins, savoir les pécheurs qui viennent de se dépouiller de leur malice. Passons sur l'étrangeté de ce veuvage ; ne retenons que les termes employés dans l'un et l'autre cas : pour les veuves au

1. Cf. I 128, 345 ; II 222, 317, 329 ; IV 164, 295 ; V 2, 51, 80, 121.

sens propre (ou littéral), c'est καθ' ιστορίαν; pour les veuves au sens spirituel, c'est κατ' ἀναγωγήν (II 147). L'opposition des deux expressions fait ressortir le sens de la première.

L'expression καθ' ιστορίαν correspond donc toujours à l'explication littérale, celle-ci n'excluant toutefois pas d'être teintée d'histoire si le sujet le demande (IV 141). Mais on sent que Didyme ne veut pas « faire de l'histoire ». Il se garde de multiplier les aperçus historiques qui ne le conduiraient qu'à évoquer des événements périmés. Ces événements sont entrés dans la catégorie des choses inutiles, à moins que leur rappel ne serve à tirer une leçon morale actuelle. Ces rappels, Didyme ne les fait que brièvement et en termes généraux (II 280; III 32, 161, 185, 241; IV 132, 190). On remarquera du reste que Didyme, comme les autres Pères, utilise peu les livres historiques pour illustrer ses exemples ou fournir ses citations (18 citations tirées des Livres des Rois et des Chroniques). Il renvoie une fois son lecteur aux parties historiques de l'Écriture, συναγαγεῖν ῥητὰ ἐκ τῆς τῶν γράφων ιστορίας (V 118), mais il a l'air de le convier à un travail dont lui-même ne veut pas. La seule histoire qu'il raconte avec quelques détails est celle d'Ozias, tentant de s'approprier le sacerdoce (V 61-62). Est évoqué également, avec un semblant de récit, le schisme des dix tribus (IV 131-134).

[[Nécessité du sens littéral. L'explication littérale (πρὸς ῥητόν, καθ' ιστορίαν) vient d'ordinaire immédiatement après le lemme et peut aussi revenir au cours de la section, quand le lemme n'a pas été épuisé tout entier dès le début. Le commentaire semble ne pouvoir avancer qu'en reprenant pied, pour ainsi dire, sur le sens littéral. « Tel est le sens littéral du texte (πρὸς τὸ ῥητόν), voyons maintenant sa signification spirituelle (τὴν ἀνηγμένην ἀπόδοσιν) » est-il dit en III 102 après une dizaine de lignes de paraphrase littérale; ces dix lignes seront suivies de huit pages de « signification spirituelle » jusqu'au n° 126 où l'on

reprendra pied sur une courte paraphrase qui entrainera à nouveau trois ou quatre pages d'allégorie. — « En plus du sens littéral (πρὸς τῇ ιστορίᾳ), il y a le sens allégorique (κατ' ἀλληγορίαν.) », est-il dit en II 212; cette fois c'est au milieu d'une section, avant un rebondissement de l'explication spirituelle. — « Au sens littéral (πρὸς ῥητόν), voici encore ce qu'on pourrait dire », est-il écrit en III 185, mais, ici, nous sommes à la fin de la section et le sens littéral, par extraordinaire, semble conclure l'explication.

Que le sens littéral soit nécessaire à la signification spirituelle, Didyme en est bien conscient et on ne peut pas l'accuser d'escamoter le sens littéral ou de construire ses allégories tout à fait en dehors du texte de l'Écriture. « Voyons d'abord le texte littéral (τὸ ῥητόν), dit-il lui-même (V 157), pour en avoir une vue d'ensemble et propre à l'allégorie (ἵνα πρὸς ἀλληγορίαν γένηται) ». — « Il convient de considérer, après le sens littéral, le sens spirituel » (IV 141). — « Maintenant que le texte de Zacharie a été suffisamment (expliqué) au sens littéral (πρὸς ῥητόν), il faut examiner aussi son sens spirituel (ἀναγωγή) » (III 246). — « Maintenant que les explications littérales (κατὰ τὴν ιστορίαν) sont données, il est temps de contempler les choses du point de vue spirituel (πρὸς τὴν ἀναγωγὴν) » (II 231). « En plus de ce que nous avons dit en un commentaire littéral, il faut encore voir le sens spirituel » (I 213). — « Au sens littéral, il est bon d'ajouter le sens spirituel (πρὸς τὴν διάνοιαν) » (IV 195). — Plus significatif encore ce texte où « la lettre et le mot-à-mot de l'Écriture (κατὰ ῥητόν καὶ ἱστορίαν) sont le rempart, l'avant-mur de l'Église » (III 176). — Toutes ces phrases, et d'autres que nous ne citons pas, montrent à l'évidence que Didyme se fait un devoir de poser le sens littéral avant d'aborder les explications spirituelles.

Mais il est évident que le sens littéral n'est pas l'important du commentaire. Il peut arriver que Didyme préfère ce qu'il appelle ainsi à ce qu'il appelle le sens spirituel (I 383); d'ordinaire, il en a une piètre idée.

Sur ce point, il rejoint Origène jusque dans les formules mêmes.

Le sens littéral, en effet, conduit parfois à des impossibilités, à des invraisemblances ou à des absurdités. Il convient donc, dans ces cas, de passer tout de suite à l'explication allégorique. Les *Proverbes* 27,18 ont dit : « Celui qui plante un figuier mangera de ses fruits. » C'est contestable, car l'histoire montre que plus d'un en a planté qui n'en a jamais mangé les fruits. Ce qui ne peut donc valoir pour le figuier matériel, vaudra pour le figuier spirituel (I 267). — *Amos* 9,10 a dit : « Tous les pécheurs du peuple finiront par le glaive. » Mais a-t-on jamais vu tous les pécheurs du peuple anéantis par une épée visible ? Pensons donc à l'explication spirituelle des châtements de Dieu (I 349). L'Écriture promet la bénédiction d'une postérité nombreuse à l'homme vertueux. Comme ceux qui ont gardé le célibat risquent de faire prendre le texte sacré en défaut, il faut de toute évidence le comprendre au sens spirituel (I 382). — Jamais on n'aurait pu trouver dans le désert, après le passage de la mer Rouge, autant de tambourins qu'il en fallait aux femmes juives pour chanter avec Marie, la sœur de Moïse : il s'agit donc de tambourins spirituels (II 83). — Les nombres de la Bible sont un élément de choix, par leur invraisemblance, pour répudier le sens littéral. L'Apocalypse compte 144 000 vierges : « Comment prendre à la lettre tant de milliers de vierges ?... L'invraisemblance du sens littéral (τὸ ἀπίθανον τῆς ἱστορίας) s'accusera surtout encore si l'on considère que chaque tribu d'Israël fournit bien régulièrement douze milliers d'hommes vierges ; il n'était probablement pas possible, au temps où Jean vivait encore, d'obtenir de l'humanité tout entière un total aussi considérable de gens qui aient gardé la virginité à cause du Christ. Or puisque la lettre du texte se révèle inacceptable (ἀδυνάτω) », prenons une explication spirituelle (III 67, 71-72). — On pourrait continuer l'énumération de

ces textes bibliques<sup>1</sup> qu'une compréhension littérale à la mesure des moyens de l'exégèse du IV<sup>e</sup> siècle rendait absurdes. Mais cela suffit pour se rendre compte que l'insuffisance de l'explication littérale jouait bien son rôle parmi les motifs qui poussaient Didyme vers le sens spirituel.

## VII

## L'explication spirituelle.

L'explication véritable de la Bible est spirituelle, pense Didyme avec Origène et la tradition alexandrine, et avec toute l'Église puisque l'opposition de la lettre et de l'esprit remonte finalement à S. Paul<sup>2</sup>.

Dans l'*In Zachariam*, cette explication spirituelle, qui n'est jamais systématiquement définie, ne diffère pas de ce que nous connaissons par ailleurs. Il s'agit, dans l'Ancien Testament, de dépasser la lettre pour atteindre le mystère du Christ, sous-jacent à toute l'Écriture, et, dans le Nouveau Testament, de ne pas se laisser abuser par des pensées matérielles devant des textes dont la teneur obvie est précisément matérielle, mais dont le sens est au-delà. « Quand on écoute l'Ancien Testament selon la lettre et l'ombre, on est coupable » (II 299). Voici, par exemple, les vêtements brodés de l'Épouse : « Il ne faut pas, prévient Didyme, que notre

1. Cf. I 324 ; III 60, 288 ; IV 35, 157 ; V 60, 81. — Voir chez S. GRÉGOIRE, *Moralia in Job*, Lettre-Déd. 3, SC 32, p. 118-120, une série de textes de Job semblablement présentés comme absurdes selon le sens littéral.

2. Pour avoir une juste idée de l'exégèse spirituelle d'Origène et des courants de pensée qui en dépendent, on ne manquera pas de se reporter aux indispensables livres du P. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Aubier, 1950, et *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, 1959, tous deux dans la collection *Théologie*, nos 16 et 41.

esprit s'aveugle au point de croire que l'Esprit-Saint nous donne un enseignement sur des vêtements corporels » (V 138), comprenons-les donc spirituellement. — « Que notre esprit ne reste pas terre à terre au point de s'imaginer que c'est de pressoirs et de cuves matériels qu'ont parlé les hommes spirituels sous l'inspiration du Saint-Esprit ; il s'agit de pensées bien plus élevées » (V 115). — S. Paul (*Hébr.* 6,7-8) a parlé de la terre qui, bien arrosée, porte de l'herbe, ou au contraire, en cas de sécheresse, épines et chardons : « Pour que nul ne pense que cela a été écrit dans un sens littéral, il a ajouté justement : Nous avons de vous une opinion meilleure... » (III 249).

**L'anagogie.** Ce sens au-delà du sens littéral et cette attitude de l'esprit qui passe à des « pensées bien plus élevées », c'est l'*ἀναγωγή* (aussi appelée, nous y reviendrons tout à l'heure, *ἀλλογερσία*). L'explication qui en découle est *κατ' ἀναγωγήν*, expression qui revient une trentaine de fois dans l'*In Zachariam*. L'appel de l'*ἀναγωγή* est si fort pour Didyme qu'il n'y résiste pas, même lorsqu'il se trouve en face d'un texte dont l'intelligence directe le met en plein mystère chrétien. Quoi de plus charitable en effet que de secourir la veuve et l'orphelin ? Précepte évangélique avant la lettre, dont on ne peut que reconnaître la haute inspiration dans l'Ancien Testament. Mais cela ne suffit pas à Didyme. Emporté par l'*ἀναγωγή*, il nous assure qu'il est mieux de subvenir aux besoins de la veuve et de l'orphelin compris au sens spirituel. Qui sont ceux-ci ? Ce sont les âmes séparées du péché et qui montent vers Dieu (II 147). — D'autres fois, ce seront les miracles eux-mêmes de l'Évangile qui, par un artifice que Didyme prendra abusivement pour de l'*ἀναγωγή*, mais qui ne sera plus qu'un procédé formel, passeront ainsi à un plan plus élevé (I 249 ; II 173 ; — cf. la glose de III 275).

C'est l'appel pressant de l'*ἀναγωγή* qui rend les explications littérales de Didyme si courtes et si frustes,

et qui, parfois même, les supprime complètement. Quand le *προκείμενον* vise de soi, par prophétie ou par analogie évidente, la personne du Sauveur, Didyme passe tout de suite à l'explication *κατ' ἀναγωγήν*. Le « texte proposé à notre commentaire, dit-il tout de go après le lemme, peut signifier le second et glorieux avènement du Sauveur dont Jean a parlé dans son Apocalypse... » (V 69) : nous sommes ainsi tout de suite dans l'explication spirituelle (cf. III 55, 133).

Celle-ci apparaît dans l'*In Zachariam* comme la recherche des mystères — des « parfums » (V 198) — qui se cachent dans l'Écriture. Idée très origénienne que Didyme formule à peu près comme son grand prédécesseur : « La parole du Seigneur révèle de profonds mystères surnaturels » (IV 111). Les deux Testaments, « sous leur obscurité », « leurs énigmes » et « leur profondeur », énonce-t-il, « débordent de pensées et foisonnent de textes sur la nature de Dieu et l'Incarnation, *περὶ τῆς θεολογίας καὶ ἐνανθρωπήσεως* » (I 22). On remarque l'allusion à la Trinité (*θεολογία*) et la mention de l'Incarnation. Le secret de la connaissance de l'Écriture est là. C'est lorsqu'il peut mettre un texte quelconque en rapport avec le dogme ou la mystique chrétienne de manière à fournir aliment à la considération doctrinale et spirituelle des âmes que Didyme pense avoir dégagé les « parfums » de l'Écriture.

**L'allégorie.** Le moyen par excellence d'y arriver est l'allégorie. Il ne faut pas entendre par là l'art de s'exprimer en figures, mais, à l'inverse, celui de résoudre les figures pour trouver les réalités qui s'y cachent. L'allégorie fait appel à l'observation, qui constate le choix des images, des métaphores et de tous les éléments figurés pour conclure aux véritables intentions d'un auteur. Le procédé n'est pas spécifiquement chrétien. C'est un exercice d'école que l'on peut appliquer à quelque énigme et à quelque texte figuré que ce soit. Il a l'inconvénient de faire appel surtout à la subtilité de l'esprit. On l'appliqua tôt à l'Écriture, et, la subtilité

aidant, on finit par multiplier en celle-ci les énigmes à résoudre. L'ἀναγωγή, dont l'effet eût dû être de préserver l'ἀλληγορία de tomber dans le rôle étroit d'une chercheuse d'énigmes, n'y parvient pas toujours. On confondit l'une et l'autre et si l'allégorie désigna un mode privilégié d'explication de l'Écriture, ce ne fut pas toujours au bénéfice de cette explication. S. Paul qui, le premier, employa le mot (*Gal.* 4, 24), ne se doutait pas des vicissitudes qu'il devait rencontrer. On sait les abus d'allégorisme de l'École d'Alexandrie. On verra dans l'*In Zachariam* tout ce que Didyme a demandé à ce procédé d'investigation des textes sacrés. Virtuose de l'allégorie, Didyme l'est autant qu'Origène et dans son sillage. Mais ce qui lui appartient en propre, semble-t-il, c'est le défilé ininterrompu des textes de l'Écriture qui s'appellent les uns les autres dans ce procédé commode. Les analogies qui les rapprochent peuvent être minimales, parfois moins que verbales, tout simplement allusives : la réussite, c'est de les faire concourir à confirmer une idée en leur faisant endosser, par l'allégorie, des sens qu'ils n'ont pas en propre. Il suffit d'avoir pour cela un arsenal d'images et de réalités auxquelles on a systématiquement donné valeur de symboles. L'exégèse alexandrine, depuis ses débuts, avait constitué cet arsenal où Didyme n'avait qu'à choisir et où il pouvait encore ajouter ses trouvailles.

**La tropologie.** À côté de l'allégorie, Didyme nomme quatre fois (II 213-215 ; IV 286 ; V 146, 208), comme procédé d'explication, la « tropologie » (κατὰ τροπολογίαν, τροπικῶς). Il est difficile de déterminer ce qu'il entend par là. La première fois, il s'agit d'appliquer le texte : « La terre est devenue un désert », non pas au cœur qui oublie Dieu et qui ne porte plus de fruit, « explication allégorique » celle-là (II 212), mais au corps qui devient un désert s'il cesse d'être chaste. En IV 286 et V 146, nous ne ferions aucune difficulté pour remplacer les mots τροπικῶς et τροπολογία par ἀλληγορικῶς et ἀλληγορία. En V 206, il semble même que

Didyme nous y invite. Après avoir, en effet, défini par la débauche le « Cananéen au sens allégorique » (ἀλληγορικῶς, V 206), il se résume un peu plus bas en disant : « Puisque le débauché est un Cananéen au sens tropologique » (κατὰ τροπολογίαν, V 208). C'est vraiment nous dire que les deux mots τροπολογία et ἀλληγορία sont synonymes. Si l'on veut pourtant trouver une différence, qui justifierait l'emploi des deux mots en II 213-215, on la demandera à S. Jérôme, plus explicite que son maître Didyme : « Dans la tropologie, dit-il, nous nous élevons de la lettre vers des considérations plus hautes : tout ce qui, chez l'ancien peuple, s'est passé sur le plan charnel, nous l'interprétons sur le plan moral, et nous le tournons au profit de notre âme<sup>1</sup>. » Il est probable que Didyme tendait à lui donner aussi un aspect moral plus prononcé, mais, en pratique, il la confondait avec l'allégorie, car ce qu'il retenait de l'une et de l'autre, c'était, avant tout, le pouvoir de dépasser l'explication littérale.

**A travers le vocabulaire.** Les mots qui désignent l'explication spirituelle sont donc les suivants : ἀναγωγή, ἀλληγορία, θεωρία, τροπολογία, διάνεια, mais la fréquence de leur emploi est très inégale.

Ἀναγωγή est le plus employé (27 fois), toujours dans les expressions κατ' ἀναγωγὴν (22 fois ; 1 fois avec l'article, II 231) et πρὸς ἀναγωγὴν (4 fois). Un seul emploi en dehors de ces expressions adverbiales : πρὸς τῇ ἀναγωγῇ (III 295).

Ἀλληγορία vient ensuite (19 fois), sous les formes κατ' ἀλληγορίαν (13 fois) et πρὸς ἀλληγορίαν (3 fois), auxquelles il faut joindre ἀλληγορίας τρόπῳ (I 172 ; III 92) et ἀλληγορίαις νόμῳ (II 15).

1. « In tropologia, de littera ad majora consurgimus, et quidquid in priori populo carnaliter factum est, juxta moralem interpretamur locum, et ad animae nostrae emolumenta convertimus. » *Epist.* 120, 12, Ad Hedybiam, *PL* 22, 1005 (éd. J. Labourt, t. VI, p. 162).

Θεωρία est un mot faible, comme on le verra ci-dessous, quand il n'est pas accompagné d'un adjectif tel qu'ἀνηγγεμένη qui en relève la signification (II 148, 302 ; III 176, 253, 277). L'expression κατὰ θεωρίαν ne désigne expressément l'explication spirituelle que trois fois (I 38, 181 ; II 224).

Τροπολογίη (κατὰ ou πρὸς —) n'apparaît que trois fois (II 213 ; V 146, 208).

Διάνοια est aussi un mot faible qui accède de temps en temps au sens plénier d'interprétation spirituelle (κατὰ — III 62 ; πρὸς — I 213 ; II 246 ; IV 195). Il reçoit une fois l'adjectif ἀνηγγεμένη (III 23), au même titre que θεωρία.

Toutes ces expressions se valent et les exemples montrent abondamment que Didyme ne fait pas de distinction entre elles<sup>1</sup>. Ce qui ne veut pas dire que la distinction que nous avons établie plus haut entre ἀναγωγή et ἀλληγορία, la seconde comme moyen de la première, ne soit pas sentie par Didyme et ne se reflète pas dans son langage. Le texte sur lequel nous nous appuyions est suffisamment clair<sup>2</sup>. Il montre que le terme d'anagogie est celui qui a la compréhension la plus large et que l'allégorie n'est qu'un mode, qu'une précision restrictive qui vient de la méthode employée. Didyme le sentait et le savait, mais, la plupart du temps, il passait outre. Il enfermait dans un même terme l'allégorie grammaticale et littéraire et l'allégorie spirituelle. Leur ressemblance, les frontières mal définies de leur influence littéraire, le passage inconscient de l'une à l'autre et de

1. C'était déjà le cas d'Origène, cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Aubier, 1950, p. 124. — Quelques exemples de l'*In Zach.* montreront qu'ἀναγωγή et ἀλληγορία sont interchangeables : εἰσὶν ... βαβυλώνιοι κατ' ἀλληγορίαν (II 226) ou βαβυλώνιοι ... κατ' ἀναγωγὴν τυγχάνουσιν (II 203) ; — πρὸς τῆ ἱστορίαν, κατ' ἀλληγορίαν ... (II 212) ou πρὸς τῆ ἀναγωγῆ, καὶ καθ' ἱστορίαν ... (III 295) : ce qui s'oppose à l'ἱστορία est indifféremment l'ἀναγωγή ou l'ἀλληγορία ; — οἱ προφῆται, νέφη κατὰ ἀναγωγὴν προσαγορευόμενοι (I 173) ou ὁ ἄγονος, ἡμίονος κατ' ἀλληγορίαν ὑπάρχων (V 192).

2. Κατὰ τὴν διττὴν ἀναγωγὴν, τὴν τροπικὴν καὶ ἀλληγορικὴν ... (II 215).

leur aspect objectif à leur aspect subjectif, l'aide que la première apportait à la seconde, tout cela explique pourquoi Didyme — et, au-delà de lui, l'École d'Alexandrie — a employé un vocabulaire à la fois si plein de virtualités et si peu précis. Pour parler avec exactitude, il aurait fallu changer la tradition, se dépêtrer du langage de l'école qui, depuis Plutarque et Philon, véhiculait le mot d'allégorie parallèlement au langage chrétien qui l'employait à la suite de S. Paul. Les deux traditions s'étaient développées simultanément. Étant donné les analogies de la démarche intellectuelle qu'elles impliquaient, les confusions étaient inévitables<sup>1</sup>. S'il n'a pas été donné à un esprit comme Origène de fournir à l'allégorie chrétienne un vocabulaire adéquat qui la distinguât de son homonyme littéraire et païenne, ce n'est pas de Didyme, certes, qu'il faut l'attendre. Les confusions verbales qui existaient avant lui demeurent dans son œuvre ; l'on sait de reste à quelle longue carrière elles étaient appelées.

L'explication spirituelle correspond donc dans l'*In Zachariam* aux vocables que nous venons d'énumérer. Ceux-ci ne se présentent pas seulement sous la forme de locution adverbiale avec πρὸς ou κατὰ, ils apparaissent aussi sous la forme d'adverbes, de verbes ou d'adjectifs.

Ἀναγωγή : — ἀνηγγεμένως (II 236 ; IV 117, 141 ; V 184)

— ἀνάγειν, au passif (I 176, 324, 383)

— ἀνηγγέμενος, adjectif (I 342 ; II 83, 304 ; III 102). Nous avons signalé tout à l'heure la promotion de la θεωρία et de la διάνοια au rang de « spirituelles » quand l'adjectif ἀνηγγεμένη accompagne le mot.

Ἀλληγορία : — ἀλληγορικῶς, 15 fois

— ἀλληγορεῖσθαι (I 135, 173 ; III 315 ; IV 39)

— ἀλληγορικὸς (II 215, cf. supra, p. 60, n. 2)

1. Sur les deux usages, païen et chrétien, de l'allégorie, voir H. DE LUBAC, « Typologie » et « Allégorisme », dans *RSR* 1947, p. 181-186.

Τροπολογία : — τροπικῶς (IV 286)  
— τροπικός (II 215 ; IV 286)

Mais on trouve aussi :

- συμβολικῶς (III 163)
- μυστικῶς (III 61) ; adj. μυστικός (III 69)
- πνευματικῶς (II 205 ; V 86, 204, 206)
- πνευματικός, adj. le plus employé : 46 fois ; il a pour synonyme exact le suivant :
- νοητός, 20 fois ; νοερός (II 18)
- νοητῶς (V 34).

Il y a un genre d'ἀλληγορία que Didyme semble cataloguer au-dessus ou après d'autres : c'est celui qui élève jusqu'à la Jérusalem céleste, jusqu'aux réalités eschatologiques. Dans un cas, il est qualifié d'ὑπερανθεδηκυία (I 202) ; dans l'autre, il est opposé à une πρώτη ἀναγωγή et est dit κατ' ἀλληγορίαν ὑψηλῆ νοήσει (II 241) <sup>1</sup>. Une fois, l'ἀναγωγή est qualifiée de θεία (V 137) ; d'ordinaire, le mot va seul.

Indépendamment de l'« explication spirituelle », Didyme est obligé de parler de l'explication en tant que telle, sans tenir compte de son caractère spirituel. Il a pour la désigner un assez grand nombre de mots, dont

1. Sans doute est-ce la même conception que celle qui est exprimée en I 36 : « Puisqu'il y a deux manières de voir les mêmes choses, l'une plus élémentaire et l'autre transcendante... ἐπεὶ ἴσον περὶ τῶν αὐτῶν διττὴ θεία, εἰσχωρικωτέρα καὶ ὑπερανθεδηκυία ... » Et un peu plus loin (I 38), renvoyant à l'ὑπερανθεδηκυία (mais sans article, ce qui peut faire hésiter), le texte porte : κατὰ δευτέραν θεωρίαν. On remarque que le mot qui est employé la première fois est θεία, qu'il faut maintenir malgré la correction marginale θεωρία due à une main influencée par le désir d'unifier le vocabulaire (voir aussi *infra* les justifications paléographiques). La θεία ὑπερανθεδηκυία ne comporte pas ici la signification eschatologique, mais simplement spirituelle ; l'expression est semblable à κατ' ἀλληγορίαν ὑψηλῆ νοήσει de II 241, à πρὸς ἀνυπέροβλητον θεωρίαν de III 253, à ὑψηλὴν θεωρίαν de III 277, étant entendu que Didyme ne distingue pas, dans les mots, l'aspect subjectif et objectif de l'ἀλληγορία ou de la θεωρία.

quelques-uns appellent des remarques : θεωρία (θεωρεῖν et θεωρεῖσθαι), νόησις (νοεῖν, κατανοεῖν), ἀπόδοσις (ἀποδιδόναι), ἐρμηνεῖα (ἐρμηνεύειν), σφρήνεια (σφραγίζειν), διάνοια, ἐπίνοια. Le mot λόγος est employé une fois en ce sens-là (I 234). Le mot ἀναγωγή semble de même ne désigner que la simple explication en IV 14, ayant perdu son sens spécifiquement élevé.

Θεωρία (23 fois) et les verbes apparentés, en dehors des cas mentionnés plus haut, ont un sens très ordinaire.

Il ne s'agit que de l'explication telle qu'elle vient d'être donnée, du « point de vue » que le commentateur vient de faire surgir. Didyme ne prétend pas désigner l'explication spirituelle comme telle, mais un aspect des choses dans une explication qui, par ailleurs, est spirituelle. Il peut y avoir plusieurs aspects à découvrir à propos d'un même texte : une θεωρία succède ainsi à une autre (τρίτη θεωρία V 16). Les expressions dans lesquelles le mot se trouve pris sont ordinairement celles-ci : κατὰ θεωρίαν ταύτην, κατὰ θεωρίαν ἄλλην, ἐν τῇ ἐκκειμένῃ θεωρίᾳ. — On voit donc qu'il ne faut pas prendre ce mot comme l'un des principaux de la méthode allégorique. Ce serait un véritable contresens de lui donner ordinairement la valeur d'ἀναγωγή ou d'ἀλληγορία. Quand Didyme veut relever le sens du mot, il l'assaisonne, comme nous avons dit, d'adjectifs convenables <sup>1</sup>.

Νόησις (32 fois) est, la plupart du temps, l'équivalent exact de θεωρία <sup>2</sup>. C'est un mot de rechange, qui évite la répétition (cf. I 142-145 ; III 287...). Νόησις, comme θεωρία, signifie plus souvent l'interprétation objective d'un passage que l'acte subjectif d'interprétation. Didyme l'a employé une fois au pluriel pour indiquer les « divines significations de l'Écriture » (V 198).

Ἐπίνοια est assez peu employé : I 32 ; II 205 ; III 204 ; V 195.

1. Θεωρία a quelquefois le sens de « contemplation ». Cf. I 285, 340...

2. Cf. ἐπιστημονική νόησις (V 18) et ἐπιστημονική θεωρία (V 202) ; ῥηθεῖα καὶ νόησις τρίτη (III 252) et τρίτη θεωρία λεχθῆναι δύναται (V 16).

Διάνοια ne l'est guère plus : I 26 ; II 249, 298, 356 ; III 177, 305.

Ἀπόδοσις, σχρηήσια, ἐρμηνεία, couramment employés, ainsi que les verbes apparentés, désignent autant que θεωρία et νόησις l'explication déterminée d'un passage, sans en exclure, mais sans en faire ressortir non plus, l'allure spirituelle.

On a par là une idée du vocabulaire didymien concernant l'explication spirituelle. On voit que les mots sont abondants et que leur spécification n'est pas bien établie. Ils jouent à l'égard les uns des autres le rôle de synonymes et Didyme ne semble y trouver qu'un moyen pour varier ses expressions. Mais tous ces mots ne recouvrent finalement qu'une chose, large à souhait et génératrice du commentaire : l'allégorie.

**L'ordre du développement.** La poursuite du sens allégorique par des méthodes et dans un vocabulaire aussi peu précisés n'était pas faite pour favoriser un ordre logique dans le développement du commentaire. Il serait vraiment difficile de trouver une constante dans la méthode de présentation des textes.

A partir du moment où Didyme a énoncé le προκειμενον il en garde unis ou il en disjoint les éléments pour une explication qui sera d'ensemble ou de détails séparés ; il débute ou termine par l'explication littérale, ou ne craint pas de la reprendre au beau milieu des considérations allégoriques ; il parle d'abondance sans recours à l'Écriture ou fait défiler les textes en cascade rapide ; il ajoute les interprétations aux interprétations sans logique et sans ordre ou bien il tourne court en invitant le lecteur à faire le travail lui-même ; il entre dans les considérations morales avant les considérations mystiques et doctrinales, ou bien il fait l'inverse, ou bien il entretisse les unes dans les autres ; tout cela dénote la plus grande fantaisie, l'absence presque complète de discipline dans l'exposition : pas de plan, pas d'ordre, pas de limites, pas de parties proportionnées, tout au

plus un fil directeur qu'il est plus facile au commentateur prolix de dérouler qu'à nous de retrouver.

Au surplus les idées ne s'enchaînent pas avec la logique ordinaire. La logique de l'allégorie fait apparaître et disparaître les images et les idées sans qu'elles aient reçu souvent plus qu'une rapide mention. Il faut les saisir au vol, symboles passagers d'une pensée subtile dans un contexte allégorique. Mais, d'autres fois, les symboles sont présentés plus longuement.

**Les symboles.** Puisons nous-mêmes dans cette masse de symboles que l'*In Zachariam* a entassés sans mesure dans ses pages. Nous en présentons les principaux ici sous une forme dépouillée et dans un ordre didactique, pour qu'on puisse en avoir comme un répertoire. Mais il faut se souvenir que chacun des éléments énumérés ci-dessous prend des qualificatifs et se trouve dans un contexte. Qualificatifs et contexte ont droit, eux aussi, à un traitement allégorique, ce qui rend le symbole beaucoup plus complexe que ne pourrait le faire croire la lecture de cette liste. Quand la pensée allégorise, c'est tout l'équipement de la phrase qui est susceptible d'échapper au mode de penser littéral. Les considérations allégoriques se nourrissent de symboles, mais ne les figent pas en des significations uniques.

Tous les éléments qui suivent sont bien considérés par Didyme, au point de départ, dans leur teneur littérale, mais puisqu'ils entrent en composition dans des jugements portés sur des choses matérielles ou des événements passés, ils ne sont pas intéressants, on ira jusqu'à dire pas dignes de la pensée divine (V 115, 138). C'est pourquoi Didyme s'empresse de leur donner l'étiquette « spirituelle ». Pour qu'ils appartiennent au domaine du « spirituel », il suffit qu'un autre texte de la Bible justifie, avec plus ou moins d'à-peu-près, par les raisons les plus diverses, que la parole de Dieu les prend quelque part en un sens figuré ou métaphorique. L'habileté de Didyme consiste à avoir toujours présent à

l'esprit le texte scripturaire qui permet le passage au « spirituel » de n'importe quelle notion ordinaire. Ainsi « la vigne donnera son fruit », dit *Zach.* 8,12. « Ces récoltes sont spirituelles », commente Didyme (II 338). Et pourquoi ? Parce qu'*Osée* 10,12 a dit : « Vendangez pour des fruits de vie. » — « Le ciel donnera sa rosée », dit *Zach.* 8,12. Quel ciel ? Un ciel « spirituel » évidemment, c'est-à-dire l'homme, parce que S. Paul a parlé de « l'homme céleste » en *I Cor.* 15,49 et que le *Ps.* 18,2 a dit que « les cieux racontent la gloire de Dieu » (II 339). — La rosée aussi est « spirituelle » (II 341), entendez qu'elle est la vertu que pratiquent les hommes, parce que Moïse a dit : « Que mes paroles descendent comme la rosée » (*Deut.* 32,2). — Les mulets de *Zach.* 14,15 sont les hommes à l'âme stérile, parce que le *Ps.* 31,9 a dit : « Ne soyez pas comme des mulets sans intelligence » (V 144), et les chameaux sont les hommes qui, connaissant la loi, ne tiennent pas compte de ce qui est défendu, parce que les textes *Lév.* 11,4 et *Is.* 41,15 donnent à penser en ce sens (V 147). — De la même façon, les nuages, ce sont les prophètes (I 173) ; l'épée, c'est le châtiment divin (I 347) ; le torrent, c'est l'épreuve de la vie (IV 261) ; Éphraïm, ce sont les hérétiques (III 147) ; Jérusalem, c'est l'Église (I 49) ; « Orient », c'est le Sauveur (II 33) ; etc.

Tout finit par être « spirituel » pour Didyme<sup>1</sup>.

*Les lieux et les peuples.* Jérusalem, I 49, 111 ; V 122, 179 (Église) ; I 48, 60, 111 ; II 232, 234 ; III 136 (âme) ; I 111, 118 ; IV 207 (ciel). — Sion, I 60, 64 ; II 234 ; III 136 (âme) ; I 131 (ciel). — Les Cananéens, V 205, 206. — Les Babyloniens, I 132 ; II 203, 232. — Les Assyriens, II 203, 232 ; III 298 (IV 34 Assur.) — Les Éthiopiens, III 83, 196 ; IV 312. — L'Égypte, I 175 ; II 187 ; III 127, 297 ; IV 34. — Les Égyptiens, II 205 ; III 298. — Le Liban, III 303 ; IV 17. — Les Tyriens, III 83, 92.

1. Qu'on ne prenne pas cette liste pour une énumération complète des allégories de l'*In Zachariam*, mais comme un simple essai de classement pour retrouver les symboles dans le commentaire.

*Les animaux.* II 327 ; IV 12. — L'abeille, II 215. — L'âne, IV 6 ; V 149. — L'ânesse, V 150. — L'ânon, V 152. — Les brebis, III 90 ; IV 41, 99, 150. — Le chameau, IV 6 ; V 146. — Le cheval, III 264, 274 ; IV 5, 203 ; V 143, 191. — Le chien, IV 7 ; V 210. — La colombe, I 397. — Le dragon, III 314. — La huppe, I 392. — Le lion, IV 41, 47. — Le mulet, IV 5 ; V 144, 192. — Le poulain, III 141. — Le pourceau, IV 7, 8. — Et ce qui touche aux animaux : Le bercaïl, II 298 ; IV 82. — Le pâturage, III 255. — Les troupeaux, III 257 ; IV 49, 99. — Les cornes, I 84, 100.

*Les arbres et les plantes.* IV 34, 39, 259. — Le cèdre, IV 20, 24, 25. — Le chêne, IV 29. — Les chardons, les épines et l'ivraie, II 212 ; III 95. — Le figuier, I 266. — Le gattilier, V 170. — Le grenadier, IV 260. — Le lis, V 198. — L'olivier, I 285, 336, 338 ; V 40, 46. — Le palmier, V 168, 171. — Le pin, IV 25, 35. — Le sapin, IV 35. — Le saule, V 170. — La vigne, I 266, 268, 353 ; IV 39, 259 ; V 151, 166. — Les fruits, *passim*. — Les rameaux, V 46, 169. — La paille, IV 213. — Le grain, IV 213. — Les récoltes, II 338.

*Les métaux.* L'airain, I 407, 408. — L'argent, II 15 ; IV 117, 126 ; V 13, 17, 136. — Le fer, I 408. — L'or, I 277 ; II 16 ; III 95, 305 ; V 13, 17, 136. — Le plomb, I 373 ; II 187, 188.

*Les parties du corps.* Les cinq sens, III 62. — La tête, I 97, 224. — Les yeux, I 229, 331 ; III 129, 130 ; IV 169 ; V 128. — La prunelle de l'œil, I 146. — Les orbites, V 130. — Les oreilles, I 229 ; II 167 ; III 203. — Le bras, IV 164, 169. — La main, I 229 ; II 159, 309, 313, 368. — Le dos, II 163. — Le talon, IV 156. — Le sang, III 219.

*Les états.* Homme, IV 273. — Femme, I 375 ; IV 273. — Enfant, II 276 ; III 111, 278, 294. — Jeunes gens, II 276. — Vieillards, II 254 ; IV 301 ; V 108. — Époux, épouse, I 60 ; II 49, 149, 225, 249, 273. — Mère, III 106. — Veuve, II 148. — Orphelin, II 148.

*Les professions et situations.* Architecte, I 104-108 ; V 105. — Berger, II 77, 256 ; IV 49. — Brigand, I 93. — Cavalier, III 262, 274 ; IV 199. — Courtisane, I 377 ; II 218 ; III 157 ; IV 31. — Forgeron, I 89. — Nomade et sédentaire, V 162. — Pêcheur et pilote, III 312. — Prêtre, I 245. — Veilleur de la cité, II 252. — Semeur, II 337.

*Les choses de la guerre.* L'arc, III 188, 190, 264. — L'armure, III 213, 267. — Les blessures, III 197. — Le bouclier, III 267 ; IV 232. — Les cavaliers, III 270, 274 ; IV 199. — L'épée, I 347 ; III 194. — La flèche, III 188, 190, 200, 264. — La fuite, I 129. — Les pierres de fronde, III 219. — Les remparts, I 124 ; III 175, 177, 178. — La tour, III 92 ; IV 112. — Le trait, III 189. — La trompette, III 204, 210. — La ville forte, I 127 ; III 176.

*Les éléments.* La chaleur, I 179. — Le ciel, II 339 ; IV 179. — Le désert, V 99. — L'eau, V 82, 90. — L'éclair, III 204. — Le feu, III 95 ; IV 24. — Les flots, III 318 ; V 47. — Le froid et le gel, I 180 ; V 53, 76. — La lumière II 51 ; III 42 ; IV 204 ; V 71-77. — La mer, III 94, 314, 315 ; V 46, 103. — La montagne, I 301, 309 ; II 237 ; V 57. — Les nuages, I 172 ; III 249. — Le Nord et le Midi, I 131, 414 ; V 53. — Les orages, III 94. — La pierre, I 304, 309 (voir pierre de construction, *infra*). — La pluie, I 172 ; III 247-253. — La rosée, II 339, 341. — Les saisons, V 88. — Le soleil (de justice), II 298 ; IV 204 ; V 43, 96, 211. — La terre, IV 178 ; V 99. — Le tremblement de terre, V 60-64. — Les vents, I 135, 388 ; V 54.

*Choses diverses.* Les angles, V 110. — Le bâton, II 253. — Le candélabre, I 278, 287. — Les chaudrons, V 197. — Le chemin, II 184. — Le cordeau, I 105. — Les coupes, V 197. — Les couronnes, II 20. — Le diadème, I 224. — La drachme, V 167. — La droite et la gauche, I 186, 285, 340 ; IV 169, 218. — La faux, I 354. — Les fêtes, III 34 ; V 171. — Le filet, III 310. — La fosse, III 163. — Les idoles, IV 286. — L'ivresse, I 276. — Le joug,

III 141. — Le lait, II 215. — Le lin fin, V 139. — Le miel, II 215. — La musique et les instruments, II 84. — Les parfums, I 414 ; V 53, 198. — Les perles, IV 10. — La pierre d'angle, I 258 ; V 105. — Les pierres de construction, III 217, 222. — Les places publiques, II 247, 248. — Les portes, III 23, 315 ; IV 31, 33 ; V 103, 105. — Les pressoirs et la vendange, II 335 ; V 114, 115. — La route, III 315. — Le salaire, II 320 ; IV 121. — Le sceptre, II 253. — Le sépulcre blanchi, I 393. — Le sol, V 58. — Le tambourin, II 83. — La tente, IV 223, 224 ; V 162, 163, 172, 175. — Le tesson, IV 119. — Le tison, I 204 ; IV 213. — Le tissu fin, V 139. — La tunique, I 224. — Les vêtements, I 209, 217, 222 ; III 304 ; V 138. — Le vin, III 87, 219, 276.

**Quelques thèmes :**

lumière,  
joie,  
fécondité.

Mais parmi ces symboles, ou du moins parmi les thèmes qui font appel à ces symboles, il en est quelques-uns qui reviennent plus souvent et qui, par conséquent, sont l'objet d'une préférence. Ils constituent comme le climat de la pensée de Didyme et nous révèlent quelques-uns de ses sentiments profonds. C'est à ce titre que nous voudrions les mettre en relief ici, en en choisissant un tout petit nombre parmi ceux qui nous ont paru significatifs.

*Le thème de la lumière* est celui qui revient le plus fréquemment. Nostalgie inconsciente de notre aveugle, que les Anciens avaient déjà remarquée, puisqu'ils l'avaient consignée dans une anecdote<sup>1</sup>. Au reste thème facile à mettre en œuvre, suggéré qu'il est par maint

1. S. Jérôme l'a fixée la première fois : *Epist.* 68, 2 Ad Castricianum, *PL* 22, 652. Cf. J. LABOURT, *Lettres de S. Jérôme*, t. III, appendice H, p. 247. Les autres chroniqueurs n'ont fait que la reprendre. — S. Antoine insistait un jour pour obtenir de Didyme sinon une plainte du moins un regret d'avoir perdu la vue. Ayant obtenu ce qu'il voulait : « Eh ! quoi, pourquoi te plaindre ? lui dit-il rudement. Y voir comme les fourmis ? Allons donc, tu as mieux que cela, puisque tu as les lumières de l'âme ! »

texte biblique et par bien des métaphores du langage courant. Didyme parlera de la « condition lumineuse » des bons (III 220), du « visage lumineux de l'homme intérieur » (II 164), du langage brillant de la foi orthodoxe (I 374), de l'esprit qui vit dans la lumière (III 42), de la doctrine lumineuse de la Trinité (I 279), des traits lumineux de l'arc divin (III 200), de l'amour lumineux de Dieu (I 328). Il évoquera, avec l'Écriture, « l'éclat du Seigneur » sur les hommes (III 195 ; V 72), « les justes qui brilleront comme le soleil » (V 72), la Jérusalem resplendissante en laquelle il n'y a pas d'ombre (V 73), la lumière éternelle du Seigneur (V 77). Il racontera l'extraordinaire miracle de l'aveugle-né qui préfigure l'illumination de la foi (I 249), le châtement d'Elymas qui devint aveugle pour mieux contempler ensuite le soleil de Justice (IV 204). Il rappellera que les aveugles ont en partage la sagesse qui les illumine (V 129), et que les méchants perdent la vue par châtement (IV 171, 173). Il aura comme un éclair de poésie quand il décrira le cortège lumineux des vierges sages, devenues toute lumière par leur participation au Dieu de lumière (I 279). Il se représentera l'action du maître qui enseigne comme l'illumination d'une lampe (I 289), et il traduira spontanément la connaissance en termes de lumière (I 318). Il fera de même de la pureté, tandis que le péché est ténébres et que le diable est « le Noir » (III 196 ; IV 312). On n'en finirait pas de relever les expressions où apparaît l'idée de lumière et, par contraste, celle d'ombre et d'obscurité. Pour couronner cette énumération, le dernier mot du commentaire, celui qui doit laisser l'impression finale, est encore une évocation de la lumière, celle du Soleil de Justice qui resplendira dans la maison éternelle de Dieu (V 211).

Ce thème de la lumière, si souvent exploité, est significatif. Prenant son parti de la cécité, Didyme s'est installé sans regret dans la lumière spirituelle et son profond désir, son espérance plutôt, se traduit dans cette évocation constante qui n'est, en définitive, qu'un appel à la Vraie Lumière qui l'illuminera un jour tout entier.

Non moins significatif, et complémentaire du premier, est le thème de la joie. Il est souvent lié, du reste, au thème de la paix et de la sérénité de l'âme, de même qu'à celui de l'abondance des biens spirituels. Là encore on ne peut que penser à la délivrance d'une note intérieure. Joie et paix sont le trésor de l'âme de Didyme, comme la lumière était son sourd désir. L'écho de cette joie dans son commentaire, c'est l'évocation complaisante de l'allégresse spirituelle, avec tout ce que l'Écriture lui donne comme harmoniques, la musique, les hymnes, les chants, les fêtes... À aucun moment, Didyme ne fait état de la joie profane. Sa joie n'a de motifs que le Seigneur (II 279). Joie d'être conformé à l'image du Fils de Dieu (II 340), joie de contempler les mystères du royaume (III 277), joie de chanter le Seigneur (I 236), joie parce que le salut est là (III 138). Cette joie est une « tunique d'allégresse » (*Is.* 61,10) que Dieu donne à l'âme (V 139), elle est « le fruit de l'Esprit-Saint » comme la paix et l'amour (*Gal.* 5,22) (I 157) et elle s'exprime par cette « sobre ivresse » qui est la joie de ceux qui ont bu à la coupe du Seigneur (I 276). Il faut la partager avec les autres (I 269). Il va sans dire que cette joie est liée aux progrès spirituels (I 329), qu'une bonne conduite donne le droit de se réjouir (I 54 ; III 33, 137), ainsi qu'un cœur pur (V 173). Cette joie est l'envers, ou la récompense, ou le terme, de la tribulation (I 132, 158, 211 ; III 180 ; IV 306). On sème dans les larmes, mais on récolte dans la joie (II 337). Il y a des anges pour empêcher de ressentir la tristesse de la vie (I 212), et le Sauveur lui-même, dans la nuit du tombeau, est allé porter la joie aux âmes qui étaient aux enfers (I 275). Cette joie appartient à la communauté humaine tout entière, car les peuples sont invités à se réjouir de ce que le Seigneur est devenu leur attente (II 291 ; III 282). Ce sont les fêtes qui expriment cette joie (IV 110), les fêtes avec leurs cérémonies et leurs ardeurs mystiques (III 38), les fêtes sans lesquelles il n'y a que tristesse à Jérusalem (III 39). Mais cette joie d'ici-bas s'achève dans la félicité divine de la sainte Jérusalem

(I 126), les fêtes se célèbrent pleinement « en haut » (V 175), « après les progrès » (III 53 ; V 186), dans « la maison de Dieu » (V 163), à l'époque d'une Pentecôte éternelle « où nous moissonnerons, sous la forme de gerbes parfaites et d'épis gonflés, ce qui avait fleuri au printemps » (V 88).

Après ce thème de la joie, on pourrait mettre en valeur le thème des fruits avec ses harmoniques de fécondité et de stérilité spirituelles. Et l'on verrait un Didyme extrêmement attentif à la culture de l'âme, condition des fruits de la vertu et de la foi (cf. p. ex. II 57, 333-339 ; IV 259 ; V 46-47).

On pourra être étonné de nous voir signaler ensuite le thème de la paternité, non pas de la paternité divine, mais de cette paternité que le maître acquiert vis-à-vis de son disciple, l'apôtre vis-à-vis de ses convertis, le chef de communauté vis-à-vis des fidèles, l'âme vertueuse vis-à-vis de ceux à qui elle donne le bon exemple (II 276 ; III 106, 111, 278, 286-288, 294-297 ; IV 209-210 ; V 44). Ce thème, qui n'a pas l'occasion de se manifester communément comme les précédents, revient tout de même avec insistance, et il nous paraît que l'idée de paternité spirituelle devait être une de celles qui plaisait à Didyme comme à son époque et qu'on ne manquait pas d'évoquer pour encourager la vie spirituelle<sup>1</sup>.

A côté du thème de la paternité spirituelle indiquons celui qui met en question les hommes et les femmes et leur rapport. Nous apprenons de Didyme que l'on peut être femme par le corps mais homme par la vertu (II 271), et que l'on peut avoir une conduite de vierge avec un corps d'homme (II 274), que les femmes ne sont pas exclues de la considération qui entoure les Anciens,

1. Cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, 1955 (*Orientalia christiana* 144), p. 33 s. et l'article *Direction spirituelle chez les chrétiens orientaux*, dans *DS* III 1014.

car elles sont capables, elles aussi, de vieillesse « spirituelle » (II 262), qu'il y a des cas où l'allégorie fait curieusement entrer les hommes dans la catégorie des femmes (I 396), que la différence entre hommes et femmes existe aussi pour les âmes dont les unes engendrent les connaissances auprès de leurs pareilles et dont les autres les reçoivent (IV 273). Autre est le thème de l'époux et de l'épouse qui est celui de la fidélité (ou de l'infidélité) et de l'amour. Ici c'est le thème de la différence entre les sexes, que Didyme marque, dans ses préoccupations spirituelles, avec des touches de réalisme. Au reste l'idée est connexe à celle du célibat et de la virginité, celui qui garde le célibat étant comme un ange « qui n'entre pas dans le cycle des mariages et de la génération » (I 234-236). L'idée de célibat revient assez souvent (II 213-214 ; IV 277 ; V 173), comme celle de virginité (II 63, 273 ; IV 277 ; V 173). Cependant Didyme veille aussi aux vertus du mariage : fidélité (I 45), pureté (II 63-64 ; V 174), continence au temps de la pénitence et de la prière (IV 266-270), continence à la fin du monde (IV 277).

On pourrait encore souligner quelques autres thèmes qui soutiennent la pensée de Didyme : le thème des âges de la vie, le thème des châtiments divins, le thème de la violence et de la sauvagerie.

Mais il faut se borner. Ce qui a été dit permet suffisamment d'atteindre les idées et les sentiments primordiaux sur lesquels Didyme construit son commentaire et sa vie. Qu'il ait mis le trésor de l'âme dans la lumière, la joie et la fécondité indique assez que c'était là qu'il avait établi son cœur, son espoir. Qu'il ait sublimé dans des notions purement spirituelles ces rapports affectifs que la nature a établis entre pères et fils, hommes et femmes et entre les générations, est le signe qu'il avait surmonté, ou tendait à le faire, tous les états de la vie ordinaire pour simplifier son âme dans la vie spirituelle. Quant aux châtiments et à la cruauté, thème que nous n'avons qu'indiqué, mais souvent présent à

son esprit, ils disent la somme d'ennuis et de duretés que ne supprime pas à quiconque reste dans la condition humaine la poursuite de la vie mystique.

## VIII

### L'aspect doctrinal.

Un commentaire comme le nôtre ne s'analyse pas. On en est empêché par son caractère diffus et par le passage incessant d'une idée à une autre sans aucun souci de développement. Pour profiter d'un texte aussi lâche, il faut en regrouper les éléments.

C'est ce que nous allons faire maintenant pour la doctrine.

**Catéchèse.** La catéchèse est rarement poursuivie pour elle-même. Aussi trouverons-nous peu d'explications pertinentes sur les croyances de l'Église. Celles-ci n'auront l'honneur de quelque développement que lorsqu'une hérésie les aura mises en contestation et qu'il faudra réfuter l'hérésie. Mais d'ordinaire croyances et doctrines sont évoquées par allusion, et, si quelques explications les accompagnent, elles sont très courtes.

Sur aucun sujet, nulle part, ne se peuvent déceler de traces d'un enseignement ésotérique. Toutes les vérités sont pour tous. Parfois il faut faire appel à des considérations élevées, *ἐπιστημονική θεωρία*<sup>1</sup>, nous dirions techniques : Didyme en avertit ses auditeurs pour qu'ils puissent tendre leur esprit jusqu'à la science qu'il leur propose. Mais il ne réserve jamais d'enseignement pour une élite plus intelligente ou pour des âmes à part. Toute sa doctrine est d'Église et pour l'Église.

1. L'expression revient six fois au cours du commentaire (I 17, 90 ; III 66, 179 ; V 18, 202) et met l'accent sur le côté scientifique de la connaissance.

**Dieu.** La transcendance de Dieu, son éternité, son immutabilité, son unicité, sa Toute-Puissance (I 25, 140, 143, 197 ; II 195 ; V 32, 96) sont affirmées et rappelées plusieurs fois, mais sans insistance particulière. À côté de ces notions philosophiques, c'est celle de Providence qui revient le plus fréquemment (quinze fois), car c'est celle qui est la mieux indiquée pour faire naître les sentiments de confiance et de reconnaissance. Du reste, la notion de Providence<sup>1</sup>, intimement liée à celle de Toute-Puissance et de Justice, entraîne, par suite des fautes humaines, l'idée des châtiments divins. Suggérés maintes fois par la Bible, ceux-ci sont repris encore plus souvent par Didyme, qui leur donne, de ce fait, un rôle important dans le déroulement de l'histoire et dans la conduite de la vie personnelle. Dieu est ainsi un Dieu de justice et de miséricorde, qui menace pour faire revenir le pécheur (I 9, 15, 63, 143 ; II 193, 370 ; III 205 ; IV 63, 67), et qui châtie pour sauver (I 56, 58, 356, 440 ; II 188, 196, 354 ; III 25, 208 ; IV 70, 222, 242 ; V 7). C'est un « Dieu qui marche dans sa colère » (V 39).

De là à faire droit, grossièrement, aux anthropomorphismes de la Bible et à prêter, plus subtilement, des « passions » à un Être qui ne peut en avoir, Didyme sait qu'il n'y a qu'un pas, mais il se garde bien de le franchir, expliquant à sa façon, mais correctement, la colère de Dieu et les anthropomorphismes de l'Écriture (V 34-39).

La Création est aussi évoquée trois ou quatre fois. Dieu, qui a tiré les êtres du néant, et d'abord « les créatures primordiales » (IV 178), peut « leur enlever leur existence, mais ne le veut pas » (IV 241). Cependant, en un autre endroit, Didyme affirme qu'« il est impossible qu'une substance spirituelle soit ramenée au néant » (III 307). La Création toutefois est moins importante que Dieu lui-même (I 24), tout comme ces autres

1. Notion très stoïcienne, ce qui est une raison de plus pour que Didyme y ait recours. Sur Didyme et le stoïcisme, cf. *infra*, p. 101.

œuvres de Dieu que sont l'Incarnation (I 140, 142, 224, 285 ; III 177, 251) et le Gouvernement du monde (I 140), qui passent après l'essence divine.

Didyme met en garde contre les doctrines qui divinisent le monde et ses parties (V 95), contre celles qui posent deux principes incréés (manichéisme) (IV 125).

**La Trinité.** Quand il aborde la Trinité, Didyme le fait rarement en des termes techniques. On s'étonne même que, de la part d'un défenseur reconnu de la Trinité et à une époque où le vocabulaire commence à se fixer, plusieurs des termes indispensables pour préciser le mystère n'apparaissent pas (V 182). Le commentaire ignore les mots d'ὑπόστασις, de πρόσωπον et d'οὐσία pour la Trinité. Si la génération du Fils est évoquée, le substantif même de γέννησις (ou γεννησία) n'est pas employé, et, quand il s'agit du Saint-Esprit, ni le mot d'ἁποκύμα (mais ἰσότητι pour des hommes, II 258), ni celui de συναριθμησθαι, ni celui d'ἐκπόρευσις, typique des discussions de l'époque, ni même l'idée de procession n'apparaissent. Et cela, à une période où la lutte antimacédonienne durait encore.

La consubstantialité du Père et du Fils est affirmée et le mot d'ὁμοούσιος est employé deux fois à ce propos (I 152 ; III 261). Le Fils n'est pas une créature (I 154, 241 ; IV 125). Il est « Dieu de Dieu, Lumière de Lumière » (I 152). Il préexiste à tout et tout subsiste en Lui (I 151). Il est Monogène et c'est le Père qui nous le donne (IV 234). Les allusions au Concile de Nicée sont évidentes. La foi de Didyme ne veut pas s'en écarter (IV 235).

Quant à la consubstantialité du Saint-Esprit, implicite dans les textes généraux, elle n'est jamais expressément affirmée avec le terme d'ὁμοούσιος. L'*In Zachariam* reconnaît que c'est le Père qui donne le Saint-Esprit (IV 244), que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont une même divinité (θεότης) (V 99), qu'on ne doit pas séparer le Saint-Esprit du Père et du Fils (IV 125) et que le Saint-Esprit n'est pas une créature (IV 87). Ces quelques notations contiennent toute la théologie du

commentaire sur la troisième Personne. Cependant, les effets du Saint-Esprit sont indiqués : esprit de grâce (IV 248), qui sanctifie et purifie (V 8), qui éclaire (II 300 ; III 313), qui illumine les prophètes (I 15), qui remplit à sa façon l'Écriture (I 295). Et conformément à l'Écriture, Didyme rappelle que le Saint-Esprit couvrit de son ombre la Vierge Marie (II 313) et qu'il descendit sous forme de colombe au Jourdain (I 397). C'est en vain qu'on chercherait plus de renseignements. Étonnante sobriété de la part de celui qui écrivit le *De Spiritu Sancto*.

**L'Incarnation.** Si l'on passe à l'Incarnation, on constate que les allusions en sont beaucoup plus fréquentes qu'à la Trinité, ce qui est naturel étant donné le rôle de Jésus-Christ dans l'Écriture, puisqu'il la remplit de son attente et de son annonce dans l'Ancien Testament (I 22 ; III 138-140 ; V 87) et de sa venue dans le Nouveau.

Isaïe particulièrement (IV 233), mais aussi les autres prophètes (II 47 ; III 139) et Zacharie (II 33-54), et toute l'Écriture dans sa typologie — Didyme emploie rarement le mot de τύπος<sup>1</sup>, mais il se sert constamment de la chose — annoncent Jésus, le Christ, le Sauveur. L'Incarnation est appelée ἐνανθρώπησις ou ἐπιδημία, mais jamais οικονομία<sup>2</sup>. Et ce que Didyme relève principalement, c'est que l'Incarnation est une mission de condescendance (I 144), de grâce (III 55), de salut (III 262 ; IV 242), de vérité (V 93).

Le Père nous donne son Fils Unique (IV 234). Ce Fils est né de la race de David selon la chair (II 35). Il est l'enfant de la Vierge Marie (II 313-314 ; III 55, 138 ;

1. I 214, 223, 287. Cf. πρωτότυπος (I 249, 315 ; IV 284) ; ἀρχέτυπος (I 316).

2. Le substantif οικονομία est employé une seule fois, au sens de « plan divin » (V 185). L'adverbe οικονομικώς, une fois, au sens de « pédagogiquement » (V 34). — A la page 116, lacunaire, on lit ]κονομία (II 106).

IV 257), mais aussi et en même temps Fils de Dieu (IV 234, 257). Il est à la fois homme et Dieu (I 176 ; II 33 ; III 305), mais ses prérogatives et sa gloire sont moindres en tant qu'il est homme qu'en tant qu'il est Dieu (I 142, 285 ; II 58).

Didyme insiste sur la réalité de l'Incarnation, qui n'a pas eu lieu en apparence (contre les docètes) (III 306 ; IV 125). Le Verbe de Dieu fait chair et sang (I 27) a assumé l'homme complet, âme, corps, esprit, ψυχή, σῶμα, νοῦς (IV 235), âme et corps (I 193), âme et chair (I 280), âme d'un homme parfait (IV 92). La chair est toute sainte, puisqu'elle est formée à partir du Saint-Esprit survenu en Marie (I 177). L'âme de Jésus est sans péché ni aucune souillure (I 177, 281 ; II 361).

L'aspect sous lequel Didyme présente le plus souvent Notre Seigneur est celui de Sauveur<sup>1</sup>. Nous lisons à ce propos que « Le Fils de Dieu n'était sujet ni à la douleur ni à aucune atteinte » et que, livré à la mort, « il ne devait pas recevoir de dommage de la mort ». C'est d'avoir été livré pour les hommes qu'il devint Sauveur (IV 66). C'est en tant qu'homme que le Sauveur mourut et ressuscita (I 275). Dans les trois jours passés au cœur de la terre, il alla soulager les âmes qui étaient dans les enfers (*id.*)

Le sacerdoce du Christ est évoqué plusieurs fois (I 183, 208-222, 239-244 ; III 58 ; V 196), avec cette précision que « Jésus n'est pas prêtre depuis toujours », mais seulement depuis qu'il y a des hommes qui justifient ce rôle (I 242).

Comme on le voit, Didyme s'efforçait de ne pas donner prise à l'apollinarisme en traitant de l'Homme-Dieu. Mais, à prendre les termes de l'*In Zachariam*, les problèmes christologiques ne se posaient qu'assez confusément à son esprit. Nulle part, ne se découvrent le mot ni, de manière indirecte, le concept de nature. Didyme

1. Didyme emploie aussi souvent le nom de Jésus que celui de Christ. Le composé Jésus-Christ n'apparaît que trois ou quatre fois. C'est le mot de Sauveur qui est de beaucoup le plus employé.

semble ignorer le vocabulaire des controverses. Ici, il préfère s'en tenir aux formules proches de l'Écriture, admises par tous, et ne pas aborder de front des sujets qui étaient faits pour un autre genre d'ouvrage.

**La Sainte Vierge.** La théologie de Didyme sur la Sainte Vierge est extrêmement simple : il affirme la Virginité de Marie, et sa Maternité divine. Là encore, on eût aimé trouver le terme de θεοτόκος qu'il ne pouvait pas ne pas connaître : mais il ne l'emploie pas<sup>1</sup>. Deux images que reconnaîtront ceux qui sont familiers de la littérature patristique : « la montagne représente la Vierge Marie et la pierre qui sort d'elle est le Fils qu'elle a enfanté sans mari » (I 309-310) ; le Sauveur est « la flèche cachée dans le carquois qu'est la chair qu'il reçut de Marie » (III 190). La formule la plus achevée est celle-ci : « Il est seul Fils Unique et du Père et de la Sainte Vierge Marie » (IV 257). Les autres textes, en dehors de ceux que nous avons déjà donnés à propos de l'Incarnation, sont les suivants : I 73, 177, 257 ; II 33, 37, 38, 364 ; III 305 ; IV 233, 238.

**L'Église.** Quand il parle de l'Église, et c'est fort souvent, Didyme l'envisage toujours comme le rassemblement mystique des âmes. Une seule allusion pourrait faire penser à l'Église temporelle : « Pierre sur qui l'Église est bâtie » (I 305), mais elle se dissout aussitôt dans l'évocation de la demeure spirituelle dont le Christ est la pierre vivante. Les aspects sous lesquels Didyme envisage d'ordinaire l'Église sont les suivants :

— Elle est le rassemblement de la synagogue et des gentils. Tous les peuples sont appelés à l'unité en elle.

1. On ne l'a pas relevé non plus dans les fragments que les Chaînes nous ont restitués sur les Psaumes. Le trouver cinq fois dans le *De Trinitate*, alors qu'il n'est pas ailleurs, est une des raisons qu'on peut mettre en avant pour s'inquiéter de l'authenticité didymienne de cette œuvre.

— Elle est le corps du Christ, et le Christ en est la tête.

— Elle est l'épouse du Christ, toute sainte, parée, « sans tache ni ride ».

— Elle est la Jérusalem resplendissante où nous habitons, où nous habiterons.

L'Église terrestre, organisée, apparaît une fois dans une allusion aux « Églises des différents districts » (III 45), et peut-être en II 250. De hiérarchie, il n'est pas question, sauf, si l'on veut, dans cette remarque incidente : « J'ai entendu autrefois un maître placé à la tête de l'Église catholique » (I 286) (ce *εὐδίασκάλος προῖστάμενος* est sans doute S. Athanase). Par contre, les degrés dans l'Église sont mentionnés plusieurs fois, d'après *Éphés.* 4,11, ou *I Cor.* 12,28 : apôtres, prophètes, pasteurs, docteurs, évangélistes (I 228 ; II 250 ; IV 50, 207). Une fois, l'Église reçoit le qualificatif d'*ἁποστολική*.

#### Autres aspects théologiques.

On ne sera pas étonné, étant donné la tendance mystique du commentaire, de ne rien trouver sur les sacrements. Peut-être y a-t-il une allusion lointaine au baptême en I 329. Plus sûrement verra-t-on une allusion à l'Eucharistie en II 23, 121 ; V 88, et, s'il faut accepter le mot *κάλυμμα* comme une allusion liturgique, une autre en III 219. La nourriture ordinaire de l'âme pour Didyme, comme pour Origène, c'est la parole de Dieu.

Pour les fins dernières, nous signalerons une fois la présence du mot *ἀποκατάστασις*, suivi d'une lacune regrettable (V 204), mais le contexte n'entraîne pas le sens que lui donneront les controverses origénistes. Ce qui a lieu, pour Didyme, à la résurrection des morts c'est la *πάλινγενεσία* (I 246).

Les anges apparaissent souvent dans le commentaire, mais surtout parce que le texte de Zacharie les fait souvent intervenir. Rien qui puisse renseigner sur leur nature. Le rôle des anges gardiens est évoqué (I 212). Un certain nombre d'entre les anges ont péché (I 42,

348). Peut-être vivent-ils dans les airs (I 359). Didyme les distingue des « démons terrestres » (I 398). Quant aux « puissances du mal », elles jouent un rôle considérable : Didyme en fait mention plus de cinquante fois. Notons seulement cette croyance, partagée par des esprits de son temps, que les démons sont tapis près des idoles (II 165 ; IV 287).

Ce peut être le lieu d'examiner l'origénisme de Didyme. Mais il faut bien distinguer ce qui fut la doctrine d'Origène, à plusieurs points de laquelle il était naturel que Didyme fut attaché, de ce qui devint plus tard l'origénisme des moines et fut condamné par les Conciles. Quand on accusa Didyme d'origénisme, on prétendait bien qu'il avait donné dans les erreurs regrettables et maintes fois dénoncées dont les moines palestiniens étaient finalement les représentants au VI<sup>e</sup> siècle (préexistence des âmes, monde animé, rédemption des démons, apocatastase générale...). Sous la pression de Justinien, on n'y regarda pas de si près et Didyme fut englobé avec Évagre dans la condamnation de 553, qui voulait avant tout frapper Origène et ses sectateurs. Pour Évagre, il semble bien, depuis les récentes découvertes d'A. Guillaumont<sup>1</sup>, que ce ne fut pas sans raison. Mais pour Didyme, on se demande encore quels écarts de pensée et quels écrits lui ont valu d'être traîné dans la même charrette. Il est vrai que son commentaire sur le *περὶ ἀρχῶν* d'Origène ne nous est pas parvenu ; peut-être ce livre contenait-il d'authentiques motifs de condamnation. Mais, sans nous prononcer sur ce que nous ne savons pas, nous pouvons dire que l'*In Zachariam* ne nous donne pas à penser que Didyme professa l'origénisme évoqué par les neuf anathématismes de 543<sup>2</sup>.

1. Cf. A. GUILLAUMONT, *Les six centuries des « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique. Édition critique de la Version Syriacque commune et édition d'une nouvelle Version Syriacque, intégrale, avec une double traduction française.* Patrologie Orientale (Graffin), t. XXVIII, fasc. I.

2. Cf. Dz 203-211.

ou par les quinze de 553<sup>1</sup>. Hormis le peuplement de l'air par des êtres faillibles et sans doute spirituels (I 359), ce qui relève de l'imagination cosmologique plus que de l'affirmation métaphysique (existence des êtres intermédiaires), rien ne nous a paru suspect, pour l'époque, dans les affirmations sur les anges et les démons. Mais on pourrait chicaner Didyme sur les expressions du retour à l'unité employées en III 307-308. Une note d'origénisme pourrait également se trouver dans une réflexion du livre III, qu'il faudrait être sûr de bien comprendre avant d'incriminer : elle laisserait filtrer un léger relent de préexistence des âmes. « Ce n'est pas alors (ἐνταῦθα) que les justes commencèrent à se multiplier et à être nombreux au sens qui a été expliqué ; ils étaient en effet nombreux même avant la vie présente, καὶ πρὸ τῆς παρούσης ζωῆς » (III 288). Si cette « vie présente » est celle d'ici-bas, le texte est condamnable<sup>2</sup>. Mais, dans l'*In Zachariam*, aucun autre texte ne présente une pensée pareille. Les considérations développées en IV 180-182 auraient pu en être l'occasion, mais Didyme s'en est gardé.

1. Cf. *DTC*, Article *Origénisme*, col. 1581.

2. Il faut rapprocher ce texte de celui que le P. A. Kehl, éditeur à Cologne du cahier 8 du *Commentaire des Psaumes* de Toura, nous a signalé tout récemment, alors que ce livre était déjà en épreuves, et très aimablement communiqué. On lit en effet, à propos de l'explication du Ps. 29, 1, à la première page du cahier, que ce qui est bien précède ce qui est mal, telle la loi qui précède la transgression. En vertu de cet adage, tout ce qui commence doit commencer par le bien. Comme la vie de l'âme dans la matière est une vie qui commence par la faute, du moins pour la plupart des hommes, il est donc requis que l'âme ait eu une vie antérieure, exempte de faute : « Ὅσον οὖν ἦκεν εἰς τὴν ἐνυλον ζ[ωή]ν, σχεδὸν πάντες ἀπὸ ἀμαρτίας ἄρχονται. Καὶ ἐὰν τοῦτο δοθῆ, ὅτι οὐδέποτε ἔζησεν ἡ ψυχὴ πρὸ τῆς ἐν[ύλου] ζωῆς, ἀπὸ κακίας ἤρξατο τὰ πράγματα, καὶ οὐκ ἔστιν ἀμαρτία ἢ ἀμαρτία, ἀλλὰ μᾶλλον ἢ ἀρε[τή] » (lignes 11-12). Si, comme bien des indices mènent à le croire, ce *Commentaire* est issu de l'enseignement de Didyme, il faut interpréter notre texte de l'*In Zachariam* à sa lumière et reconnaître franchement que, sur la préexistence des âmes, Didyme a suivi l'opinion erronée d'Origène.

\*  
\* \*

Ce tour de la pensée théologique de Didyme doit s'achever par un aperçu de son hérésiologie.

## IX

### Hérésiologie.

#### L'hérésie en général.

On l'a dit, l'hérésie est la bête noire de Didyme. C'est qu'il a vécu, tout entière, la période du iv<sup>e</sup> siècle troublée par l'arianisme, et dans une ville qui fut plus sensible qu'aucune autre aux déviations de l'hérésie. Les violences des hérétiques, perpétrées on sait avec quelle méthode et quel fanatisme, n'ont pas pu ne pas l'atteindre un jour ou l'autre. L'auraient-elles épargné à cause de sa cécité ? Quand l'évêque intrus Lucius va chercher au fond des déserts des centaines de moines pour les maltraiter et les exiler<sup>1</sup>, ne pouvait-il pas, aux portes d'Alexandrie, instrumenter sur celui-là même dont l'enseignement et les écrits s'étaient toujours opposés aux novateurs ?

Quoi qu'il en soit, et pour des motifs doctrinaux plus que personnels, Didyme déteste l'hérésie. Il le montre bien dans l'*In Zachariam*, où il revient à soixante reprises différentes sur les perverses manifestations de l'hérésie en général. Atteintes à la vérité, mensonges troublants, trahisons de la tradition, gauchissements de la doctrine, fausse gnose, sophismes insupportables, dialectique captieuse, dogmatique insensée, charlatanisme, impiété orgueilleuse, ce ne sont là que quelques-unes des expressions qui reviennent sous sa plume.

L'hérésie, comme le reste, a droit au traitement allé-

1. Cf. *Socrate*, *Hist. Eccl.* IV 24, PG 67, 521.

gorique, et les symboles, dans l'Écriture, ne manquent pas pour la désigner. Ce sont les « quatre vents » du ciel qui emportent çà et là dans les courants des doctrines mensongères (I 135) ; c'est le plomb lourd et terne, falacieux et trompeur (I 374) ; c'est la huppe, cet animal nauséabond (I 392) ; c'est l'airain qui retentit (I 407) ; ce sont les chairs du dragon (II 120) ; ce sont ceux qui, comme l'aspic, se bouchent les oreilles (II 168) ; ce sont les bêtes de somme (II 327) ; ce sont les remparts de Tyr et de Sidon qui s'écrouleront (III 85) ; ce sont les chars d'Éphraïm (III 147) ; ce sont les arcs qui se brisent entre les mains des ennemis (III 188) ; ce sont les « enfants des Grecs » (III 192) ; c'est le dragon de la mer (III 314) ; ce sont les pasteurs impies (IV 52) ; ce sont ceux qui bâtissent Sion dans le sang (IV 195) ; ce sont les idoles elles-mêmes (IV 286).

Ces images, qui ne sont qu'un échantillon de tout ce qu'on pourrait relever, manifestent par leur diversité que l'une des préoccupations du commentateur était bien de mettre en garde contre les déviations de la doctrine. L'hérésie avait beau jeu dans les esprits des simples et, à l'époque du commentaire, elle exerçait encore ses séductions de mille manières. Didyme est intrépidement orthodoxe.

Pour lui l'hérésie a partie liée avec le diable. L'idée n'est pas nouvelle. La collusion évidente du diable et des hérétiques est un argument de l'apologétique chrétienne que Tertullien<sup>1</sup>, Eusèbe<sup>2</sup>, Épiphane<sup>3</sup> et d'autres avaient déjà employé, et que Didyme recueille (I 387 ; IV 292). Mais Didyme, avec son allégorie, lui donne parfois une couleur et un entrain inattendus. Qu'on imagine, avec lui, la chevauchée impétueuse des puissances du mal à califourchon sur les sophistes orgueilleux qu'elles éperonnent de toute leur vigueur : elles courent à l'abîme, qui peut en douter ? (III 271 ; IV 199).

1. *De Praescr.* 40, 1, *SC* 46, p. 143, n. 1.

2. *Hist. Eccl.* IV 7, 1 ; X 4, 13.

3. *Adv. haer.* 69, 12, *PG* 42, 221 A.

A travers les allusions de Didyme, nous saisissons que les hérétiques ne craignent pas d'écrire de volumineux traités, mais que les hommes d'Église réduisent à néant leurs mauvais arguments (III 198) ; que les hérétiques aiment et recherchent la controverse ; qu'ils ont été parfaitement formés à l'élocution (I 407), entraînés à la dialectique (III 91), qu'ils ont leurs rassemblements et leurs officines où s'élabore leur doctrine (III 147).

Ces hérétiques, Didyme les méprise et les redoute à la fois. Il les redoute, car ils sont habiles, insinuants, captieux ; leurs mensonges portent comme des flèches (III 188). Mais il les méprise : ce sont des ignorants qui manquent d'instruction (II 175), qui ne savent pas ce qu'ils disent (III 254) ; leur doctrine est friable comme de la poterie (IV 119). Et Didyme les affuble de tous les défauts et reproches que le vocabulaire biblique lui permet : sépulcres blanchis, esclaves de leur ventre, charlatans et songe-creux, pleins de morgue comme les chênes de Basan, voluptueux, impurs, menteurs, hypocrites, insensés...

Tout cela, pensons-nous, fera saisir l'espèce d'obession de l'erreur qui habite Didyme à la fin de sa vie. Lui-même s'en garde, cela va de soi, mais en préserver les autres lui semble une tâche urgente et nécessaire. C'est pourquoi le commentaire, comme nous l'avons fait ressortir jusqu'ici, contient tant d'aspects doctrinaux.

Mais si l'hérésie en général est un mal épouvantable, dont on se préserve par l'amour de l'orthodoxie, c'est contre les hérésies particulières qu'il faut avoir l'esprit alerté et prémuni. Quelles sont donc les hérésies particulières que signale Didyme ?

Nous allons rencontrer les hérésies qui pouvaient solliciter les Alexandrins à la fin du IV<sup>e</sup> siècle : arianisme, macédonianisme, apollinarisme. Mais, pas une fois, Didyme ne les nomme, pensant que ses auditeurs n'auraient pas de peine à les reconnaître sans étiquette et qu'il était plus indiqué de mettre en garde contre des idées dangereuses que contre des sectes que la réprobation du clergé et des Conciles désignaient suffisamment.

Cependant, ébionites, docètes, manichéens sont nommés : tenants d'hérésies bien cataloguées, dont l'activité se faisait toujours sentir en Égypte. Nous trouverons aussi des allusions et des développements visant les sabeliens et les gnostiques valentiniens — non nommés. Six noms d'hérésiarques nous seront fournis : Tatien, Paul de Samosate, Photin le Galate, Artémas, Théodote, Marcel (d'Ancyre). Enfin, une allusion au millénarisme.

#### Les ariens.

Deux des principaux textes invoqués par les ariens à l'appui de leur doctrine pour prouver que le Fils était une créature étaient *Prov.* 8,22 « Κύριος ἐκτίσέν με : Le Seigneur m'a créé » et *Hébr.* 3,2 : « Ἰησοῦν πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν : Jésus, fidèle à Celui qui l'a fait ».

Le premier, chose étonnante, n'a été cité par Didyme à aucun moment du commentaire.

Le second a été commenté en I 241 et Didyme lui donne toute son interprétation antiarienne : « ils disent que le Fils de Dieu est une créature, quelque chose de fait (κτίσμα καὶ ποιήμα) <sup>1</sup>. Ces gens de peu de sens se trompent follement en sollicitant l'expression : « Celui qui l'a fait » dans le sens d'une création et d'une production dans l'existence. »

Une autre fois, Didyme est amené à prendre parti contre « ceux qui se font une fausse opinion du Fils » en pensant « qu'il sort du néant et qu'il est une créature, τῶν ἐξ οὐκ ὄντων καὶ κτίσμα φρονούντων » (IV 87). On reconnaît là les termes de l'anathématisme du Concile de Nicée, qui reprend lui-même les formules d'Arius : « Τοὺς δὲ λέγοντας... ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ... φάσκοντας εἶναι ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία » (Dz 54).

1. S. Athanase, en nous donnant des extraits de la *Thalie* d'Arius, nous a conservé les termes mêmes de l'hérétique : « Οὐκ αἰεὶ ἦν ὁ Υἱός· πάντων γὰρ γενομένων ἐξ οὐκ ὄντων, καὶ πάντων ὄντων κτισμάτων καὶ ποιημάτων γενομένων, καὶ αὐτός ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε, καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν » (*Contra Arianos, Orat.* I 5, PG 26, 21 A). On reconnaît κτίσμα καὶ ποιήμα repris par Didyme.

Une autre fois encore, Didyme prend une position antiarienne. Quand il affirme que le Verbe est « Dieu de Dieu et Lumière de Lumière, consubstantiel (ὁμοούσιος) à celui qui l'a engendré et ne formant qu'un avec lui qui l'a engendré » (I 152), il est fidèle jusque dans les mots au concile qui condamna Arius.

Tel est l'arianisme dont l'*In Zachariam* fait état et telle est la manière dont il met en garde contre lui. On voit que Didyme ne ferraille pas avec les hérétiques. Il se contente de jeter la méfiance sur eux, de les couvrir de réprobation et d'affirmer tranquillement la foi orthodoxe.

#### Les macédoniens.

Nous avons dit tout à l'heure le peu de développement qu'avait la théologie du Saint-Esprit dans l'*In Zachariam*. Les adversaires du Saint-Esprit ont un traitement proportionné. — Deux allusions seulement aux macédoniens. L'une, assez vague, qui réproouve « le langage de ceux qui séparent le Saint-Esprit du Père et du Fils » (IV 125), l'autre, plus explicite, qui condamne ceux qui font du Saint-Esprit une simple créature : « Εἰσὶ δὲ καὶ πνευματομαχοῦντες, δοξάζοντες ὡσεὶ ἢ ἐν τῶν κτισμάτων » (IV 87). Cette dernière phrase en grec appelle une remarque. Le participe πνευματομαχοῦντες, sans article, « combattant le Saint-Esprit », ne désigne pas nommément les πνευματομάχοι, les « pneumatomaques ». Ceux-ci, bien qu'ils fussent actifs depuis une vingtaine d'années, ne reçoivent leur nom, dans la littérature patristique, qu'en 377, dans l'*Adversus haereses* 74,14 de S. Epiphane (PG 42,501 C), et dans la *Lettre* 263 de S. Basile, de la même année (PG 32,980 B). En 381, ils sont désignés par leur nom de « pneumatomaques » dans les actes du Concile de Constantinople. Mais, dans les années qui suivent, leur nom disparaît peu à peu pour être remplacé par celui de « macédoniens », dont S. Jérôme fait mention pour la première fois, semble-t-il, en 380, dans la *Chronique d'Eusèbe* <sup>1</sup>. En employant le

1. A l'année 345. PL 27, 682 : « Macedonius... a quo nunc haere-

participe *πνευματομαχοῦντες*, Didyme laisserait-il entendre qu'il ne connaît pas les « macédoniens » ? Ce n'est pas probable<sup>1</sup>. Il aura eu le souci de redresser des idées plutôt que de désigner une secte.

**Les apollinaristes.** Contre les apollinaristes, qui décapitaient la nature humaine du Christ en lui enlevant son âme intelligente, un seul texte, mais très net et très ferme. En fait, c'est une affirmation, mais qui prend une portée antiapollinariste par le choix même de sa formule. « Pour nous, dit assez solennellement Didyme, attachés à l'antique manière de penser de la communauté des fidèles, nous confessons que le Verbe-Dieu est descendu ici-bas en assumant l'homme complet, âme, corps et esprit, *ὁμολογοῦμεν τὸν Θεὸν Λόγον ἐπιτεθημενικῶς τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ πνεύματος τέλειον ἄνθρωπον ἀνειληφῶτα* » (IV 235). La formule est parfaite et, par sa concision même, n'est pas de celles auxquelles l'*In Zachariam* nous habitue. Aussi bien peut-on la dire décalquée sur une autre, que les théologiens connaissent bien et qui se trouve à la fin de l'*Ancoratus* de S. Épiphane : « πιστεύομεν... τὸν Ἰῶν τοῦ Θεοῦ... ἐνανθρωπήσαντα, τούτεστι τέλειον ἄνθρωπον λαβόντα, ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ νοῦν καὶ πάντα, εἴ τί ἐστιν ἄνθρωπος, χωρὶς ἀμορτίας » (PG 43,233 C ; cf. Dz 13). Ce symbole de S. Épiphane, qu'il n'a pas composé, mais qui était en usage dans son Église autour des années 370, était utilisé pour enrayer les progrès de l'apollinarisme<sup>2</sup> : il n'y aurait rien d'étonnant qu'il ait été aussi adopté à Alexandrie, et utilisé au moins en certaines circonstances. C'est ce qui expliquerait la formule de Didyme... à moins que l'on ne veuille en faire un lecteur de l'*Ancoratus*.

sis macedoniana. » — Cf. aussi les anathématismes de DAMASE (Dz 62), même année 380 (?).

1. Le *De Spiritu Sancto* de Didyme ne nomme pas les macédoniens. L'auteur de *De Trinitate* par contre les nomme et les réfute abondamment.

2. S. Épiphane nous le laisse entendre juste avant de donner son credo : *Ancoratus* 120, PG 43, 233 AB.

D'autres textes de l'*In Zachariam* peuvent être fournis ici, qui compléteront les vues de Didyme sur les problèmes en rapport avec l'apollinarisme.

En I 280, on trouve l'expression : le chandelier représente « ἣν ἀνειλήφεν ὁ Σωτὴρ κατὰ τὴν ἐπιδημίαν ψυχὴν καὶ σάρκα, l'âme et la chair que le Sauveur a assumées dans sa venue sur la terre ». Le *πνεῦμα* (νοῦς chez Épiphane) est absent de cette formule. Didyme donnerait-il donc inconsciemment dans l'apollinarisme ? On sait que la réponse à cette question dépend de ce que l'on entend par *ψυχὴ*, l'âme animale ou l'âme raisonnable. Si Didyme fait de *ψυχὴ* l'âme raisonnable, il n'a pas besoin de trois termes pour définir l'homme : *σάρξ* (ou *σῶμα*) et *ψυχὴ* lui suffisent, il est donc « dichotomiste ». Mais s'il ne fait de *ψυχὴ* que l'âme animale, il lui faut ajouter le troisième terme : *νοῦς* ou *πνεῦμα* pour définir l'homme complet : il est donc, dans ce cas, trichotomiste. En IV 235, Didyme est trichotomiste ; en I 280, il est dichotomiste. On voit que ces textes seuls ne suffisent pas à dirimer la question du di- ou du trichotomisme de Didyme. G. Bardy et J. Leipoldt avaient remarqué qu'il y avait, dans l'œuvre de Didyme, autant de textes en faveur d'une théorie qu'en faveur de l'autre<sup>1</sup>. Pourtant la lecture complète de l'*In Zachariam* nous fait plutôt pencher vers le dichotomisme. Nous dirons d'abord que la formule trichotomiste de IV 235, inhabituelle, n'a été mise en avant que pour répondre aux nécessités de la controverse apollinariste, pour empêcher la distinction, toujours prête, des adversaires entre les deux sortes d'âme. Et nous produirons deux autres textes qui ont bien leur signification. Le premier (IV 92) montre à l'évidence que, lorsque Didyme emploie le mot de *ψυχὴ*, il l'entend au plein sens d'animation et de pensée, de *νοῦς* et de *ψυχὴ* à la fois. Le second est plus intéressant encore, car il est la transposition d'une explication philosophique, et l'on voit que Didyme se meut, quand il s'agit des

1. G. BARDY, *Did. l'Av.*, p. 155, n. 5. J. LEIPOLDT, *Did. d. Bl.*, p. 66-67.

rapports de l'âme et du corps, dans une mentalité aristotélicienne. La ψυχή aristotélicienne (ὁρεπτική, αἰσθητική, νοητική) anime et pense à la fois, celle de Didyme aussi : après avoir réfléchi au « πνεῦμα, c'est-à-dire à la ψυχή que Dieu a liée et unie au corps pour en faire un vivant unique composé d'âme et de corps » (IV 179), Didyme poursuit un peu plus bas : « Ce qui est « façonné » c'est le corps, ce qui est « fait » c'est l'âme (ψυχή) ; c'est celle-ci qui, sous le nom d'esprit (πνεῦμα), fut façonnée dans l'homme, partageant, du fait de son union au corps, la faculté d'être sensible, en sorte que l'homme tout entier, devenu être vivant, apparaîtrait comme doué d'une âme (ἐμψυχος) et de qualités sensibles (αἰσθητικός) » (IV 181). On voit bien ici l'ambivalence de la ψυχή. En vérité, l'homme est composé d'âme et de corps et il n'est besoin de nulle autre chose pour justifier sa volonté et sa pensée : d'après ce texte, Didyme est dichotomiste <sup>1</sup>.

**Les ébionites.** A l'inverse des hérésies précédentes, celle-ci est désignée par ses adeptes. L'allusion est rapide et ne se présente qu'une fois (V 14-15). On a tout lieu de penser que l'ébionisme préoccupait infiniment moins l'esprit de Didyme et des chefs religieux alexandrins que les hérésies trinitaires. Cependant ce témoignage indirect sur l'attrait alors exercé par le judaïsme sur les chrétiens est intéressant. Il vient confirmer ce que nous savions, corroborant les textes de S. Jean Chrysostome pour Antioche <sup>2</sup>, de S. Jérôme pour l'Orient en général <sup>3</sup>, et, pour des espaces plus

1. Ce que tendrait à prouver aussi le commentaire des Psaumes de Toura, si, comme le pense A. Gesché, il est de Didyme. Cf. A. GESCHÉ, *L'âme humaine de Jésus dans la Christologie du IV<sup>e</sup> siècle. Le Témoignage du Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1959, p. 385-425. Voir en particulier les p. 400-402 sur le dichotomisme de ce Didyme présumé.

2. *Contre les Juifs*, PG 48, 813-838. Sur les rapports entre Juifs et Chrétiens à Antioche, cf. P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au V<sup>e</sup> siècle*, p. 31-34.

3. *Epist.* 112, 13, A Augustin, PL 22, 924 (éd. J. LABOURT, t. VI,

étendus encore, du code Théodosien <sup>1</sup>. A Alexandrie aussi, le retour à des observances judaïques, sous la pression de la forte communauté juive de la ville, était donc une tentation réelle.

**Les docètes.** Le docétisme était, à l'époque, une tendance beaucoup plus qu'une secte. Le docétisme, qui affirmait que le Christ n'était homme qu'en apparence et non point en réalité (δοκῆσει καὶ οὐκ ἀληθεῖα ἀνθρώπος), s'était infiltré dans les doctrines les plus diverses. Au dire de l'auteur du *De Trinitate* (III 21, PG 39,904 A), les manichéens le professaient ; au dire de S. Irénée (*Adversus haereses*, I 27,2, PG 7,688 A), et de Tertullien (*Adversus Marcionem*, I 19, PL 2,267 A), c'était aussi l'une des théories de Marcion.

L'*In Zachariam* revient trois fois sur le docétisme. En III 306, il n'y a qu'une allusion à la doctrine. En IV 125, l'allusion est faite aux tenants de la doctrine et ce, juste après une mention des manichéens, si bien que l'on peut penser que ce sont les manichéens qui ont entraîné l'idée du docétisme. En IV 234, les docètes sont nommés et leur impiété est précisée de telle manière qu'elle fait penser au marcionisme. D'après le témoignage de Tertullien que nous invoquons plus haut, les marcionites niaient que Jésus eût jamais été enfant et tenaient qu'il était apparu soudain sous sa forme d'homme adulte, sans avoir eu de naissance ni de croissance. Or Didyme affirme implicitement, à propos du texte d'*Isaïe* 9,5 : « Un enfant nous est né, un fils a été donné », que les deux éléments de cette prophétie sont nécessairement liés et, plus précisément, qu'un fils, c'est-à-dire le Fils de Dieu, le Monogène qui vient du

p. 32) : « ... dum voluit et Judaei esse et Christiani, nec Judaei sunt nec Christiani. »

1. Cf. Décret *Christianorum ad aras* du 21 mai 383. Th. MOMMSEN, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis*, vol. I, pars poster., p. 884-885, 2<sup>e</sup> édit., Berlin, 1954. — Voir aussi M. SIMON, *Verus Israel. Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain*, Paris, de Boccard, 1948.

sein du Père, ne peut pas nous avoir été donné s'il n'est pas né, comme enfant, de Marie. L'impiété des docètes, fait-il entendre, c'est de dire, à l'encontre de la prophétie d'Isaïe, que le Fils n'est pas né enfant pour nous : « οὐ γὰρ ἐδόθη υἱός, μὴ γεννηθέντος ἡμῖν παιδίου κατὰ τοὺς δοκητὰς ἀσεβῶς φρονοῦντας » (IV 234) <sup>1</sup>.

Le marcionisme, encore actif en Orient au IV<sup>e</sup> siècle, surtout en Asie Mineure et en Palestine, est beaucoup moins signalé en Égypte. Cette allusion de l'*In Zachariam* montrerait qu'il y était cependant implanté et que les défenseurs de la foi jugeaient bon de mettre les fidèles en garde contre lui.

**Les manichéens.** A l'époque de l'*In Zachariam*, le manichéisme était certainement un des plus grands dangers de l'Église. La doctrine séduisait les esprits : S. Augustin, qui y avait adhéré, ne s'en détachait qu'en 384. S. Épiphane lui consacrait la plus longue de ses réfutations (*Adversus haereses* 66, PG 42,29-172). S. Jérôme parlait des *maxime impurissimi manichaei* (*Epist.* 82,10, éd. J. Lebourt, t. IV, p. 124). Et l'auteur du *De Trinitate*, les ayant mentionnés six fois au cours de son traité, consacrait à « cette peste de la religion, τήνδε τῆς θρησκείας ἀπόλειαν » (PG 39,989 C) le dernier chapitre, malheureusement mutilé, qui nous soit resté de son livre. Didyme les avait réfutés dans un traité, mutilé aussi, nous l'avons vu à propos de ses œuvres. Les manichéens avaient des idées arrêtées sur la Providence, sur la Création, sur la liberté, sur les démons, autant de points sur lesquels Didyme devait les rencontrer dans l'*In Zachariam*.

Or, constatation étrange quand on pense à ceux qui nous ont dit que le manichéisme était comme l'hérésie de choix contre laquelle s'escrimait notre auteur <sup>2</sup>, sur

1. Ce même texte d'Isaïe sert à réfuter Apollinaire dans le *sermo contra omnes haereses* 11, PG 28,521 A : « Ἰνῶθι, ἀσύνετα, ὅτι παιδίον λέγων, τέλειον ἄνθρωπον δείκνυσσι. »

2. G. BARDY, *Did. l'Av.*, p. 34, après F. C. LÜCKE, *Quaestiones et vindiciae Didymianae*, PG 39,1745 D.

aucun des points que nous venons d'énumérer ne plane l'ombre, même lointaine, des erreurs manichéennes. Didyme, sans faire d'autre allusion au cours du commentaire, se contente de les nommer une fois, en précisant leur doctrine des deux principes incréés (IV 125). Et c'est tout. Le pourfendeur de manichéens est ramené au rôle plus humble et plus vrai de gardien de la foi.

**Les valentiniens.** Ils ne sont pas nommés, mais ils font l'objet d'une réfutation en règle sur le point particulier de la liberté humaine. Et cette réfutation est l'un des morceaux les plus soignés du commentaire sous le rapport de la présentation et de la composition (II 175-185). On y trouve une entrée en matière qui expose succinctement la doctrine des hérétiques (II 175), puis une réfutation par deux arguments annoncés, tirés l'un du Nouveau, l'autre de l'Ancien Testament. On passe de l'un à l'autre par une transition qui annonce deux preuves au second argument, c'est-à-dire Moïse et les prophètes. Et quand la force des arguments a été suffisamment, mais sobrement, déployée avec une proportion réelle entre les parties, on passe à une conclusion qui, pour être banale, n'en clôt pas moins la petite dissertation (II 185). Cette séquence — pour quelle raison ? — a été entièrement laissée de côté par S. Jérôme qui a, dans son propre commentaire, largement pillé ce qui précède et ce qui suit.

Il s'agit pour Didyme de prouver que l'homme est libre et il a beau jeu de le faire en se couvrant des textes de la Bible où la parole de Dieu s'adresse aux hommes avec la persuasion ou l'autorité que l'on emploie quand on s'adresse à des volontés libres. Pour nous l'argument est faible. Il ne vaut que par le bon sens avec lequel il est manié. Mais ce qui nous retient ici, c'est l'exposition de l'hérésie. Didyme parle de ceux « qui imaginent à leur façon des natures (humaines) » (II 185), « qui inventent plusieurs natures » (II 177), selon lesquelles « les uns sont incapables de vertu tandis que les autres

sont naturellement exempts du mal » (II 175). Il faut évidemment reconnaître là les hyliques et les pneumatiques de la doctrine valentinienne. Et puisqu'ils ont donné lieu ici à une défense de la liberté humaine, on peut penser que c'est aussi la théorie valentinienne qui est visée dans les autres passages où Didyme affirme la responsabilité de l'homme et sa liberté en face du mal et du bien (II 189, 233, 351 ; III 93, 124 ; IV 150 ; V 149, 210).

Cependant, tel ou tel de ces derniers textes ne serait pas déplacé dans une réfutation des théories manichéennes. Dans le *Contra Manichaeos*, Didyme a fait ressortir la liberté de l'homme, et du diable, en face du mal : « ὁ ἀρχέκκλος... προαιρετικῶς ἔστι τοιοῦτος, οὐ δύναται κατ' οὐσίαν εἶναι κακός » (ch. 10, PG 39,1100 C). Les mêmes expressions se trouvent dans l'*In Zachariam*. C'est que manichéisme et valentinisme, qui s'étaient empruntés réciproquement des éléments de doctrine, avaient des points communs. Ce qui importait à Didyme, ce n'était pas, comme pour Épiphane, de désigner des hérétiques et de définir les erreurs qui leur appartenaient en propre, c'était de garder la rectitude de la foi contre toute déviation, d'où qu'elle vint.

Et les assez nombreuses allusions que nous venons de relever montrent que l'altération de la foi pouvait alors facilement provenir, à Alexandrie, de contaminations gnostiques comme de spéculations manichéennes.

**Les sabelliens.** Quoique l'erreur des sabelliens porte sur la Trinité, nous l'avons reportée ici, car elle sera mieux en situation pour nous introduire aux hérésiarques dont Didyme nous a donné les noms.

Établissant cavalièrement une espèce de classification des erreurs trinitaires, Didyme trouve commode de distinguer les erreurs d'après les personnes de la Trinité. Il y a donc les hérétiques du Père, ce sont ceux qui imaginent un « Père-Fils » et dont l'impiété prive ainsi le Père du Fils Monogène : « οἱ υἱοπάτορα φρονῶντες ψευδο-

δοξοῦσιν εἰς τὸν Πατέρα, στερίσκοντες τὸν Πιτέρα ὅσον ἐπὶ τῇ ἀσεβείᾳ αὐτῶν τοῦ Μονογενοῦς Υἱοῦ » (IV 87). L'expression « Père-Fils », υἱοπάτωρ, est bien caractéristique du sabellianisme. Les auteurs anciens, Athanase (*De Synodis* 16, PG 26,709 A), Épiphane (*Adversus haereses* 69,7, PG 42, 213 B) nous la font connaître. Quant au sabellianisme lui-même, on peut se demander sous quelle forme il attirait l'attention de Didyme à la fin du iv<sup>e</sup> siècle. Le connaissait-il seulement par Épiphane<sup>1</sup>, ou bien en avait-il senti les effets à Alexandrie ? L'hérésiarque des débuts avait été relayé par des disciples qui, eux-mêmes, avaient été relayés par d'autres, et la doctrine, passant de main en main, s'était modifiée.

Parmi ceux qui tenaient pour l'υἱοπάτωρ à l'époque de Didyme, il y avait les montanistes. L'auteur du *De Trinitate*, en effet, les signale comme relevant de ce mot particulier<sup>2</sup> et établissant de surcroît la confusion entre le « Fils-Père » et le Paraclet (III 18, PG 39,881 B).

Si nous en croyons S. Jérôme<sup>3</sup>, les historiens ecclésiastiques<sup>4</sup> et le code Théodosien<sup>5</sup>, les montanistes étaient encore actifs en Orient en cette fin du iv<sup>e</sup> siècle et ils avaient donné une nouvelle vitalité aux erreurs des sabelliens. Si l'allusion de l'*In Zachariam* leur est destinée, il faut remarquer que c'est dans la catégorie des modalistes trinitaires que Didyme entend les ranger, puisqu'il ne retient d'eux que la confusion des personnes du Père et du Fils. Depuis l'affaire de Denys,

1. *Adv. haer.* 62, PG 41, 1052-1061.

2. MINGARELLI, dans son ouvrage de 1769, a écrit υἱοπάτορα, ce que Migne a fidèlement reproduit, PG 39, 881 B.

3. *Lettre* 41, 3, PL 22, 474-476 (éd. J. LABOURT, t. II, p. 87-90), à Marcella qui, à Rome, avait eu affaire à un montaniste. « Illi Sabellii dogma sectantes Trinitatem in unius personae angustias cogunt » (3, p. 88).

4. EUSÈBE, *Hist. Eccl.* V 16, SC 41, p. 46. ÉPIPHANE, *Adv. haer.* 48, PG 41, 856-880.

5. XVI 5, 34, 40, 48, 57, 65 ; XVI 6, 5. Cf. Th. MOMMSEN, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis*, vol. I, pars poster., p. 866 sq., 2<sup>e</sup> éd. Berlin, 1954.

le prédécesseur de S. Athanase<sup>1</sup>, on était très sensible, à Alexandrie, à toute erreur de ce genre.

**Les hérésiarques.** A côté de ces hérétiques qui « se montraient impies à l'égard du Père » (IV 86), il y en avait d'autres qui se montraient impies à l'égard du Fils et qui n'étaient pas les ariens que nous avons dénoncés tout à l'heure. Cette fois Didyme les nomme et, en dehors d'Aquila et de Théodotion, ce sont, avec l'historien Josèphe et Tatien, les seuls noms propres profanes qu'il nous soit donné de rencontrer dans le commentaire. Il s'agit de Paul de Samosate et de Photin le Galate, d'Artémas et de Théodote (IV 234), et, un peu plus loin, de « Photin, déjà nommé, et de son maître Marcel » (IV 237). Voilà donc cinq noms réunis, auxquels Didyme prête, nous allons le voir, deux sortes d'erreurs. Mais il faut remarquer que ces noms d'hérésiarques surviennent dans un passage où Didyme prévient contre de nombreuses erreurs. Ces erreurs sont présentées dans une suite qui n'a rien de systématique ; ce qui les lie, c'est qu'elles partent toutes d'une fausse interprétation du texte d'Isaïe 9,5 : « Un enfant nous est né, un fils a été donné ». Ce texte était, par excellence, un argument de l'orthodoxie ; on le voit ailleurs que chez Didyme.

Nous nous sommes déjà servis du même passage pour parler des apollinaristes et des docètes. Qui reste-t-il donc à confondre avec ce texte d'Isaïe ? Eh ! bien, précisément, tous ceux qui sont « impies envers le Fils », tous ceux qui ne reconnaissent pas la véritable nature

1. Pour réfuter l'erreur modaliste qui prétendait remplacer en Dieu les Personnes par des aspects, Denys d'Alexandrie, vers 260, avait écrit plusieurs lettres dont les termes, à l'inverse, eussent pu mener à partager Dieu en trois divinités. Son homonyme, l'évêque de Rome, le pape Denys, avait été obligé de lui demander des explications. L'affaire n'eut pas de suite. S. Athanase, plus tard, a défendu la mémoire de son prédécesseur (*De sententia Dionysii*) ; mais S. Basile garda toujours des soupçons contre Denys. Didyme n'ignorait rien de tout cela.

du Verbe incarné, au nombre desquels il faut compter Paul de Samosate et Photin. Ceux-ci disent que « le Père n'a pas donné le Fils Monogène » ; la conséquence en est qu'il ne peut pas y avoir, dans ces conditions, de naissance virginale, et c'est bafouer abominablement la prophétie d'Isaïe. « Artémas et Théodote professent à ce sujet les mêmes impiétés » (IV 234). Mais Photin et son maître Marcel d'Ancyre « disent, tous deux, que le Fils qui est envoyé, c'est la chair, et se refusent à appeler Fils le Verbe Dieu » (IV 237).

L'énoncé des erreurs par Didyme est correct, conforme à ce que les textes anciens nous disent, mais réduit ici à son expression essentielle et la plus commune. Les subtilités de la doctrine ne sont pas envisagées, soit que le genre du commentaire ne s'y prête pas, soit même que Didyme ne les connût pas.

On remarque que le groupement des noms correspond aux associations que l'histoire avait mises entre ces personnages et entre leurs doctrines. Paul et Photin avaient été condamnés ensemble au Concile de Sirmium en 351<sup>1</sup> : leurs noms étaient ainsi liés dans des anathèmes communs. Artémas et Théodote étaient tous les deux « romains » — entendons que c'était à Rome qu'ils avaient propagé leurs erreurs — et avaient vécu bien plus de cent ans avant Didyme. Éloignés dans le temps et dans l'espace, leurs noms arrivaient à Didyme comme un souvenir, bien plus que comme un principe d'hérésie. Il y avait comme une filiation entre Théodote, Artémas et Paul de Samosate : chacun avait relayé l'autre dans la doctrine. Eusèbe et Épiphane<sup>2</sup> avaient fait ressortir cette dépendance successive et le Concile d'Antioche de 268 l'avait aussi soulignée en les condamnant ensemble. Quant à « Photin et à son maître Marcel », Épiphane à nouveau<sup>3</sup> et les Conciles dans leurs con-

1. Cf. SOCRATE, *Hist. Eccl.* 2, 29, PG 67, 277.

2. EUSÈBE, *Hist. Eccl.* V 28, SC 41, p. 74. ÉPIPHANE, *Adv. haer.* 65, PG 42, 13 A.

3. Dans les deux chapitres, qui se suivent, 71 et 72, l. c. 373-400.

damnations<sup>1</sup> les réunissent. Dans le temps, ils sont tout proches de notre auteur : leur condamnation de 345 n'est pas si lointaine que Didyme n'ait pu en suivre les péripéties...

On a l'impression cependant que Didyme n'a pas approfondi leurs doctrines. Tous ces noms restent des noms que n'accompagnent que de vagues déterminations d'hérésies. Le nestorianisme n'était pas né à l'époque de l'*In Zachariam* et Paul de Samosate, de son côté, était encore tenu dans une ombre relative ; on saisit pourtant ici que ce dernier était en passe de devenir l'épouvantail universel que l'on agitera au v<sup>e</sup> siècle dès que l'on décèlera quelque part une tendance hérétique. Paul, Marcel et Photin forment aussi, chez Didyme, un groupe d'hérétiques qui vont ensemble. Dans les synodes locaux et généraux, dans les ouvrages de controverse, c'est un trio qu'on ne sépare pas. Ici non plus, Didyme ne les a pas séparés.

\*  
\* \*

Pour être complet sur ce chapitre de l'hérésie dans l'*In Zachariam*, il nous faut encore signaler deux passages où Didyme prend position : le premier contre « l'hérétique » Tatien qui abrège indûment les jours solaires d'autrefois en interprétant à tort un verset des Psaumes (I 323) ; le second qui repousse, à propos du Psaume 104,8, l'interprétation millénariste (III 68).

\*  
\* \*

**Didyme,**  
**docteur vigilant.** En jetant un coup d'œil d'ensemble sur ce catalogue d'hérésies, on peut dire qu'il reflète bien les nombreuses tendances dont nous savons par ailleurs qu'elles s'affrontent à Alexandrie. On peut dire aussi

1. Concile d'Antioche de 345. Cf. S. ATHANASE, *De Synodis* 26, PG 26, 727.

que Didyme ne nous présente, des différentes doctrines qu'il met en cause, que des simplifications à la portée du commun. Si l'on voulait connaître la mesure de sa science hérésiologique, c'est ailleurs qu'il faudrait s'adresser, au *Contra Manichaeos* ou au *De Spiritu Sancto* (ou au *De Trinitate*, s'il est reconnu qu'il est de lui). Cependant, même avec leurs simplifications, les indications hérésiologiques de l'*In Zachariam* ne sont pas, pour nous, sans intérêt : elles nous montrent un Didyme attentif à la foi de ses contemporains, éveillé aux idées en cours, capable de garder présents à son esprit les multiples aspects de l'erreur et d'en dénoncer, clairement et fermement, les fallacieuses affirmations. Le Didyme de l'*In Zachariam* n'est pas un controversiste... S'il fallait le ranger dans un des « degrés » pauliniens qu'il a lui-même évoqués plusieurs fois, écartant ceux d'apôtre, de prophète et de pasteur qui ne lui conviennent pas, nous dirions qu'il est, à sa façon, docteur. Il enseigne, mais en restant dans son rôle d'exégète, en se contentant, à propos des textes qu'il commente, de désigner l'erreur, pour que l'on sache seulement où est le mal et par quel principe s'en garder.

Et nous constaterons une fois de plus<sup>1</sup> que, parmi toutes ces désignations, il n'y a pas une seule fois celle d'un Concile. Silence étonnant quand, comme nous l'avons fait ressortir, les Conciles avaient prononcé des condamnations sur toutes les erreurs que Didyme a enregistrées. Nous dirons seulement, pour expliquer la chose, que Didyme n'avait pas à faire œuvre d'autorité ou de discipline, mais plutôt de persuasion, et qu'il laissait aux pasteurs en titre le rappel des injonctions et des anathèmes. Nous ajouterons qu'il ne méprisait pas les formules dogmatiques des Conciles, puisque, comme nous l'avons vu, il se servit opportunément de celles du Concile de Nicée.

1. Après G. BARDY, *Did. l'Av.*, p. 145.

## X

## La vie morale.

L'aspect moral du commentaire frappe moins que son aspect doctrinal. Didyme est plus exégète et catéchète que moraliste. Cependant, il n'oublie pas que ses lecteurs sont engagés dans la condition humaine, que l'action morale est liée aux conceptions que l'on s'en fait et qu'il est bon de rappeler aux hommes les motifs chrétiens de la vie morale ainsi que les vertus qu'il faut pratiquer. On se tromperait en cherchant dans l'*In Zachariam* des directives sur tous les aspects de la vie morale. Didyme se contente de mentionner les vertus et les défauts que suggèrent les textes à commenter. Il importe peu que les mentions en laissent de côté : le commentaire n'est pas un traité de morale.

## La nature de l'homme.

Nous avons vu tout à l'heure notre auteur occupé à démontrer la liberté de l'homme et nous avons renvoyé à plusieurs passages qui ne faisaient qu'affirmer cette liberté. Il convenait, évidemment, d'assurer cette base sans laquelle il n'y a pas de vie morale.

Il fallait aussi que Didyme s'expliquât sur les rapports de l'âme et du corps. Il affirme, bien entendu, leur union (I 169) en un seul être vivant (IV 179). Il reconnaît l'essence spirituelle de l'âme (οὐσία νοερά, III 314; φύσεως λογικῆς, IV 180), et, partant, son aptitude à porter l'image et la ressemblance de Dieu (III 314). Cette âme spirituelle a son principe d'activité en elle-même et elle est sans cesse en activité (ἀποζινητος καὶ ἀεικίνητος, I 43), recevant notions et représentations qui s'impriment en elle (διὰ τύπων ἐννοιῶν καὶ λογικῶν φαντασιῶν, IV 184). Quant au corps, Didyme le représente comme le compagnon de l'âme (III 183), comme le bateau dans lequel l'âme est embarquée (III 312), comme la monture

fougueuse et rétive que l'âme ne dompte pas toujours (III 270) ; à la mort, il est séparé de l'âme, qui le recouvre ensuite incorruptible (III 183).

Telle étant la nature du composé humain, celui-ci peut être mu par le sentiment ou la raison (θυμὸς ἤτοι λόγος, III 113). A l'intime de l'homme, réside l'ἡγεμονικόν ; le contexte de ce mot, qui apparaît quelques fois (I... 360, 369 ; III 188...), est trop vague pour nous permettre de préciser le contenu de la notion, mais il ne fait pas de doute que Didyme la doit aux stoïciens.

## L'influence stoïcienne.

Cette philosophie de l'âme, en effet, s'exprime, comme on a déjà pu le remarquer, en un vocabulaire fortement teinté de stoïcisme. Plus que toute autre philosophie, le stoïcisme a imprimé sa marque dans l'*In Zachariam*. On peut bien rencontrer ici où là des idées péripatéticiennes (IV 220 ; V 16), un renvoi à Aristote (II 139) et à un philosophe qui ne laisse pas découvrir son nom (II 304) ; mais la pensée de Didyme trouve spontanément le vocabulaire stoïcien dès qu'elle veut s'exprimer sur des notions qui ne soient pas scripturaires ou dogmatiques.

Qu'il s'agisse de définir le lieu (IV 280) ou d'utiliser l'idée de substance première (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον, III 97), encore qu'Aristote ait passé ces notions aux stoïciens, qu'il s'agisse d'opposer les « sensibles » et les « intelligibles » (I 25) ou les « intelligibles » et les « incorporels » (III 179), qu'il s'agisse d'allusions au « verbe proféré » (λόγος προφορικός, I 289 ; IV 167), aux notions naturelles (ἐννοιαὶ φυσικαί, V 130), à la tranquillité de l'âme (II 65), qu'il s'agisse de distinguer les vertus et de marquer leur solidarité entre elles (II 30, 234 ; III 35 ; V 17), de reconnaître et de définir une « passion heureuse » de l'âme (εὐπίθεια, III 33), de définir la colère (II 195) ou d'opposer la vie « théorique » et la vie « pratique » (I 229 ; II 29, 341), qu'il s'agisse même du recours à la Providence (*passim*) — dans tous ces cas (et il y en a d'autres), on reconnaît une influence certaine des catégories et du langage stoïciens, quelle

qu'en soit l'origine chez les stoïciens eux-mêmes. Didyme, au reste, ne renie pas ses sources. Il sait ce qu'il emprunte et à qui. Dans une explication où le recours aux stoïciens est certes inattendu, tout autant que le renvoi aux épicuriens qui l'accompagne, Didyme avoue implicitement qu'il se sert du langage des uns et des autres pour tenter une interprétation nouvelle. La notion indubitablement stoïcienne à laquelle il fait appel est celle d'ἰδίως ποιόν, c'est-à-dire la qualité propre qui caractérise un individu : « C'est ainsi, dit-il, que les uns l'appellent, tandis que d'autres la nomment « atome » (ἄτομος) » (I 333). La désignation des stoïciens et des épicuriens n'est pas indiquée plus nettement, mais nul ne peut s'y tromper. Quant à l'explication qui leur est empruntée, s'appliquant au texte de *Zacharie* 4,10 : « Qui a méprisé les petits jours ? », elle nous laisse rêveurs. Pourquoi, ici, s'arrêter à l'explication de τίς, insister sur sa signification d'individu, en faire l'ἰδίως ποιόν des uns ou l'ἄτομος des autres ? Comme cette explication n'est pas unique chez Didyme<sup>1</sup>, on est tenté d'en faire une remarque d'école dont le propre est d'attirer l'attention sur la différence des vocabulaires philosophiques.

En vérité, le stoïcisme de l'*In Zachariam* est partiel, accommodé, non systématique et plus verbal que réel. On en dirait autant des autres systèmes philosophiques, platonisme, néoplatonisme, aristotélisme, dont les éléments, beaucoup moins nombreux, et communs à cette époque, se rencontrent dans le commentaire<sup>2</sup>. Didyme prend son bien là où il le trouve. Tout ce qui peut avoir valeur de vérité, il l'accueille dans sa pensée, l'assimile plus ou moins authentiquement et le fait servir au rayonnement de la seule vérité qui compte pour lui, le christianisme.

1. Cf. *PG* 39, 718 D, 1168 B.

2. Il se peut que la publication du *Commentaire des Psaumes* de Toura amène à porter sur Didyme philosophe un jugement moins sévère. Nous n'entendons juger ici que l'auteur de l'*In Zachariam*.

**La vertu,  
les vices.**

Mais la vie morale n'est pas spéculation pure (III 5). Elle consiste aussi dans la pratique de la vertu (III 7), laquelle ne va pas sans peine (I 266) et suppose que l'on se défait en même temps des tendances mauvaises, défauts et vices (III 24, 299). La vertu, pour Didyme comme pour Aristote, est un juste milieu (IV 218 ; V 16). On pèche donc par excès comme par défaut. Pécher, c'est descendre, tandis que pratiquer la vertu, c'est monter (I 94). Les progrès dans la vertu doivent se poursuivre jusqu'au terme (V 186), où l'âme rencontre le repos d'avant la chute (V 187), la paix, la tranquillité (I 45) et cet état heureux (εὐπάθεια, III 33) où domine la joie (III 35).

Il est à noter ici que Didyme ignore l'ἀπάθεια. Ce n'est pas, en effet, l'absence de passion que poursuit l'âme vertueuse ; un tel idéal, bon pour les stoïciens, ne convient pas au chrétien. L'ataraxie est une vertu païenne, toute négative. Dans le *De Spiritu Sancto*<sup>1</sup>, Didyme avait déjà évoqué cet état de l'âme parvenue à la paix ; mais la paix n'était pas que le silence des orages intérieurs, c'était surtout la possession du Saint-Esprit dans la joie, c'était l'εὐφροσύνη de *Gal.* 5,22, « fruit de l'Esprit ».

Il semble de même que Didyme soit resté étranger aux manières de parler des auteurs spirituels égyptiens, spécialement d'Évagre le Pontique, son ami, pour qui l'ἐπιθήσια, dépouillement du sensible, but de l'ascèse, jouait un si grand rôle<sup>2</sup>. Didyme se contente de définir le bien de l'âme par la possession de Dieu ; il insiste beaucoup moins sur le dépouillement de soi.

Mais, si le terme de la vertu est la paix du Saint Esprit

1. 11, *PG* 39, 1042 : « Deus autem, largitor bonorum, spem quam promisit, reddet in virtute Spiritus Sancti, his qui habent illum, gaudio et pace complet eos qui imperturbatam et sedatam cogitationem possidentes, laetas habent mentes et ab omni perturbationum tempestate tranquillitas. »

2. Cf. G. BARDY, art. *Apathia*, dans *DS* I, 733-738.

dans la sérénité de l'âme, les étapes qui y mènent (III 300) sont jalonnées par l'exercice des vertus particulières (III 201, 304). Selon la théorie qu'il emprunte aux stoïciens, Didyme ne recommande pas l'étude de toutes les vertus à la fois. Il sait que la croissance de l'une entraîne le développement des autres (II 30, 234 ; III 35 ; V 17) : il conseille par conséquent de s'attacher à une vertu particulière, dans le sillage de laquelle suivront toutes les autres. Par deux fois, c'est l'amour de la paix et de la vérité qui représente cette vertu particulière (II 234 ; III 35).

Cependant Didyme a conscience que l'état du chrétien demande la pratique de nombreuses vertus. Il en a donc mentionné plusieurs, comme il a aussi mentionné les vices à éviter. Mais, son commentaire n'étant pas un ouvrage d'ascétisme, on n'y trouve pas les classifications en honneur chez les auteurs spirituels, pas plus que celles qui ont été établies par les stoïciens. La nomenclature des vices et des vertus morales de l'*In Zachariam* n'annonce pas du tout la liste, qui deviendra classique, d'Évagre et de Cassien. On y retrouve plus facilement les « Préceptes » du *Pasteur d'Herma*s que les « Échelons » de S. Jean Climaque. Didyme ne se préoccupe ni de la gourmandise, ni du bavardage, ni de la tristesse, ni de l'ennui ; il ne préconise ni le silence, ni le travail, ni l'obéissance, au sens monastique ; il n'envisage jamais la pauvreté. Ce n'est pas pour des moines qu'il écrit. Quand il fait la théorie de la vertu, c'est à la tradition aristotélicienne qu'il emprunte ses exemples<sup>1</sup> ; quand il ne suit pas Aristote, ce qui est l'ordinaire, c'est à la Bible qu'il les demande et de son vocabulaire à elle qu'il tire les mots désignant vices et vertus. Mais nous n'alions pas entrer dans le détail. Il faut laisser à des études ultérieures le soin de préciser les aspects particuliers de l'ascèse didymienne.

1. Le courage entre la témérité et la lâcheté, la libéralité entre l'avarice et la prodigalité (IV 219 ; V 16). Cf. *Eth. Nicom.* II, ch. 6.7.8.

Action  
et  
contemplation.

Il faut cependant relever, en un domaine voisin, l'insistance avec laquelle Didyme s'appuie sur la distinction, fort commune d'ailleurs, entre la vie théorique et la vie pratique, ou, si l'on veut, la vie de connaissance et la vie de vertu. Ce couple de la gnose et de l'action, relevé déjà en maints endroits des autres œuvres exégétiques de Didyme<sup>1</sup>, se retrouve également souvent dans l'*In Zachariam*. Les deux éléments, comme il convient, ne sont pas séparés : la présence de l'un appelle symétriquement celle de l'autre.

On trouvera l'expression βίος πρακτικός καὶ θεωρητικός (II 29 ; V 112), dans laquelle θεωρητικός est aussi remplacé par son synonyme γνωστικός (III 11). Ceux qui s'adonnent à la « vie pratique » sont nommés tout simplement οἱ πρακτικοί (I 229 ; II 29), et ils sont définis comme « accomplissant les œuvres de la vertu » (I 229 ; III 11) ou les « enseignements moraux » (II 309 ; III 178). Ils ont pour symbole les mains (II 29), lesquelles représentent aussi les puissances actives de l'âme (I 316 ; II 310). Ceux qui s'adonnent à la « vie théorique » portent le nom de « gnostiques » (τῶν γνωστικῶν ἀνδρῶν, I 269), mais cette expression n'est employée qu'une fois. Didyme fait ressortir ailleurs leur caractère de « contemplatifs » (τῶν ἐποπτικῶν καὶ διορατικῶν ἀνδρῶν, III 5). Ils ont en effet les yeux pour symboles (I 229) et ils « connaissent et contemplent » (III 14). Ce qu'ils connaissent, ce sont « les enseignements orthodoxes et les mystères du royaume » (III 11) ; leur croyance et leur sentiment sont ceux de la foi et de la piété (I 119, 217 ; III 178 ; V 169). Ce qu'ils contemplent, ce sont les aspects de Dieu (I 269 ; III 252 ; ὅσα θεολογεῖται, III 15). Il est à remarquer que cette connaissance n'est pas purement intellectuelle, car Didyme a bien soin de distinguer la connaissance spéculative de la

1. Cf. G. BARDY, *Did. l'Av.*, p. 155, n. 4, ou l'art. *Didyme d'Alexandrie*, dans *DS*, col. 869.

connaissance avec participation (II 358-365). C'est cette dernière qui est le propre du gnostique (III 6-15).

Il va de soi que la vie théorique l'emporte sur la vie pratique. Ceux qui appartiennent à la vie pratique transmettent bien la foi, mais sans élévation (IV 51), tandis que ceux de la vie théorique amènent les autres à une contemplation de Dieu pleine de sagesse (I 269). Car la vie théorique est plus haute. Elle est comme la lumière placée au-dessus du chandelier (I 290) ; elle est le vrai rempart de la vie religieuse tandis que la vertu n'en est que l'avant-mur (III 178) ; elle est la pluie tardive qui a plus d'effet que la pluie précoce (III 252) ; elle ajoute au droit de se réjouir celui d'annoncer la parole, car elle est don du Saint-Esprit (III 137) ; elle est la vie même des Chérubins (I 332). Les « parfaits » de Didyme sont ceux qui sont parvenus jusqu'à la plénitude de la connaissance du Fils de Dieu (V 14-15).

Cette supériorité de la vie théorique n'est pas tapageusement affirmée par Didyme. Pas de pages lyriques pour faire monter l'âme vers des sommets merveilleux. Pas de gnose mystérieuse et séductrice. Tout simplement, mais cela va loin, l'âme contemplative, divinement illuminée (I 48, 240), qui monte progressivement jusqu'à la vision de Dieu, dans l'au-delà jusqu'au face à face (II 204 ; III 252, 277, 302).

Nombreuses sont les étapes sur le chemin de la vertu et de la connaissance (III 53, 299 ; V 186). Les débuts sont élémentaires, on part de « la parole du commencement », on va de la méchanceté à la vertu, de l'ignorance à la gnose, de l'incrédulité à la foi (IV 17). La connaissance élémentaire se transforme en connaissance transcendante (I 36), les lumières de l'initiation en vives clartés des progrès (I 329), les âmes qui progressent en âmes illuminées (I 48). Toutes sortes de transformations s'opèrent dans les âmes qui s'améliorent (III 221) : après avoir longtemps cheminé, et déplacé les tentes de leurs progrès, elles arrivent enfin à la maison de Dieu où la louange est éternelle (V 162-164).

\*  
\*

Toute la spiritualité de Didyme n'est évidemment pas dans les quelques notations que nous venons de transcrire. Bien d'autres aspects apparaîtront à qui étudiera le texte lui-même. Pour nous conformer à une habitude de notre auteur (I 95, 100, 107, 384, ... V 118), nous ne pouvons qu'y engager notre lecteur<sup>1</sup>.

## XI

### Les sciences au service du commentaire.

Une des originalités propres à l'*In Zachariam* de Didyme est, disions-nous plus haut, l'érudition de son auteur. Déjà, en parlant des hérésies, nous avons vu que Didyme n'ignorait aucune de celles qui pouvaient menacer la foi de ses contemporains, et nous venons d'entrevoir, sur le plan de la philosophie, qu'il en savait assez pour se servir des notions de plusieurs écoles. Ce n'est pas à dire qu'il avait tout approfondi, c'est reconnaître simplement que sa science positive s'étendait assez loin.

**Les sources de Didyme.** Il avait certainement lu et retenu beaucoup, la suite de ce chapitre va le montrer, et Rufin ne nous trompait pas quand il en parlait comme d'un esprit encyclopé-

1. Signalons qu'on trouvera sans peine bien des thèmes de la spiritualité et de la mystique. Mais, la plupart du temps, ces thèmes ne sont pas développés : ils éclatent dans un mot, comme la « sobre ivresse » (I 276) ; ils se dégagent à peine d'une citation, comme les « blessures d'amour » (III 201), les « parfums spirituels » (I 414 ; V 53) ; ils sont indiqués d'une manière inchoative, comme les « cinq sens spirituels » (III 62-63). Rarement ont-ils un développement important, comme pour le thème des « Tentes » lié à celui des « Fêtes » (V 162-177).

dique qui avait emmagasiné « dans les pages de sa mémoire » (*mentis suae paginis*), outre la science de Dieu et les lettres, les notions plus particulières de ce qu'étaient l'astronomie, la géométrie et l'arithmétique d'alors<sup>1</sup>. Ses lectures — ses sources — apparaissent, assez souvent, clairement dans le texte : quelques auteurs sont cités, d'autres sont suffisamment désignés pour que nous les reconnaissons.

Pour les ouvrages religieux, nous savons, en premier lieu, que Didyme avait lu des commentaires sur les textes du prophète qu'il expliquait (I 95, 338 ; III 305 ; IV 39, 127 ; V 133). Il n'en désigne aucun. Nous avons vu cependant comment on pouvait, ici ou là, retrouver la marque d'Origène. Comme autres ouvrages religieux, Didyme cite le *Pasteur d'Hermas* (I 384 ; III 196 ; IV 312), l'*Épître de Barnabé* (III 196, 278 ; IV 312), un apocryphe qu'il ne nomme pas (I 342) et les *Actes de Jean*, qu'il ne désigne pas comme apocryphes (IV 200). On s'apercevra aussi, en parcourant les notes du texte, que Didyme connaissait le *Banquet des Dix Vierges* de Méthode d'Olympe, comme le P. Daniélou l'avait déjà indiqué à propos de l'explication de la fête des Tentés (V 162-177)<sup>2</sup>. Sans doute aussi s'est-il servi de l'*Histoire Ecclésiastique*, de l'*Éloge* et de la *Vie de Constantin* d'Eusèbe de Césarée : on n'expliquerait pas, sans cela, les coïncidences que nous nous sommes plu à relever (II 281-286 ; V 123). Et nous avons dit qu'il avait peut-être utilisé l'*Adversus haereses* d'Épiphane.

Pour les auteurs profanes, Didyme nomme l'historien Josèphe (V 29) et fait deux allusions transparentes à ses volumineuses *Histoires* (III 224 ; IV 193). Il renvoie, sans les nommer, à Philon (IV 167), à Aristote (II 139) et à un autre « savant » (III 273) sur lequel nous reviendrons tout à l'heure en parlant de l'équitation. Il fait allusion à une tradition juive qui circule (V 64).

1. RUFIN, *Hist. Eccl.* II 7, PL 21, 516.

2. Cf. J. DANIELOU, *La fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique*, dans *Studia Patristica* I, p. 264-272, TU 63, 1957.

Telles sont les sources qui apparaissent clairement dans le texte. Il est évident qu'il y en a d'autres. Les sciences mêmes dont nous allons nous occuper en supposent. Mais il n'est pas toujours possible de les déceler : il faudrait des enquêtes que la simple édition du texte ne requiert pas. Heureux serons-nous toutefois de pouvoir désigner incidemment l'une ou l'autre.

Mais il faut remarquer que cette enquête des sources nous mène à des résultats différents de celle que l'on pourrait faire sur le *De Trinitate*. Les complaisances de l'auteur de ce traité pour Homère, Orphée, Pindare, Sophocle, Euripide..., quelque commandées qu'elles soient par la nature du sujet traité et le groupement d'un florilège<sup>1</sup>, paraissent absolument étrangères au Didyme de l'*In Zachariam* : celui-ci ne manifeste pas le moindre goût pour quelque poète et quelque poésie que ce soit.

Mais s'il n'a pas l'esprit de poésie, Didyme, par contre, est animé de cet esprit pratique qui fait retenir les détails concrets de l'observation — disons plutôt de ses lectures. Pour nous, ce n'est pas de la science, mais ce peut être un genre d'érudition. Bien manié, cela pouvait, à son époque, donner à Didyme le crédit d'un savant.

#### Grammaire et étymologie.

La science grammaticale exprimée par Didyme est assez courte. Tout au plus peut-on dire que notre auteur aime faire remarquer, en professeur qui a sans doute passé par cette discipline, les phénomènes grammaticaux qui éclairent un texte. Il distingue le singulier et le pluriel (II 339 ; III 200) et explique que le pluriel peut être employé pour désigner un être collectif unique (IV 293). Il souligne le sens des voix active et passive d'un verbe (II 346). Il note l'emploi d'un pronom démonstratif (I 314). Il attire l'attention sur les cas d'homonymie (I 6, 169) et de synonymie (I 309).

1. Cf. G. BARDY, *Did. l'Av.*, p. 223 et les notes.

Il sait que « la science des contraires est une » (II 362) et il emploie l'argument *a contrario* (I 216 ; II 140). Il explique qu'en composition un mot d'espèce peut devenir un mot de genre (IV 30). Mais surtout, et là il est bien de son époque, il utilise l'étymologie pour ses explications.

Les étymologies lui sont fournies par les *onomastica* en service. Il n'y a rien de particulier à en dire sinon qu'elles sont conformes à l'*onomasticon* que S. Jérôme dresse, deux ou trois ans plus tard, en se servant de celui d'Origène et de ses propres observations<sup>1</sup>. Mais pour ceux qui voudraient étudier ces recueils particuliers, il faut noter les dissonances qui font conclure aux éditions différentes : l'édition de Didyme, en effet, donnait des significations que S. Jérôme a redressées. Ainsi Didyme interprète-t-il *Sédraç* au sens d'« assemblée adoucie » (III 78), ce qui est conforme à une étymologie hébraïque. Mais S. Jérôme interprète de son côté : *decorus meus*<sup>2</sup>. Vingt ans plus tard, dans son *In Zachariam*, Jérôme se ravise, dit que c'est à tort qu'on lit *Sédraç*, qu'il faut lire *Adraç* et qu'en conséquence le mot signifie : *acutum, molle*<sup>3</sup>.

Ainsi trente-six<sup>4</sup> des cent cinquante noms propres

1. PL 23, 771-858. Cf. F. Wurtz, *Onomastica sacra*, 1914, TU 41.

2. PL 23, 832.

3. « Assumptio verbi Domini, acuti in peccatores, mollis in justos : Adraç quippe hoc resonat ex duobus integris nomen compositum : AD, *acutum*, RACH, *molle tenerumque* significans, et non ut male a quibusdam legitur, *Sedraç* ». JÉRÔME, *In Zachariam* IX, PL 25, 1479 B.

4. Accaron, III 105, 112. — Asaël, V 59. — Ascalon, III 102. — Babylone, I 132, 400. — Benjamin, V 103. — Carmel, IV 18. — Chanaan, IV 70. — Chananéens, IV 111. — Chérubins, I 332. — Damas, III 79. — David, I 244 ; II 41 ; IV 233, 238, 272. — Emmanuel, II 37. — Ephraïm, III 276. — Gabel, V 100. — Galaad, III 299. — Gaza, III 104. — Hanaméel, V 111. — Israël, I 88 ; II 46. — Jacob, II 315. — Jébuséen, III 125. — Jérusalem, I 48, 64 ; II 232 ; III 34, 136, 282 ; IV 207 ; V 82, 140. — Jésus, II 14. — Josédék, II 27. — Josias, II 13. — Juda, I 52, 88, 165 ; II 46, 370 ; III 33, 124, 261 ; IV 144 ; V 135. — Judith, II 265. — Ninive, III 86.

hébreux utilisés par Didyme nous livrent leur signification étymologique, certains, plusieurs fois : David (5 fois), Jérusalem (9 fois), Juda (10 fois), Israël, Sion, Babylone (2 fois). On ne s'étonnera pas de la vogue de ce principe étymologique d'interprétation. Il correspondait au goût des Sémites comme des Grecs. La Bible l'avait utilisé et les pythagoriciens, chez les Grecs, paraissaient en avoir le monopole tant ils accordaient d'importance à ces explications qui passaient pour indiquer la nature des choses par le sens des mots<sup>1</sup> ; Philon s'en était beaucoup servi et, à sa suite, les Alexandrins. Didyme y a recours abondamment, plus encore, s'il se peut, que son prédécesseur Origène, et c'est de lui que Jérôme en reçoit directement l'idée. Certains en font une des manifestations typiques de l'exégèse de S. Jérôme : il serait plus juste de dire que l'étymologie était un procédé ordinaire d'interprétation chez Didyme et que Jérôme n'a fait qu'imiter son « maître » et devancier. Par S. Jérôme, les explications étymologiques passent dans l'exégèse occidentale, mais les précurseurs sont Origène et Didyme. En consultant les fragments des commentaires de Didyme, on retrouvera cet usage fréquent de l'étymologie<sup>2</sup> ; on peut vraiment en faire une caractéristique didymienne.

En dehors des étymologies hébraïques, Didyme en risque deux à partir de mots grecs, celle de  $\xi\pi\sigma\psi$  (I 391),

— Rama, V 101, 102. — Satan, I 191. — Sedraç, III 78. — Siméon, IV 275. — Sion, I 64 ; III 136. — Sophonie, II 13. — Tyrien, III 92. — Zacharie, I 4. — Zorobabel, I 311.

1. Cf. III 104, la transposition de l'idée pythagoricienne à propos du mot *Gaza* auquel l'étymologie donne le sens d'« être fort » : (*Gaza* sera dans cet état de douleur) « quand, se connaissant elle-même, elle aura connu aussi la force qui lui appartient, la force innée qui est la sienne, celle qui lui a été donnée avec sa nature par la parole de Dieu ».

2. Cf. PG 39, 1477 B, les Chérubins, Joseph. — 1533 C, Galaad, Manassé, Éphraïm. — 1224 C, 1468 B, Israël. — 1517 A, Jérusalem. — 1533 D, Juda. — 1581 C, Sion. — 1100 B, Satan. — etc. J. LERPOURT, *Did. der Bl.*, p. 47, n. 7, les a toutes relevées.

la huppe, qu'il rapproche des mots ἐποπτεύειν et ἐφορᾶν qui indiquent une « surveillance », et celle de δερκέξ (V 59), la gazelle, qu'il fait dériver de δέρκεσθαι, « voir d'une vue perçante ». Inutile d'insister sur la fantaisie de ces rapprochements. Nous aimerions seulement savoir s'ils sont le fait de Didyme ou d'un manuel courant. Ils démontrent, en tout cas, que l'application du principe herméneutique de l'étymologie n'était pas réservée aux seuls noms hébreux de la Bible.

**Arithmologie.** L'arithmologie est aussi un procédé d'explication qui vient des pythagoriciens et auquel les auteurs chrétiens se sont adonnés à la suite de Philon et en fonction de leurs adversaires gnostiques. Il y avait des recueils d'arithmologie et il apparaît bien que Didyme avait le sien, ou que, du moins, il en connaissait en détail le contenu <sup>1</sup>.

L'*In Zachariam* montre la faveur en laquelle Didyme tenait le procédé, qui n'était pour lui que de l'allégorie dans le domaine des nombres ; cela confirme, au reste, ce que l'on avait déjà remarqué dans les autres œuvres exégétiques de notre auteur <sup>2</sup>. Ne faisons pas de lui, pour autant, un mathématicien. Là encore, il n'y a qu'applications banales de connaissances assez superficielles. Érudition, si l'on veut, mais non point science. Curiosité allégorique, mais non point philosophie.

Cependant, pour le commun des lecteurs de Didyme, ce n'est pas sans une application particulière qu'ils suivront les considérations établies sur la vertu des nombres. C'est pourquoi Didyme appelle leur attention en leur annonçant des explications qui relèvent d'une « spéculation savante », κατ' ἐπιστημονικὴν θεωρίαν (I 17 ; III 66 ; V 18). Il croit lui-même à cette science des nombres, qui est sacrée (III 73), car c'est par une volonté de Dieu que « l'harmonie (de la création) est conforme

1. Sur l'arithmologie dans l'antiquité, consulter A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, Champion, 1915.  
2. Cf. G. BARDY, *Did. l'Av.*, p. 219.

aux proportions mathématiques » (I 17) et que l'Écriture utilise constamment les spéculations de cette sorte (III 66). Au reste, Didyme s'est longuement expliqué sur cette science dans ses commentaires sur l'Apocalypse et sur l'Épître aux Romains (III 73).

On lira avec intérêt l'une des premières sections du Commentaire (I 17-19). On y verra un bel échantillon des connaissances de Didyme. Ce passage est beaucoup plus poussé qu'aucun autre jamais relevé chez lui <sup>1</sup>. Les nombres 12, 24 et 36 lui donnent l'occasion, par les opérations remarquables dont ils sont issus ou auxquelles ils donnent naissance, de s'exercer devant nous à des additions et à des divisions, simples s'il en est, mais dont la simplicité harmonieuse est justement significative des intentions divines. Méthode d'Olympe déjà, dans une page qui ressemble beaucoup à celle de Didyme <sup>2</sup>, avait émis des considérations semblables.

Les autres « spéculations savantes » de Didyme concernent la dyade, symbole d'impureté (I 355 ; V 18), la tétrade, d'où est issue la décade (I 19), elle-même semblable à la monade (I 355), la « vierge hebdomade », symbole de pureté et d'incorruptibilité (III 107 ; V 18 ; cf. II 264), la décade, signe de perfection (I 51). Mais les nombres ont d'autres vertus ; 7 est le nombre du repos (I 51 ; V 176), de la libre adoration (III 68), de l'ancienne alliance (V 176) ; 10 est le nombre de Jésus (III 65), du décalogue (III 64) ; 12 est un nombre « hautement privilégié » (III 72). Au-delà, Didyme est amené à traiter des nombres 15 (V 177), 20 (I 355), 70 (I 51), 84 (II 264), 7 000 (III 68), 144 000 (III 72). En les divisant, on retombe dans les premiers nombres dont nous venons d'exposer la vertu. Retenons seulement que 1 000 est le nombre de la divinité (III 68).

On voit que ces spéculations, si elles ne dérivent pas directement des traités de Jamblique, semblent sortir

1. Les principaux passages dans *In Ps.*, PG 39, 1309 C, 1341 A, 1396 BC. Pour les autres, moins importants, voir G. BARDY, *l. c.*  
2. MÉTHODE D'OLYMPE, *Banquet VIII 11*, PG 18, 156 B.

sans grande modification des manuels auxquels Didyme les emprunte. Elles n'ont pas dépouillé tout air ésotérique. La « dyade indéfinie », la « vierge hebdomade », la « tétrade » qui porte en puissance la « décade », image de la « monade », représentent les notions d'un univers spécifiquement pythagoricien, que le christianisme jusqu'alors avait peu exploré. Didyme s'y aventure, sans crainte, car il connaît sa matière, mais avec précaution, car tous ne le suivront peut-être pas. Et le voici en train d'exorciser ces formules plus ou moins mystérieuses en les intégrant à ses explications de l'Écriture. Pourquoi laisser à Porphyre, aux gnostiques et aux tenants des sciences occultes l'apanage de la science des nombres ? Un chrétien peut en user, comme il use des formules du stoïcisme. Aussi Didyme donne-t-il l'exemple.

Mais la science des nombres, dans l'*In Zachariam*, est intimement liée à leur signification. C'est celle-ci, finalement, qui intéresse Didyme. Les opérations arithmétiques, dont il est pourtant capable, lui paraissent une vaine occupation, comme l'histoire ou la « lettre » quand il faut expliquer l'Ancien Testament. Seule est utile la signification des nombres, qui permet de manifester le plan divin. Là encore Didyme est un allégoriste impénitent. Il est bien de son époque.

Nous n'ajouterons qu'une remarque. L'auteur du *De Trinitate* n'a pas la même propension que Didyme aux considérations arithmétiques. En dehors du nombre 7, dont il était banal d'évoquer la plénitude et la perfection (PG 39,700 C), il ne saisit qu'une fois l'occasion de « parler arithmétique », et c'est pour mentionner le nombre isopséphique de la colombe, qui est 801<sup>1</sup>, et qui s'écrit symboliquement par  $\alpha$  et  $\omega$ .

### Histoire Naturelle.

Plus qu'en grammaire et en arithmétique, Didyme donne des preuves de son savoir en Histoire Naturelle. Cette

1. Colombe se dit en grec περιστέρα. En ajoutant la valeur que représente chaque lettre dans le système numérique grec ( $\pi' = 80$ ;  $\epsilon' = 5$ ;  $\rho' = 100$ ; ...), on obtient 801.

science était peut-être celle qui lui convenait le mieux : l'Histoire Naturelle antique, en effet, étant une compilation d'observations où l'authentique, le pittoresque et le merveilleux se mêlaient, Didyme, aveugle à la mémoire extraordinaire, n'avait aucune peine à en retenir les éléments, qui peuplaient son obscurité de libres images et lui fournissaient des exemples pour illustrer ses théories.

L'*In Zachariam* apporte nombre de ces exemples. Nous n'en ferons ressortir que deux, celui de la huppe et celui de la vipère à cornes.

Les mœurs de la huppe, selon Didyme, sont répugnantes : « Elle recherche les cadavres et les déjections des hommes... et fait son nid avec les excréments humains » (I 390). C'est aussi un oiseau magique dont les femmes se servent, si nous avons bien compris le texte, lacuneux à cet endroit, pour des recettes d'avortement ou dans des buts de séduction. Oiseau providentiel qui permet de traiter comme ils le méritent le diable, l'antéchrist, les hérétiques, les luxurieux et, de surcroît, les jaloux et les querelleurs (I 392-395) !

Inventions didymiennes ? Non pas. Didyme vit dans un pays qui est l'habitat par excellence de cet oiseau. Il se fait l'écho des dires populaires et des auteurs savants. Que la huppe soit le plus malpropre des oiseaux, nous en avons aussi le témoignage d'Aristote, de Pline l'Ancien, d'Élien<sup>1</sup>, et, dans un texte qui a la même portée que celui de Didyme, de Cyrille d'Alexandrie<sup>2</sup>. Que la huppe servit aux pratiques magiques, c'est aussi un fait bien attesté<sup>3</sup>, mais aucun texte ne nous a révélé,

1. ARISTOTE, *Hist. an.* IX 16. PLINE L'A., *Nat. Hist.* X 44. ELIEN, *Nat. an.* III 26.

2. CYR. ALEX., *In Zach.*, PG 72, 85 C. — Mais Théodore de Mopsueste (et Théodoret), qui n'a ni recueilli les observations populaires ni étudié l'Histoire Naturelle comme Didyme, en fait banalement un oiseau rapide, et cela suffit à son exégèse, *In Zach.*, PG 66, 536 C.

3. Cf. L. KEIMER, *Quelques remarques sur la huppe dans l'Égypte ancienne*, dans *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, t. XXX, 1930, p. 305-331.

comme Didyme semble le faire, qu'elle servait aux avortements et aux philtres amoureux. La curiosité de Didyme en ces matières particulières nous vaut donc quelques précisions.

Sur les serpents à cornes dont il est fait état en II 219-220, on ne rejettera pas tout entier le témoignage de Didyme. Comme celui de la huppe, il est appuyé sur des traditions populaires et sur les observations scientifiques. Didyme nous laisse entendre qu'il tire sa science des ouvrages des naturalistes : « Ceux qui ont étudié la nature des serpents disent, au sujet de ceux qu'on appelle « à cornes », qu'au désert, ils cachent tout leur corps dans le sable et ne laissent apparaître à la surface que leurs cornes » (II 219). Cette observation précise n'est pas démentie par les faits. La vipère cornue, qui se cache dans le sable, est bien connue en Égypte<sup>1</sup>. Didyme, qui s'exprime ici tout à fait comme un voyant, a dû emprunter les éléments de sa description à un auteur alexandrin, que l'on ne pourra guère identifier en l'absence de documents. Mais le texte du médecin Philumenos d'Alexandrie, *De venenatis animalibus* XVII 1, repris par Elien, *Hist. an.* I, 57, indique le genre de source où il a dû puiser. Le reste des notations didymiennes sur la vipère à cornes est plus fantaisiste. Didyme brode alors sur des croyances populaires : l'autruche, intriguée par ces cornes qui bougent dans le sable, veut les ramasser et reçoit dans la bouche une décharge de venin qui « la dessèche dans le désert » (*Lam.* 4,3). Du moins le caractère venimeux du serpent est-il marqué : Didyme ne s'est pas documenté dans Hérodote<sup>2</sup>.

A côté de la huppe et de la vipère à cornes, il faut

1. Cf. L. KEIMER, *Études d'Égyptologie*, fasc. VII, Le Caire, Imprimerie de l'IFAO, 1945. Tout le fascicule porte sur les vipères dans l'ancienne Égypte et sur l'hieroglyphe qui les représente. Voir spécialement, p. 13, la description de Philumenos d'Alexandrie et, planche I, fig. 1, la photographie d'une vipère cornue cachée dans le sable.

2. HÉRODOTE, II 74.

signaler les autres animaux dont Didyme précise certains traits de caractère, qui lui ont été apparemment fournis par ses auteurs. Le chien est vil, prompt aux saillies, habile à flatter (IV 8 ; V 211) ; le porc retourne se vautrer dans la fange, selon le proverbe de la deuxième Épître de Pierre (IV 9) ; le poisson est muet, ne se fait pas d'images et n'a pas de sensations distinctes (III 310) ; l'âne est indocile, courbé vers la terre, et braît sans raison (V 149). Nous laissons de côté les autres animaux, chevaux, mulets, chameaux, brebis, abeilles, aspic, dont les traits sont fournis à Didyme par la Bible elle-même.

Les plantes aussi méritent notre attention. Là encore, n'insistons pas sur les caractères bibliques de la « flore » de Didyme, ne retenons que ce qui vient de ses lectures profanes. Le figuier est un arbre rugueux et rude (I 266). Le grenadier donne un fruit dont les grains rangés sous l'écorce sont un modèle d'ordre et d'harmonie (IV 262). Le jus de grenade est un remède fortifiant (IV 261). La fleur du gattilier, pilée et délayée dans de l'eau, rend impuissants ceux qui en boivent (V 170). Apprenons comment la semence, pour croître, s'approprie le sol dans lequel elle a été jetée (III 289), et comment le froid bouche, par constriction, les pores des plantes (V 53).

Puis, en élargissant notre enquête, nous trouvons toute sorte de notations qui révèlent en Didyme un esprit éveillé à tous les aspects des choses et prompt à faire remarquer ce qui, banal pour les autres, a provoqué chez lui, à cause de la cécité, curiosité ou intérêt. Ainsi sait-il que la rive donne l'impression de s'éloigner quand on la quitte en bateau (I 11) ; que le bois qui brûle tombe en cendre ou se transforme en charbon et que le charbon de bois a des usages particuliers (I 204) ; que « le soleil d'hiver ne demeure pas longtemps dans l'hémisphère au-dessus de la terre » (I 321). Il dit que les médecins accompagnent les armées pour soigner les blessés (II 8) et que les deux moyens par excellence de la médecine (chirurgie) sont le cautère et l'amputation (III 25). Il définit une ville, à trois reprises, à peu près de la même

façon, comme étant un ensemble de rues, de places, de temples et d'enceintes (I 70, 109 ; II 229). Une montagne n'est qu'un soulèvement de terre (II 238) ; une forêt est un espace planté d'arbres sauvages (IV 28) ; un angle est la rupture de la ligne droite (V 107). — Dans un ordre d'idées moins matériel, « un cri de douleur est le cri indistinct que pousse le vivant » sous le coup de la souffrance (IV 289) ; le lieu est « ce qui délimite et circonscrit un corps » (IV 280) ; ἡ ἐκστασις est un état d'esprit qui confine à la démence (V 133).

Mais il est un art qui a retenu plus qu'un autre cet aveugle que l'on imagine confiné dans sa cellule : c'est celui de l'équitation. En ce domaine, nous ne savons pas à qui Didyme emprunte les éléments de sa connaissance. Ce n'est certainement pas à Xénophon, que l'on semble avoir peu lu dans le désert d'Alexandrie, mais c'est à l'un de ces anciens, de ces σοφοὶ (III 273) pour qui Didyme se sent toujours un certain respect. Et là, qu'il s'agisse de dresser le cheval ou de le monter, les notations et le vocabulaire de Didyme ont une parfaite précision (III 271-274 ; V 190-192). Il est étonnant de voir comme cet aveugle distingue le bon et le mauvais cavalier ; la fière allure du premier le frappe — comme si c'était pour lui un vrai spectacle !

\*  
\* \*

Après avoir fait le tour de l'érudition déployée dans l'*In Zachariam*, on conclura qu'aux yeux de celui qui la manifestait si volontiers, elle était un moyen normal de l'exégèse. En l'utilisant, comme il le faisait partiellement, pour éclairer les notions humaines dont se sert l'écrivain du texte biblique, Didyme ne se doutait guère que l'explication littérale entendait par là prendre une revanche sur les excès d'allégorie. Car, s'il est vrai que la Bible éclaire la Bible quand il s'agit de saisir les intentions divines, il est non moins vrai que, lorsqu'il s'agit premièrement de comprendre la lettre du texte, il faut mettre en œuvre toutes les sciences qui peuvent

y aider. En appelant à concourir à ses explications la grammaire, l'étymologie, l'arithmétique et les sciences naturelles, Didyme montrait qu'il entrevoyait confusément que c'était dans une direction scientifique que devait travailler l'exégèse. On préciserait plus tard que les sciences étaient nécessaires pour établir le texte, qu'avant de chercher à lire plus loin avec ou sans l'allégorie, il fallait chercher à lire plus près avec la rigueur scientifique. Didyme ne pouvait pas en dire tant. Il était seulement convaincu que la science n'était pas inutile à l'exégèse et il mettait de son mieux au service de l'Écriture une érudition méritoirement acquise.

En adressant son abondant commentaire à S. Jérôme, à la suite des entretiens qu'il avait eus avec lui sur sa méthode au cours de l'été 386, Didyme a l'air de suggérer à celui qui s'est fait son disciple de prendre les mêmes routes que lui, les routes de l'allégorie et les routes de la science. La suggestion est entendue. C'est l'époque où Jérôme se met à la série de ses commentaires. Sur les routes de l'allégorie, il suivra le maître ; sur les routes de la science, mieux équipé, plus perspicace, il ira plus loin et, par ses recherches sur le texte sacré, fera accomplir à l'exégèse le pas en avant que l'on attendait depuis Origène. Mais Didyme se trouve là, au point de départ de Jérôme, il le met en selle, il lui donne ses conseils, il l'invite à partir. Dans l'ordre des influences qui ont pesé sur S. Jérôme commentateur, celle de Didyme est à mettre en premier.

## XII

### Les œuvres de Didyme.

Un auteur  
qui se cite.

La bonne fortune de l'histoire littéraire veut que, parmi les renseignements de toute sorte que l'on peut glaner dans l'*In Zachariam*, il y en ait sur les œuvres mêmes de Didyme.

Didyme se cite volontiers<sup>1</sup>. Plutôt que l'intention de faire connaître ses écrits, c'est le désir de ne pas se répéter qui lui fait établir des renvois à ses œuvres antérieures. La plupart du temps, en effet, on constate que cela lui évite un développement. En nous souvenant que l'*In Zachariam* est dédié à S. Jérôme et en nous laissant guider par les aveux du même S. Jérôme, qui reconnaît avoir dans sa bibliothèque nombre d'ouvrages de Didyme — pour l'achat desquels il n'est pas interdit de penser que le voyage en Égypte a été une bonne occasion — nous pouvons imaginer que c'est à l'intention des recherches de Jérôme que Didyme s'est tant cité lui-même. Heureuse disposition qui nous permet de fixer un terminus *ante quem* pour bien des ouvrages dont nous ignorions tout. A la date de 386-387, Didyme avait donc achevé et « publié » les écrits dont il va être question.

Écartons toutefois de cette catégorie un ouvrage annoncé, le *Commentaire d'Ézéchiel*, que Didyme souhaite écrire « si Dieu l'y appelle » (IV 144). Nous ne savons pas si, dans les onze années qui lui restent à vivre, Didyme a écrit cet ouvrage, dont aucun fragment ni aucun témoignage ne sont parvenus jusqu'à nous.

Mais voici des renseignements précieux et positifs sur deux traités que nous ne soupçonnions même pas : un *Traité des Vertus* et un *Traité sur le Fils*.

Le *Traité des Vertus* est très clairement mentionné : l'auteur se désigne par la première personne du pluriel et le texte de la mention ne fait aucune difficulté : ἐν ᾧ ἐπεγράψαμεν περὶ ἀρετῶν λόγῳ (IV 220). Le contexte précise que Didyme a parlé dans ce traité du juste milieu que représente la vertu. L'écrit permettrait donc, s'il était retrouvé, de mesurer les attaches aristotéliennes des conceptions morales de notre auteur.

Le *Traité sur le Fils* est mentionné dans un texte qui pourrait faire quelque difficulté. Didyme en effet ne s'y

1. Au cours de l'*In Zachariam*, il renvoie cinquante et une fois à ce qu'il vient de dire dans des pages précédentes.

désigne pas (verbe au passif) et le Papyrus porte à la fois une lacune et une faute : ὡς ἀπεδέδεικται διὰ πλείονων [...] ἢ περὶ Ἰησοῦ λόγων (V 99). Mais l'emploi du verbe passif, avec et plus souvent sans ἡμῖν, est l'usage ordinaire de Didyme pour parler de lui-même, on le verra en se reportant aux formules de l'*In Zachariam*<sup>1</sup> ; quant à λόγων, cette forme nous a paru une faute d'homoiotéleute entraînée par πλείονων. En effet la formule διὰ πλείονων, outre qu'elle ne peut faire de doute en elle-même, est bien connue de l'auteur de l'*In Zachariam* et se retrouve dans des cas identiques à celui qui nous occupe (IV 289 ; V 123. Cf. aussi III 69). Il faut donc corriger λόγων en λόγῳ et combler simplement la lacune par la préposition et l'article : on aura donc la lecture [ἐν τῷ] περὶ Ἰησοῦ λόγῳ. — Ce *Traité sur le Fils* était jusqu'ici insoupçonné. Didyme le donne comme un ouvrage à part, qui ne fait pas partie d'un ensemble, qu'on ne confondra donc pas avec l'un ou l'autre des trois livres que Socrate mentionne comme constituant le *De Trinitate*<sup>2</sup>. Le contexte nous apprend que Didyme y traitait longuement de l'unité de la divinité (μία θεότης) entre les trois Personnes.

Ces deux nouveaux ouvrages sur les *Vertus* et sur le *Fils* sont à inscrire avec certitude dans le catalogue des œuvres de Didyme. Il était facile d'en cueillir la mention. Mais il est moins simple de parvenir jusqu'aux autres. Il faut, pour cela, étudier l'ensemble des renvois de l'*In Zachariam*.

Il y en a vingt-trois, dont quatorze désignent des ouvrages avec leur titre et neuf des ouvrages sans titre.

Les renvois qui indiquent des titres sont les suivants :

— Un renvoi au *Commentaire des Psaumes* (I 303), ce qui ne pose ou ne résout aucun problème, le *Commen-*

1. Au passif : I 24, 303 ; II 264, 285 ; III 69, 73 ; IV 144, 179, 249, 289 ; V 78, 99, 136. — Au passif avec ἡμῖν : II 171 ; IV 220, 237 ; V 123. — A la première personne du pluriel : II 258 ; III 133 ; V 83.

2. *Hist. Eccl.* IV 25, PG 67, 525 C.

taire des *Psaumes* étant connu depuis longtemps par de très nombreux fragments des *Chaines*.

— Sept renvois au *Commentaire d'Isaïe* (I 24, 303 ; II 171, 185 ; IV 289 ; V 83, 123). La multiplicité de ces renvois indique l'importance que ce commentaire, perdu pour nous, avait aux yeux de son auteur. Mais la manière dont Didyme évoque son œuvre aide maintenant à éclaircir un point litigieux. C'est S. Jérôme, en effet, qui nous a transmis le renseignement que Didyme avait écrit un *Commentaire sur Isaïe*<sup>1</sup>. Il avait précisé : « Dix-huit livres sur la fin d'Isaïe à partir du chapitre XL. » On se demandait donc si Didyme avait commenté le début d'Isaïe. On savait par une réflexion de son commentaire sur la I<sup>a</sup> *Joannis*<sup>2</sup> qu'il avait envisagé de le faire. On pouvait se demander, en l'absence d'indications précises, si c'était au commentaire signalé par S. Jérôme ou au commentaire souhaité par Didyme qu'il fallait rapporter les quelques fragments d'un commentaire didymien sur Isaïe trouvés dans les *Sacra Parallela* de S. Jean Damascène<sup>3</sup>. Bref, on n'avait pas de certitude que Didyme eût commenté tout Isaïe. Désormais, on l'aura. Didyme a bien écrit et un *Commentaire d'Isaïe* et un *Commentaire de la Vision finale d'Isaïe*. Il les distingue lui-même dans l'*In Zachariam* puisqu'il renvoie tantôt au *Commentaire sur Isaïe* (6 fois) et tantôt au *Commentaire sur la Vision finale d'Isaïe* (I 303). La question qui se pose maintenant est de savoir si le *Commentaire d'Isaïe* englobait aussi les vingt-six derniers chapitres, auquel cas Didyme les aurait commentés deux fois. La vérité oblige bien à dire que l'un des renvois au *Commentaire d'Isaïe* (et non à la *Vision finale*) porte sur le chapitre 63 (I 24). Mais la conclusion qu'il y ait eu un commentaire du chapitre 1 à 66 et un autre du chapitre 40 à 66 n'est pas impéra-

1. *De vir. ill.* 109, PL 23, 705 A ; *Comm. in Is., Prol.*, PL 24, 11 A.

2. PG 39, 1799 B.

3. PG 95, 1093 B, 1169 BC ; 96, 525 A.

tive. Didyme peut fort bien tantôt réunir et tantôt dissocier dans son esprit une œuvre qui a été éditée en deux tronçons et sans doute à des époques différentes, mais qui est unifiée par le nom du prophète qu'elle commente.

— Deux renvois au *Commentaire sur Matthieu* (III 133 ; V 78) qui viennent confirmer ce que nous savions par S. Jérôme<sup>1</sup>. Aucun fragment ne nous en est parvenu.

— Un renvoi au *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (III 73). Le commentaire était soupçonné par un fragment tiré des *Chaines* (*Rom.* VII, 18-20), mais certains attribuaient le fragment à un ouvrage contre les manichéens<sup>2</sup>. Désormais, plus de doute : Didyme a bien écrit un *Commentaire sur l'Épître aux Romains*.

— Un renvoi au *Commentaire sur l'Apocalypse* (III 73). Ce commentaire aussi n'était que soupçonné par une scolie d'authenticité douteuse trouvée en 1910 parmi des extraits d'Origène<sup>3</sup>. Ici encore le doute est levé.

— Les renvois au *Traité des Vertus* (IV 220) et au *Traité sur le Fils* (V 99), indiqués plus haut.

Voilà donc sept ouvrages désignés par leur titre au cours de quatorze renvois.

Il reste neuf renvois à des ouvrages sans titre. La formule qui les introduit est assez vague : ἐν ἄλλοις, mais les habitudes didymiennes nous invitent à penser qu'il s'agit de commentaires : ἐν ἄλλοις ὑπομνήμασιν (IV 249). Le commentaire annoncé d'Ézéchiel n'est pas autrement désigné que par l'article au pluriel : ἐν τοῖς εἰς τὸν Ἰεζεκιήλ (IV 144). Tous ces vagues ἄλλοις au pluriel (II 258, 264 ; III 69 ; IV 237 ; V 170) représentent donc chacun un commentaire, ὑπομνήματα, et non point un traité, λόγος.

1. *De vir. ill.* 109 ; *Com. in Matth., Prol.*, PL 26, 20 B.

2. Cf. K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griech. Kirche*, p. 1-6.

3. Cf. R. DEVRÉSSE, art. *Chaines*, dans *DBS*, col. 1228.

Or, lorsque Didyme renvoie à l'un de ses commentaires désignés nommément, il cite à peu près toujours quelques lignes auparavant un texte scripturaire qui relève du commentaire en question.

C'est ainsi que :

— lorsqu'il renvoie au *Commentaire sur la Vision finale d'Isaïe*, il a cité quelques lignes auparavant le texte d'*Isaïe* 40,9 (I 303);

— lorsqu'il renvoie au *Commentaire d'Isaïe*, il a cité quelques lignes auparavant, respectivement, les textes d'*Isaïe* 63,1-2 (I 24); *Isaïe* 11,8-9 (II 171); *Isaïe* 10,10-11 (IV 289); *Isaïe* 11,9 (V 83)<sup>1</sup>;

— lorsqu'il renvoie au *Commentaire sur Matthieu* (III 133 et V 78), il a respectivement fait allusion à *Matth.* 21,4 et cité *Matth.* 24,36;

— lorsqu'il renvoie au *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il a cité quelques lignes auparavant *Rom.* 11,4 (III 73);

— lorsqu'il renvoie au *Commentaire sur l'Apocalypse*, il a cité quelques lignes auparavant *Apoc.* 14,3 (III 73);

— lorsqu'il annonce le *Commentaire futur sur Ézéchiël*, il a cité quelques lignes auparavant *Ézéchiël.* 37,15-28 (IV 144).

Il y a là une véritable constante qui nous permet de conclure à peu près sûrement que, lorsqu'une citation d'un livre de l'Écriture accompagne la formule ἐν ἄλλοις, le commentaire évoqué par la formule est celui du livre cité. Nous avons une énigme, nous en tenons la clé.

Reprenant donc les renvois laissés sans titre, nous relevons, accompagnant la formule ἐν ἄλλοις<sup>2</sup>, les cita-

1. Deux exceptions en II 285 et V 123. Ces deux textes prennent occasion de la mention des persécutions pour rappeler que le *Commentaire sur Isaïe* a traité de la consolation au temps du malheur.

2. Il n'y a qu'un renvoi où la formule ἐν ἄλλοις ne se trouve pas (IV 179). Elle est remplacée par une formule plus vague encore, sur

tions suivantes : *Lév.* 23,40 (V 170); — *Ps.* 103,5 (IV 179); — *Ps.* 104,8 (III 69); — *Is.* 44,24 (IV 179); — *Luc* 2,36 (II 264); — *Jn* 3,16 (IV 237); — *Act.* 20,17 (II 258); — *II Cor.* 1,3 (IV 249). — Il y a là l'indication implicite de sept commentaires. Sans revenir sur ceux des *Psaumes* et d'*Isaïe* dont nous avons déjà parlé tout à l'heure, nous pouvons dégager l'existence de cinq autres commentaires : *Sur le Lévitique*, *Sur Luc*, *Sur Jean*, *Sur les Actes des Apôtres*, *Sur la Seconde aux Corinthiens*.

Les Chaînes et les attestations antiques confirment les ouvrages de Didyme *Sur Jean*, *Sur les Actes des Apôtres* et *Sur la Seconde aux Corinthiens*. Nous ne pouvons donc pas ne pas accepter pour eux ce témoignage de l'*In Zachariam* que nous venons de mettre en lumière.

Si nous l'acceptons pour eux, nous devons aussi l'accepter pour les autres, c'est-à-dire pour les deux commentaires inattendus *Sur le Lévitique* et *Sur Luc* que nous fait découvrir cette sorte de cryptographie.

À vrai dire, ce ne sera pas la première fois qu'on parlera d'un *Commentaire sur Luc*. Cordier avait exhumé, jadis (1628), des Chaînes sur S. Luc, un fragment attribué à Didyme, mais il l'avait rejeté comme inauthentique et les critiques postérieurs l'avaient fait passer dans l'héritage d'Origène sur les Proverbes, où il se trouve encore, et à bon droit<sup>1</sup>. On sera en mesure de reparler désormais d'un *Commentaire sur Luc*, et même d'ajouter que Didyme y considérait, à propos de l'âge d'Anne la Prophétesse, la vertu du nombre 84, nombre parfaitement adapté à la chasteté du veuvage.

Quant au *Commentaire sur le Lévitique*, c'est un ouvrage qui ne figurait nulle part. Le témoignage qu'en donne l'*In Zachariam* en V 170 est le premier, mais ce n'est pas une raison pour le récuser. L'attestation est d'autant plus nette que Didyme la produit à propos d'un

laquelle on ne pourrait guère étayer une démonstration. Mais comme il s'agit du *Commentaire des Psaumes* et de celui d'*Isaïe*, connus par ailleurs, nous conservons ce texte dans la liste de nos renvois.

1. *In Prov.* 1,6, PG 13, 20-25.

texte très particulier qui associe le saule et le gattilier comme symboles de la chasteté. Cette association ne se trouve que dans le *Lévitique* (23,40) et l'explication qui en a été donnée ne peut guère se trouver, non plus, que dans le *Commentaire sur le Lévitique*. Au reste, le passage scripturaire *Lév. 23,40* a bien été cité par l'*In Zachariam* quelques lignes auparavant. Il faut donc ajouter ce nouveau commentaire au catalogue déjà long des œuvres de Didyme.

Pour terminer avec les renvois, disons qu'il en reste un (un sur vingt-trois) dont l'énigme demeurera (V 136). Il est en effet trop vague et ouvre la porte à trop de possibilités pour que nous puissions en tirer quelque chose.

\*  
\* \*

L'histoire littéraire de Didyme s'enrichit donc de précisions non négligeables au sujet de ses ouvrages. On ajoutera désormais quatre titres nouveaux : deux avec certitude, le *Περὶ Υἱοῦ* et le *Περὶ ἀρετῶν*, deux avec la plus grande probabilité : le *Commentaire sur le Lévitique* et le *Commentaire sur Luc*. On enlèvera définitivement les doutes qui pesaient encore sur l'existence des commentaires *Sur le premier Isaïe*, *Sur l'Épître aux Romains*, *Sur l'Apocalypse*. On tiendra compte que les ouvrages précités, ainsi que les commentaires *Sur les Psaumes*, *Sur la Vision finale d'Isaïe*, *Sur Matthieu*, *Sur Jean*, *Sur les Actes des Apôtres* et *Sur la Seconde aux Corinthiens* ont tous été composés avant l'été de 386. Enfin, on restera attentif à la possibilité d'un *Commentaire sur Ézéchiël* postérieur à l'*In Zachariam*.

La question du *De Trinitate*. Si l'*In Zachariam* nous fait connaître des titres nouveaux parmi les œuvres de Didyme, il ouvre, d'autre part, un procès qui pourrait bien se terminer par le rejet d'un écrit qui passe pour le plus important de Didyme, le *De Trinitate*. Il y a deux cents ans, en effet, J. L. Mingarelli découvrait dans un ma-

nuscrit du XI<sup>e</sup> siècle un ouvrage considérable, amputé de ses premières et dernières pages. Il l'intitulait *De Trinitate* et l'attribuait à Didyme. On aurait tranquillement continué à le lui attribuer, si n'était survenue la découverte de Toura, qui, en fournissant de longs textes continus, a permis de connaître avec plus de précision qu'autrefois les caractéristiques et les procédés de Didyme écrivain. Style, composition, manies d'auteur, idées familières apparaissent aujourd'hui clairement et peuvent servir de pierre de touche pour juger les œuvres douteuses.

P. Nautin d'abord, en établissant le texte à paraître du *Commentaire de la Genèse*, trouvé à Toura, nous-même ensuite, en travaillant sur le présent *In Zachariam*, avons reconnu d'étonnantes différences entre les manières de l'auteur du *De Trinitate* et celles de Didyme. Il n'est pas question de reprendre ici une argumentation longuement développée ailleurs<sup>1</sup>. Nous voulons simplement dire que nos lecteurs ont maintenant les pièces du procès sous les yeux et qu'ils peuvent contrôler les conclusions auxquelles nous nous sommes arrêté. Pour notre part, les arguments insuffisamment probants de Mingarelli, les dissemblances stylistiques et l'interprétation différente du passage de Zacharie sur le Chandelier<sup>2</sup> nous ont empêché de reconnaître dans le *De Trinitate* une œuvre de Didyme l'Aveugle.

On a bien dit que la découverte de J. Lebon, en restituant à Didyme l'*Adversus Eunomium IV-V*, revalorisait l'authenticité du *De Trinitate*<sup>3</sup>. Mais il ne suffit pas que les ressemblances que l'on avait trouvées entre le *De Trinitate* et l'*Adversus Eunomium IV-V* aient conduit à attribuer ce dernier à Didyme pour que la réciproque soit vraie. Les ressemblances demeurent, mais pas plus qu'avant, où elles en avaient laissé scep-

1. Cf. L. DOUTRELEAU, *Le De Trinitate est-il l'œuvre de Didyme l'Aveugle ?* dans *RSR* 1957, p. 514-557.

2. *Zach.* 3, 8-4, 10. Cf. *De Trin.* II 14, PG 39, 701 A-708, *In Zach.* I 272-290, 301 s.

3. A. VAN ROEY, art. *Didyme l'Aveugle* dans le *Dict. d'Hist. et de Géogr. Eccl.* XIV 423.

tique plus d'un, elles ne nous forcent à accepter l'identité d'auteur. L'authenticité de l'*Adversus Eunomium* n'entraînerait celle du *De Trinitate* que s'il n'y avait pas d'obstacle. Or l'*In Zachariam* en est un.

Le procès reste ouvert. Il ne pourra se poursuivre que si l'on entreprend une étude complète du *De Trinitate* à la lumière des apports nouveaux. Le *De Trinitate* attend son défenseur...<sup>1</sup>

1. Depuis que cette remarque est rédigée, deux études ont paru qui prennent position sur la question de l'auteur du *De Trinitate*. L. KOENEN, *Ein theologischer Papyrus des Kölner Sammlung : Kommentar Didymos' des Blinden zu Zach. 9, 11 u. 16*, dans *Archiv für Papyrusforschung*, Bd. XVII, 1, 1960, p. 61-105. L. CHAVOUTIER, *Querelle origéniste et controverses trinitaires à propos du Tractatus contra Origenem de Visione Isaiæ*, dans *Vigiliae Christianae*, vol. XIV, n° 1, avril 1960, p. 9-14. Pour L. Koenen (p. 90), Didyme a écrit le *De Trinitate* vers les années 395 (allusions à des temps troublés, qui seraient ceux de la première querelle origéniste). Il l'aurait écrit comme un ouvrage destiné au public et non plus seulement aux étudiants de ses cours (cf. p. 44 n. 2). Cela expliquerait que le style en soit plus soigné et se diversifie tant de celui des commentaires. Pour L. Chavoutier, une triade de textes bibliques (*Is. 6, 1-9, Jn 12, 41, Act. 28, 25-27*, rapportés respectivement à chacune des trois Personnes divines) utilisée successivement par le *De Spiritu Sancto*, le *Contra Eunomium* et le *De Trinitate* est assez particulière pour faire penser que c'est Didyme qui l'a découverte et qu'il l'a employée avec une insistance croissante dans les trois livres. — Dans une thèse soutenue récemment (1960) aux Facultés Catholiques de Lyon, *Études sur la Christologie du « De Trinitate » attribué à Didyme l'Aveugle* (exemplaire ronéotypé), l'abbé L. BÉRENGER n'a tiré de son étude aucun argument pour ni contre l'authenticité didymienne du *De Trinitate*. Par contre, le développement inchoatif de la doctrine christologique le porterait à placer le *De Trinitate* avant le *Commentaire des Psaumes* de Toura. Comme celui-ci précède le *Commentaire sur Zacharie*, c'est donc vers les années 382-384, comme pensait G. Bardy, qu'il faudrait situer le *De Trinitate*. On voit comme nous sommes loin de la date proposée par L. Koenen après J. Leipoldt. — Les arguments agités pour rendre à Didyme la paternité du *De Trinitate* ne nous paraissent pas sans valeur, mais ne sont pas non plus décisifs. Raison de plus pour souhaiter à nouveau une étude approfondie de l'ouvrage.

## XIII

## La « copie conforme » de Jérôme.

C'est sur l'*In Zachariam* de Jérôme que nous fondons l'authenticité de l'*In Zachariam* de Didyme trouvé à Toura. Jérôme, en effet, nous l'avons vu<sup>1</sup>, a commandé, s'il se peut dire, cet ouvrage à Didyme et s'en est servi pour son propre commentaire vingt ans plus tard. La lecture parallèle des deux ouvrages montre à quel point Jérôme s'est fait dépendant de Didyme.

L'*In Zachariam* de Jérôme fut écrit à toute vitesse, en vingt-cinq jours. Devant Jérôme, nous pouvons imaginer les trois codex qui contiennent les commentaires d'Hippolyte, d'Origène et de Didyme. Il feuillette, au fur et à mesure, les pages des uns et des autres et son inspiration naît de cette lecture rapide. Ici Origène est préférable, là, Hippolyte et là, souvent, Didyme. Le choix se fait hâtivement. L'auteur qui a eu l'heur de plaire est feuilleté à nouveau et Jérôme, les yeux sur le texte, dicte en suivant — ou en bouleversant — son auteur... Le texte est de Jérôme, finalement, car celui-ci imprime sa marque à la tournure, à la phrase, à l'ordre des choses, à l'idée même. Il raccourcit, il coupe, il condense, parfois il ajoute ; de toute façon, il ne copie pas servilement, car il traduit. La fidélité, qui demanderait de peser les détails et l'ensemble, lui importe peu. Ce qu'il veut, c'est de la matière toute préparée, qu'il puisse dicter à la volée. Mais il apporte à chaque section une organisation un peu nouvelle, telle que la mobilité de son esprit la lui inspire sur le champ ; et comme il faut des transitions, il est passé maître dans l'art de les fournir. Il préfère les siennes à celles de ses modèles. Parfois, il ne diffère de Didyme que par les transitions.

1. Cf. *suprà*, p. 23.

**L'appareil  
des  
citations.**

Didyme lui fournit un avantage considérable : il le dispense d'avoir recours à sa « concordance », de perdre un temps précieux à feuilleter le « florilège » scripturaire qui « suggère les idées par les mots », ou de faire les efforts de mémoire qui amènent les textes voulus au moment voulu. Les citations sont si nombreuses chez Didyme qu'il n'y a qu'à les cueillir comme elles se présentent. Et ce n'est pas un des moindres étonnements de quiconque lit les deux textes de voir que, lorsque Jérôme s'écarte de Didyme, il lui emprunte encore ses citations scripturaires et dans l'ordre même où Didyme les produisait <sup>1</sup>.

Si Didyme, en citant, est muet sur le numéro d'un Psaume, Jérôme l'est aussi ; si Didyme donne le numéro, Jérôme le donne aussi <sup>2</sup> ; si Didyme se trompe, Jérôme se trompe aussi (*Did.* II 339 ; *Jér.*, *PL* 25, 1471 B. — *Did.* III 187 ; *Jér.* 1484 B. — *Did.* III 189 ; *Jér.* 1486 D) <sup>3</sup>. Si Didyme constate qu'il a déjà fait une même citation un peu plus haut (III 191), Jérôme le constate aussi (1487 A). Il arrive que Didyme se trompe de référence : il donne un texte de Zacharie sous le couvert de Jérémie (II 151) et un texte d'Isaïe inexistant (IV 245) et Jérôme en fait autant (1462 BC et 1513 D) <sup>4</sup>. Didyme fusionne plusieurs citations ensemble et les donne

1. Prendre garde que plusieurs des références scripturaires données par Migne sont inexactes.

2. Cependant Jérôme est amené à donner plus de numéros de Psaumes que Didyme.

3. Jérôme en 1437 B donne deux numéros qui n'ont pas leur correspondant dans le texte de Didyme. — Le Ps. 71 de 1485 A correspond à une page manquante de Didyme. — Qui dira pourquoi à l'annonce du Ps. 108 chez Didyme (I 186) correspond chez Jérôme, au même endroit, celle du Ps. 109 (1436 D), les textes appartenant bien respectivement à chacun de ces Psaumes ?

4. Il faut se louer ici de la prudence des éditeurs Martianaeus et Vallarsi, qui n'ont pas pensé avoir le droit, contrairement à Marianus Victorius, de corriger à cet endroit les manuscrits. Voir note d, *PL* 25, 1461.

comme un seul texte (I 265 ; II 138) ; Jérôme n'agit pas autrement (1440 C ; 1462 A) <sup>1</sup>. Dans une paraphrase, Didyme continue le mouvement d'une citation au point que l'on distingue mal ce qui est de lui et ce qui est du texte sacré (V 159) ; Jérôme n'a pas le temps de trier, il prend tout comme étant de l'Écriture et le donne comme tel. Voici donc le texte de Didyme élevé à de singuliers honneurs (1536 B). On peut même se demander si Jérôme, le scrupuleux Jérôme, n'a pas, excusé qu'il était par sa hâte, pris la liberté de ne pas contrôler le texte des Septante qu'il reportait en lemme et de s'en tenir, ici ou là, au texte non critique de Didyme qu'il avait sous les yeux. Car la leçon de *Zacharie* 8, 13, ἐν ταῖς κροθιαῖς ὑμῶν, que Didyme est seul à donner (II 350) à l'encontre de tous les autres manuscrits (qui portent ἐν ταῖς γερσίν ὑμῶν), se retrouve dans le lemme de Jérôme (1472 A). Ici Jérôme, si appliqué d'ordinaire à faire ressortir les différences du texte grec et du texte hébreu, ne remarque rien et se contente de commenter comme s'il y avait γερσίν. A-t-il donc recopié le lemme de Didyme avec distraction et mis au compte des Septante une leçon aberrante sans s'en apercevoir ? En tout cas, les éditeurs de Jérôme s'en sont aperçus, et les uns, croyant à un lapsus, ont corrigé dans le sens de l'hébreu, tandis que les autres, fidèles à la tradition manuscrite, prenaient leur parti d'une leçon inexplicable <sup>2</sup>. Il est probable qu'avec l'*In Zachariam* de Didyme, nous tenons l'explication.

**Lectures  
et sentiments.** Et nous entrevoyons bien d'autres emprunts, qui sont à tout le moins surprenants chez quelqu'un qui les dénonçait avec tant d'indignation chez les autres.

Ainsi Jérôme se réfère-t-il à ses lectures. Lectures authentiques ? Peut-être. En tout cas, ce sont aussi

1. II 138 : *Deut.* 1, 17<sup>a</sup> + *Ex.* 23, 3 + *Deut.* 1, 17<sup>a</sup>. La citation est du « Révélateur inspiré », pour Didyme ; de « Moïse », pour Jérôme.

2. Cf. la note de Vallarsi, *PL* 25, 1471, qui a respecté une fois de plus, à l'inverse de M. Victorius, le texte des manuscrits.

celles de Didyme, que Jérôme contrôle d'un œil plus ou moins utilitaire et qu'il annonce avec la même formule que son devancier. Didyme a écrit (I 95) : « *J'ai lu l'explication d'un commentateur* », et Jérôme reprend en écho : « *J'ai lu dans un commentaire* » (1429 C) <sup>1</sup>.

A tant faire que d'emprunter, pourquoi ne pas emprunter jusqu'à la personnalité ? Après les pseudo-lectures, voici les pseudo-sentiments. Jérôme y est tout aussi à l'aise que dans les siens propres. Ainsi, en V 101, Didyme craint de se répéter et passe vite, et voici que Jérôme, parvenu au même endroit de son explication, a la même crainte et passe de la même façon (1530 C) <sup>2</sup>. Ailleurs, Didyme, après des explications ardues, a senti et avoué humblement son insuffisance (I 343) ; au même point, après avoir repris une à une les mêmes explications, Jérôme, ingénument, éprouve le même sentiment (1446 D — 1447 A)... Non, vraiment, S. Ambroise n'était pas seul à jouer à la corneille qui se pare de plumes étrangères !

**Traits divers.** Que Jérôme ait suivi Didyme un doigt sur le texte, apparaît à mille détails. Ce ne sont pas seulement les citations de l'Écriture qui se trouvent les mêmes et dans le même ordre, ce sont aussi les allusions profanes qui surviennent au même endroit et de la même façon. L'historien Josèphe est évoqué deux fois par Didyme et deux fois, entre autres, par Jérôme, au même endroit de l'explication (*Did.* IV 193 ; *Jér.* 1509 A. — *Did.* V 29 ; *Jér.* 1522 D). La définition d'un angle par Didyme : « La rupture de la ligne droite » (V 107), que nous trouvons à propos de *Zacharie* 14,9-11, se retrouve identique au même endroit chez Jérôme : « *Omnis angulus rectam lineam frangit* »

1. Tous deux « ont lu » que les quatre forgerons peuvent être compris comme représentant les quatre évangélistes.

2. En 1463 C, pour faire court, Jérôme avoue qu'un commentaire ne doit pas tout dire. Au même endroit, Didyme avait eu la même idée et la même excuse (II 185).

(1531 A). Jérôme a le même goût que Didyme pour le jus de grenade et, comme lui, admire la couleur et le rangement des grains (*Did.* IV 261-262 ; *Jér.* 1516 CD). Jérôme attribue à la huppe les mœurs que nous savons (*Did.* I 390 ; *Jér.* 1451 A), et aux fleurs de saule et de gattilier qu'il confond en une seule, comme Didyme, la même vertu d'apaiser la concupiscence (*Did.* V 170 ; *Jér.* 1557 B). Les persécutions auxquelles Didyme fait allusion deux fois apparaissent deux fois aussi au même endroit chez Jérôme ; mais comme, la seconde fois, Didyme s'était purement répété en se résumant, Jérôme apporte une variation qui n'était pas chez Didyme (*Did.* II 281-286 ; V 123. — *Jér.* 1467 B ; 1532 C).

« *Hebraica  
veritas* »  
et allégorie.

Il n'y a plus à s'étonner, quand on voit Jérôme si attentif à mettre ses pas dans les pas du « maître », de le voir adopter aussi son allégorisme et, d'une manière générale, ses conceptions de la vie spirituelle et morale. Jérôme a beau manifester sa désapprobation de plusieurs des interprétations de son devancier, il n'en reste pas moins très proche de lui.

Sans doute, Jérôme a des connaissances de l'hébreu que Didyme n'avait pas et cela contribue à donner à son commentaire une apparence de rigueur scientifique qu'il était impossible de trouver chez Didyme. *L'Hebraica veritas* oblige Jérôme à serrer le texte de plus près, à entrer dans des explications philologiques plus fréquentes, à redresser les erreurs commises sur la « lettre » et, partant, à abandonner certaines des explications spirituelles établies sur un texte fautif. Les considérations sur *L'Hebraica veritas* et les assertions tirées des commentaires hébreux sont réservées d'ordinaire aux premières réflexions qui suivent le lemme et aux explications littérales ou historiques qui, bien plus régulièrement et plus abondamment que chez Didyme, précèdent les explications allégoriques <sup>1</sup>. L'histoire joue

1. « *Haec juxta historiam solito more praemisimus. Nunc secun-*

un rôle très évident dans la pensée de Jérôme (1444 B, 1455 D, 1475 B...). Toutes les fois que c'est nécessaire, elle ouvre les sections. Jérôme y fait preuve d'une connaissance précise des institutions et des événements rapportés dans l'Ancien Testament. Par là, comme par sa référence à la langue hébraïque, son commentaire prend une allure de rigueur qui est sa marque propre.

Mais, après avoir déblayé le terrain avec une érudition biblique incontestable, Jérôme se hâte d'en venir à ce qu'il considère comme fondamental dans l'explication de la Parole de Dieu<sup>1</sup>, à l'interprétation allégorique et morale (1424 B, 1430 D, 1455 D, 1442 A...). Alors, il ne le cède en rien à Didyme. Il le suit ou le contredit ou le complète, mais son attitude est la même, et la même, sa virtuosité à déceler des symboles. Dans cette partie de son commentaire, il n'innove pas. Didyme a tracé le chemin, il n'a qu'à suivre. Ce qui est propre à Jérôme, alors, c'est de mettre en doute les interprétations de son devancier, de leur opposer les siennes ou celles de commentateurs qu'il tient pour plus avisés. Ainsi fait-il dans l'explication de la montagne (*Zach.* 4,7), où Didyme (I 302) est pris à parti sous l'indication anonyme et plurielle de *alii* : « *Alii autem temeritate non parva...* » (1443 B). Ou bien Jérôme relève les erreurs du texte de Didyme et en prend occasion pour proposer ses propres explications, différentes mais de même nature. Ainsi Didyme lit-il en *Zach.* 1,7 : « Le douzième mois » (I 16), tandis que Jérôme lit : « Le onzième mois » (1421 D). Et comme Didyme a établi des considérations sur les nombres 12, 24, 36 (I 17-19), Jérôme critique bien le nombre 12, comme erroné, mais ne manque pas de faire venir les nombres 2, 8, 24 à la rescousse de sa propre

dum ἀναγωγῆν breviter disserendum est » JÉR., *In Zach.*, 1419 B. « Dicamus... primum quid videatur Hebraeis, a quibus in Veteri Testamento eruditi sumus; deinde per hos quasi gradus ad Ecclesiae culmina conscendamus » (1442 A).

1. « Historiae Hebraeorum tropologiam nostrorum miscui, ut aedificarem super petram et non super arenam. » *Prol.*, 1418 A.

explication (1422 AB)<sup>1</sup>. Ou bien encore il se refuse aux explications qui ne l'ont pas convaincu et il prend le sujet autrement. Ainsi, pour l'interprétation des houlettes (*Zach.* 11,14), il dénie l'utilité d'un long texte d'Ézéchiël cité par Didyme et de l'explication embrouillée qui l'accompagne; continuant le commentaire à sa manière (où l'on peut voir, sans doute, le reflet d'un autre commentateur), il finit par retrouver à peu près les mêmes idées que Didyme (1506 B). Ou bien tout en n'admettant pas le point de vue de Didyme, il le rapporte assez longuement, en prenant soin de reproduire quelques-unes de ses citations les plus marquantes (*Jér.* 1499 AB; *Did.* IV 21,36).

Mais, d'ordinaire, Didyme et Jérôme s'entendent, au point qu'il serait fastidieux de relever ici leurs points de contact<sup>2</sup>. Étudier l'allégorie de l'un, c'est étudier celle de l'autre. Les différences de détail n'y changent pas grand chose. C'est pourquoi, l'ayant assez fait pour Didyme, nous ne nous occuperons pas de l'exégèse spirituelle de Jérôme.

\* \*

Autant que de démontrer l'authenticité didymienne du texte de Toura, notre propos était ici de montrer l'étroite dépendance de Jérôme vis-à-vis de Didyme. On aura donc mieux saisi où il convient de placer l'originalité de l'exégète de Bethléem. Non point dans ses interprétations allégoriques et morales, ni dans la profusion de ses citations, mais précisément là où lui-même se targuait de la mettre, dans l'« hebraica veritas ».

1. Presque partout où Didyme se livre à l'arithmologie, Jérôme fait de même et propose des explications semblables : *Did.* I 51; *Jér.* 1425 B. — I 355; 1448 C. — III 66, 68, 72; 1478 B, D, 1479 A. — V 176; 1537 B. — Mais Jérôme est plus sobre que Didyme et ne retient pas les exemples qui lui paraissent inutiles : rien ne correspond à II 264; III 107; V 18.

2. On trouvera un grand nombre de ces points de contact indiqués dans les notes.

Quant au texte de Toura, il ne viendra à l'esprit de personne qu'il ne soit pas celui qui a inspiré Jérôme, celui de Didyme.

La postérité  
latine de Jérôme  
et de Didyme.

Il faut encore dire la postérité paradoxale qui était réservée à l'*In Zachariam* de Didyme. Ouvrage écrit en grec, diffusé à partir d'Alexandrie, il eût dû rencontrer une large audience en Orient. A l'exception probable de Théodoret<sup>1</sup>, aucun auteur oriental ne semble s'en être inspiré. Mais, par chance pour nous, cet ouvrage grec entra dans la bibliothèque d'un latin que l'Orient avait accueilli, Jérôme. Et Jérôme — le complexe Jérôme, puisque après avoir admiré le « maître », il accusa l'origéniste<sup>2</sup>, et, après avoir accusé celui-ci, utilisa sans vergogne le commentateur — Jérôme donc puisa largement dans le commentaire de l'Alexandrin, au point, peut-on dire, que ses interprétations spirituelles sont le décalque à peine modifié de celles de Didyme.

Et voici que, dans le cours du temps, Jérôme lui-même subit en Occident le traitement qu'il infligea à Didyme. En effet, passant pour être le docteur par excellence de l'Écriture sainte, c'est lui qui est consulté quand les Occidentaux se mettent à composer leurs propres commentaires. Consulté, c'est mal dire, mais plutôt pillé, dépecé, recousu à façon nouvelle — juste retour des choses !... La substance du commentaire de Didyme passe donc ainsi, grâce à Jérôme, dans les commentaires occidentaux et le docteur aveugle d'Alexandrie devient, sous le couvert d'un nom plus illustre, l'un des maîtres à penser du Moyen Âge allégorisant.

Le développement de ce point de vue demanderait, on s'en doute, bien des nuances et ne peut trouver place

1. Cf. *supra*, p. 39.

2. C'est toute la querelle Rufin-Jérôme, où Didyme reçut, au dire de Rufin, l'appellation de « docteur pervers » : « Cum perversum doctorem criminariis. » *Apol. in Hieron.* II 25, PL 21, 604 C.

en ces pages. Mais pour fixer les jalons d'une étude — après avoir laissé de côté S. Grégoire le Grand qui, à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, développe dans ses *Moralia*, sur quelques passages de Zacharie, des vues toutes personnelles que recueille tel amateur du Moyen Âge que l'on a longtemps confondu avec S. Patère<sup>1</sup> — il faut indiquer les deux auteurs qui, dans leur commentaire sur Zacharie, utilisent abondamment, le disant ou ne le disant pas, le commentaire didymo-hiéronymien : Remi d'Auxerre au IX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup> et Rupert de Deutz au début du XII<sup>e</sup><sup>3</sup>.

Au-delà de cette date, nous rencontrerons le commentaire de S. Albert le Grand et les commentaires modernes, dont nous n'avons pas à nous occuper. On les entendra tous, au reste, dans celui de Knabenbauer<sup>4</sup>, que nous ne citons ici que parce que, ouvrage de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il appuie ses explications sur celles de tous les interprètes antérieurs. On y verra la place importante faite à S. Jérôme. A S. Jérôme, c'est-à-dire, en simplifiant un peu mais en restant dans le vrai, à Didyme.

Qui eût dit avant la découverte de Toura que Didyme l'Aveugle, dormant sous d'épaisses couches d'oubli, était, en somme, encore spirituellement vivant à une époque si proche de la nôtre ?

1. PL 79, 1013-1018. Cf. A. WILMART, *Revue Bénédictine*, 1927, p. 81-104.

2. PL 117, 221-278. Migne l'édite sous le nom d'Haymo d'Albertstadt. Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, p. 51.

3. PL 168, 699-814.

4. J. KNABENBAUER, *Commentarius in Prophetas Minores* II, 1886, p. 210-409.

## TROISIÈME PARTIE

### PAPYRUS, TEXTE ET LANGUE

On trouvera ci-après la description du Papyrus de l'*In Zachariam* et les remarques paléographiques qui s'imposent. Vient ensuite la justification des principes qui nous ont servi dans l'établissement du texte. Quelques remarques grammaticales et stylistiques termineront cette introduction.

#### I

#### Le Papyrus.

**État de conservation.** La plus grande partie des Papyrus de Toura a été déposée au Musée Égyptien du Caire. Le reste se trouve chez des collectionneurs particuliers.

En ce qui concerne l'*In Zachariam*, le Musée possède les cahiers, ou *quaternions*, suivants : V (marqué IX par erreur dans les sous-verre du Musée), VI, VII, XIV (une seule feuille : les p. 1, 2, 15, 16), XVI (p. 3 à 14 incl.), XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI. Soit 204 pages écrites et 4 pages blanches à la fin.

Les collectionneurs particuliers, auxquels nous voulons encore ici rendre un très reconnaissant hommage pour avoir mis leurs collections à notre disposition, possèdent, à quelques pages près, tout ce qui manque au Musée : les quaternions suivants : I (18 pages par ex-

ception <sup>1</sup>), II, III, IV, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV (p. 5 à 12 incl.), XV, XVII. Soit 202 pages écrites (dont 16 fortement mutilées <sup>2</sup>).

Cela fait en tout 406 pages écrites. Il nous manque en outre 8 pages (Q. XIV, p. 3-4, 13-14; Q. XVI, p. 1-2, 15-16); en les comptant, on arrive à un ensemble de 414 pages pour l'ouvrage. Quant au *codex*, comportant encore 4 pages blanches, il atteint un total de 418 pages.

390 des pages écrites sont entières et, presque toutes, entièrement lisibles. Deux seulement ont résisté à nos efforts de déchiffrement, Q I, p. 1 et Q. XVIII, p. 1 <sup>3</sup>. Parmi les autres, il y a lieu de ne relever que des lacunes mineures dues aux insectes et aux manipulations des vendeurs. Les quatre derniers cahiers, toutefois, sont plus abîmés que les autres et nous ont obligé à un assez grand nombre d'acrobatiques conjectures <sup>4</sup>. En définitive, il y a vraiment peu de passages qu'il ait fallu laisser en suspens. Tel quel, le Papyrus est dans un bon état de lecture.

1. La demi-feuille 17-18 est très mutilée. Il ne peut être question de dire comment elle était rattachée au reste.

2. Q. I, p. 17-18; Q. III, p. 1-2; Q. VII, p. 15-16; Q. VIII, p. 1-2, 3-4; Q. XV, p. 1-2, 15-16; Q. XVI, p. 5-6. Ajoutées aux huit qui manquent, cela fait vingt-quatre pages de la perte desquelles il faut nous accommoder.

3. Nous attribuons l'effacement de ces deux pages au fait que, se trouvant, dans la grotte de Toura, au-dessus du tas, elles ont reçu plus de poussières et d'humidité que les autres. La poussière a, en quelque sorte, absorbé l'encre à la manière d'un buvard. Immédiatement au-dessous de ces deux pages, on a l'impression que les feuilles se sont collées légèrement l'une à l'autre et qu'en se desséchant et en se séparant, chacune a emporté un peu de l'écriture de l'autre qui a brouillé la sienne. Ainsi en va-t-il des onze premières pages du cahier XVIII.

4. Lacunes d'insectes insignifiantes dans les seize premiers cahiers. Lacunes dues aux fragments tombés lors des manipulations : Q. VII, p. 13-14 et Q. XVI, p. 3-4, 5-6. Quelques lacunes d'insectes dans les cahiers XVII et XVIII. A partir du cahier XXIII, les vers ont attaqué par le haut en forme de courte lame de poignard et ont multiplié les trous arrondis. Dans les cahiers XXV et XXVI, larges et longues estafilades de haut en bas.

**Un seul Codex.** C'est un *codex*. Une ficelle à deux brins, qui reliait les quaternions entre eux, est restée prise à l'intérieur des cahiers, où on la retrouve encore avec le parchemin de consolidation <sup>1</sup>. La colle de reliure, ou du moins ce qui en reste, est à nu sur le dos de chaque cahier; elle s'assouplit et redevient poisseuse à l'humidité. Aucun indice ne fait penser qu'il y ait eu encore une couverture à l'époque où les cahiers, séparés, furent déposés dans la grotte <sup>2</sup>.

Étalées, les feuilles des quaternions mesurent en moyenne 45 cm de longueur et 27 cm de hauteur <sup>3</sup>. Quaternions cousus, le *codex* se présentait comme un livre de 23 cm de large sur 28 de haut. L'épaisseur donne à penser, car vingt-six cahiers d'un papyrus un peu fort comme le nôtre ne se serreraient pas en moins de 10 cm. Si l'on songe que S. Augustin avait fait relier sa *Cité de Dieu* en deux *codex* de dix et de douze quaternions

1. Dans tous les cahiers, sauf III, XII, XVIII.

2. Cf. L. DOUTRELEAU, *Que savons-nous aujourd'hui des Papyrus de Toura?* dans RSR 1955, p. 162 et 172.

3. Variations de 44 à 46 cm et de 26,5 à 28,5 cm. — Un quaternion est constitué par quatre feuilles de papyrus prises ensemble et qui, pliées en deux, donnent seize pages. On sait que ces feuilles ont leurs fibres, d'un côté, horizontales et, de l'autre, verticales. On les réunit de manière qu'en feuilletant les pages, les fibres horizontales de l'une soient toujours vis-à-vis des fibres horizontales de l'autre et qu'il en soit de même pour les fibres verticales. La page 1 étant « horizontale » (recto), les pages 2 et 3 sont « verticales » (verso), 4 et 5 « horizontales », 6 et 7 « verticales », etc., la page 16 étant « horizontale » pour faire face à la page 1 du quaternion suivant. Notre Papyrus a bien été conditionné de la sorte. Quant à avoir un cahier de dix-huit pages (qui n'est plus proprement un quaternion), la chose n'est pas sans exemple. Dans le Papyrus du Commentaire d'Origène sur l'Épître aux Romains, le deuxième cahier comprend cinq feuilles, donc vingt pages (cf. J. SCHERER, *Le Commentaire d'Origène sur Romains III, 5 - V, 7*, Le Caire, 1957, p. 2); le cahier XIV du *Commentaire des Psaumes* trouvé aussi à Toura ne comporte que quatorze pages, les pages 13-14 étant collées par un onglet et une lamelle de parchemin au reste du cahier.

pour éviter d'avoir à manipuler un trop gros volume<sup>1</sup>, on peut se demander si l'*In Zachariam* aussi n'était pas divisé en deux *codex*. La numérotation continue des quaternions<sup>2</sup> n'est pas un argument qui s'y oppose ; mais la superposition assez régulière des trous de la ficelle de reliure jusqu'au XXVI<sup>e</sup> quaternion nous invite à penser qu'il n'y avait qu'un *codex*. De plus, au cours du *codex*, des baumettes analogues à celles du canon des Missels d'Église, petites pièces d'un cuir extrêmement mince collées à cheval sur le bord de la feuille, séparaient les livres<sup>3</sup> ; ces baumettes se trouvent sans exception à mi-hauteur de la page. On a l'impression qu'elles font partie d'un ensemble où les procédés ont été appliqués avec uniformité. Leur ressemblance et leur position semblable impliquent un seul *codex*.

#### Feuilles de remploi.

Comme pour la plupart des Papyrus de l'époque byzantine, les feuilles ont été taillées dans des bandes continues qui avaient constitué, à leur époque, des *volumina*. Il se pourrait que l'on pût retrouver, comme l'a fait J. Scherer dans les Papyrus du *Contre Celse* en observant la place des raccords (*κολλήματα*)<sup>4</sup>, des séquences de feuilles qui restitueraient tout ou partie des *volumina* antérieurs. Mais on aurait de la peine à retrouver les textes qui ont précédé. Ceux-ci ont été lavés avec suffisamment de soin pour qu'il n'en reste, d'ordinaire, que les traces confuses de l'encre diluée à travers toute la page. Ici ou là, cependant, apparaissent des traces plus

1. Lettre inédite de S. Augustin publiée par Dom LAMBOT dans *Revue Bénédictine*, 1935, p. 112-113, citée par R. DEVRESSE, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, p. 125.

2. Le numéro de chaque quaternion (sauf le premier, inexistant) est marqué en haut, à gauche de la première page. Pas de numérotation de page. Il en va ainsi de tous les commentaires de Toura.

3. Cf. Q. VI, p. 11-12 ; Q. XII, p. 3-4 ; Q. XVII, p. 15-16 ; Q. XXIII, p. 1-2. Voir *planches* II et IV.

4. Cf. J. SCHERER, *Extraits des Livres I et II du Contre Celse d'Origène*, Le Caire, 1956, p. 2-3.

précises qui occupent les marges aussi bien que l'espace réservé au texte actuel ; par rapport à celui-ci, elles vont soit dans le même sens, soit en diagonale, soit perpendiculairement, soit en sens inverse. On saisit l'origine très diverse de ce papyrus de remploi. Il se peut que telle ou telle feuille ait servi plusieurs fois<sup>1</sup>. La photographie à l'ultraviolet aiderait peut-être à mieux déceler ces traces ; mais il est douteux que l'on puisse reconstituer utilement des textes continus. Le papyrus palimpseste — il vaudrait mieux dire « palingraphe » — ne se prête pas aux mêmes traitements que le parchemin.

**La page.** Le texte s'inscrit dans un rectangle, tracé au préalable sans encre par un

instrument à pointe émoussée<sup>2</sup> qui a légèrement écrasé les fibres. Ce rectangle n'est pas tracé selon une planchette qui en aurait eu la forme, car ses dimensions varient : de 19 à 21,5 cm pour la hauteur et de 15,5 à 18 pour la largeur. Les marges sont également variables : les extérieures, plus larges, vont de 2 à 5 cm, les intérieures oscillent entre 2 et 3 cm. La marge du haut est assez uniformément de 3 cm, celle du bas va de 4 à 5 cm. Parfois le scribe a refait son rectangle, estimant le premier tracé trop haut ou trop bas<sup>3</sup>. Les lignes sont inégalement serrées : en moyenne, 27 lignes à la page (avec variation de 22 à 30) et 40 à 48 lettres à la ligne. Pas de

1. Traces d'ancien emploi, par ex. Q. V, p. 5-12 ; Q. VII, p. 2-15 ; Q. X, XII, XIV, XV, XVI, XVII (surtout sur les pages à fibres horizontales), Q. XVIII, p. 5-12, Q. XXI, p. 4-13, 5-12, 8-9. Les textes qui courent sur les pages 5-12 et 8-9 du Q. XXI, presque lisibles dans les marges inférieures, semblent de même nature (document avec signature ?).

2. Côté pointu du *style*. — Le cadre est aussi inscrit sur les quatre pages blanches de la fin. En Q. I, p. 4, la marge, en biais, ne suit pas la ligne du cadre, difficilement décelable. En Q. III, p. 13, décalage d'un centimètre et demi vers la droite des dix dernières lignes.

3. Cf. par ex. Q. I, p. 4 ; Q. IX et X tout entiers ; Q. XXI, p. 14. Le double trait en haut et en bas ne doit pas faire croire à une réglure de la page.

blanc, ni au cours des lignes, ni entre les lignes ; n'en comportent à la fin, quand il le faut, que les lignes qui terminent une section ou un lemme. La fin de chaque livre est marquée par un blanc plus important qui va, suivant le cas, de quelques lignes <sup>1</sup> à près des deux tiers de la page.

La page apparaît ainsi comme un placard très dense, aux lignes régulières, à l'esthétique calculée, mais où rien ne ressort. De loin en loin, un dépassement en marge au début de la ligne (ἐκθεσις) annonce le commencement d'un lemme et, quelques lignes après, d'une section. Des guillemets en marge, simples pour les citations, doubles pour les lemmes, annoncent les textes de l'Écriture <sup>2</sup>. Les *paragraphoi*, entre les lignes, de la dimension de la barre d'un τ, n'attirent pas l'attention ; parfois, sans que l'on puisse dire pourquoi, elles se muent en *coronis*, dont la branche apparaît alors dans la marge : —.

Cela mis à part, ainsi que les obèles et les flèches de correction dont nous parlerons plus loin, nous n'avons relevé que très peu de signes intentionnels : à droite, au bas de la page 15 du cahier VI, un petit angle droit avec un point au milieu : ∟, qui a son symétrique, ∟, au même endroit du verso à gauche, en p. 16 ; à la page 5 du cahier XIX, à hauteur de la deuxième ligne, au bout de la marge extérieure, le signe ∴, dont le sens, comme celui du précédent, nous échappe ; une sorte de croix de lorraine à la p. 1 du cahier XI qui renvoie (sans raison apparente) à un signe identique au milieu de la ligne.

**L'écriture.** Les planches qui accompagnent cette édition rendent compte de l'écriture. Comme on peut le voir, ce n'est ni une onciale, ni une

1. La fin du livre II et le commencement du livre III sont sur la même page (Q. XII, p. 4) : entre les deux, une ligne de traits ondulés et un espace blanc de trois lignes, occupé au centre par les numéros B' et l' superposés.

2. Les guillemets furent placés après coup, car leur place, ici ou là, est en fonction des corrections faites par P<sup>n</sup>, cf. Q. XII, p. 6 et 12.

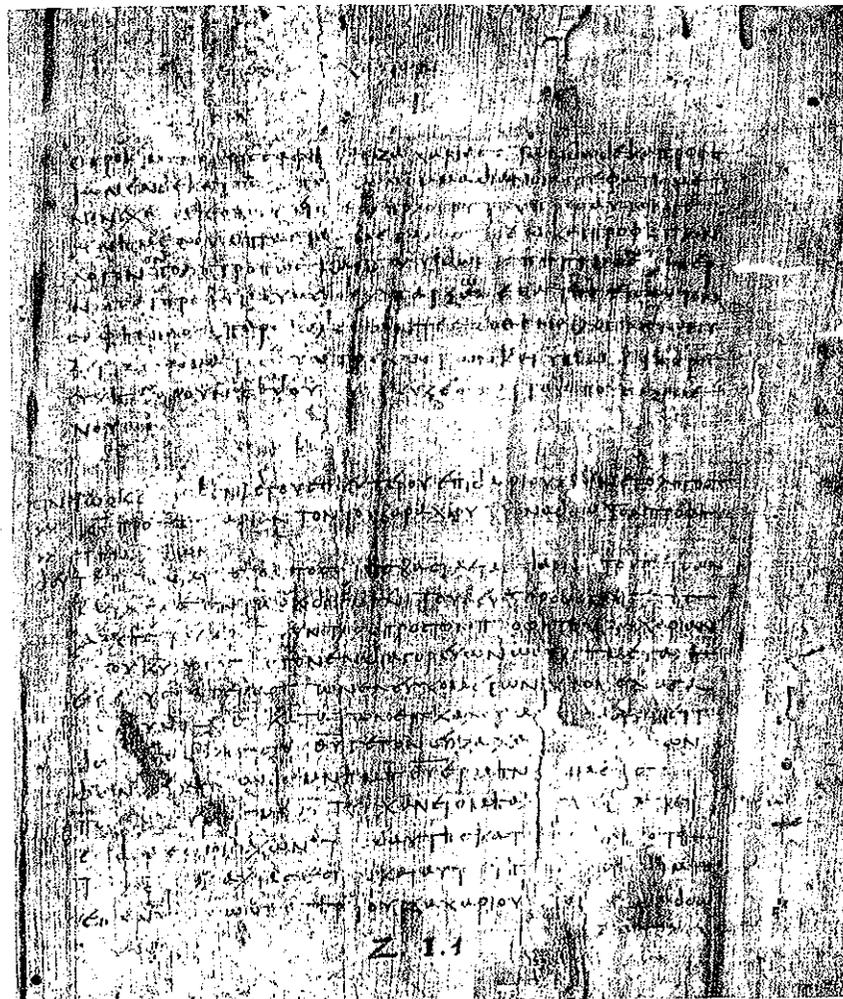


PLANCHE I.

Papyrus de l'*In Zachariam*. — P. 1.

ursive, mais une minuscule (rien de commun avec la « minuscule » des manuscrits), commode pour les ouvrages de longue haleine. Les lettres sont soigneusement formées et gardent chacune leur individualité, sans être noyées dans les ligatures, quoiqu'elles soient souvent reliées les unes aux autres. Bonne écriture d'atelier, qui reflète les normes graphiques de la fin du vi<sup>e</sup> et du début du vii<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Pas de mots séparés; d'une manière générale pas d'accentuation. Écriture ordinairement droite, avec quelques passages penchés<sup>2</sup>, parfois de plusieurs pages, pour lesquels on ne peut déceler d'autre motif que la commodité du scribe. En dépit de l'apparence un peu différente de l'écriture penchée, c'est le même scribe qui a tenu la plume d'un bout à l'autre du *codex*<sup>3</sup>. Dans un travail de cette longueur, on devine

1. Cf. le Papyrus 1012 du British Museum (Cat. Greek Pap. III 265, pl. 95). E. M. THOMPSON, qui le reproduit (*An introduction to Greek and Latin Paleography*, Oxford, 1912, p. 181, n<sup>o</sup> 40), donne la date de 633 ap. J.-C. — L. KOENEN, *Ein theol. Pap. der Kölner Sammlung...*, p. 62-63, analyse aussi l'écriture de notre Papyrus (voir la liste des pièces comparées, p. 63, note 1) et conclut, avec la même approximation, à une date tardive dans les v<sup>e</sup>-vi<sup>e</sup> siècles.

2. Passage à l'écriture penchée : Q. I, p. 6 (retour à la droite : Q. I, p. 7), p. 8 (vingt lignes), p. 10 ; Q. II, p. 8 à 13 ; Q. VI, p. 8 à 16... Le phénomène est moins sensible au fur et à mesure qu'on avance dans le *codex*.

3. Notre scribe se caractérise par la fermeté et la cambrure des hastes épaisses et des barres horizontales, du τ en particulier. Il aime les traits obliques qu'il prolonge volontiers au-dessus et au-dessous de la ligne dans un mouvement très retenu : voyez ses γ et surtout ses ε. Aucune emphase dans les arrondis, sauf, parfois, mais avec beaucoup de mesure, dans un o initial. Il donne de l'envergure à trois lettres anguleuses : α, τ, υ (qui a la forme d'un ν). Il a deux formes d'z, l'un, notre a minuscule occidentale, l'autre, à la panse démesurément étirée et suspendue à une barre oblique ; la seconde forme est plutôt (semble-t-il) réservée aux initiales. Il emploie indifféremment les deux formes du γ (γ et γ̄). Son δ n'est jamais triangulaire, comme son σ jamais lunaire. Son ε, tracé en deux temps, a toujours la forme d'un petit angle aigu sur un arc de cercle : ε̄ ; les autres formes d'ε ne sont pas de lui. Les lettres

ses interruptions, ses reprises, ses changements de calame ou d'encre; on voit par exemple qu'il plonge la plume dans l'encrier à peu près trois fois par ligne, ... mais aucun de ces phénomènes ne présente pour nous d'intérêt.

**Les mains.** Il faut s'arrêter davantage aux mains. Car, si le manuscrit n'est l'œuvre que d'un seul copiste, il a été abondamment corrigé, et par plusieurs mains.

En s'en tenant à l'apparence de l'écriture, qui est le point de vue où nous nous plaçons pour le moment, on distingue six sortes de mains :

- le copiste lui-même en tant qu'il se corrige : P<sup>c</sup>;
- un lecteur à l'écriture particulièrement élégante : P<sup>1</sup>;
- des lecteurs qui ne sont pas le précédent : P<sup>n</sup>;
- l'« iotaciste » : P<sup>1</sup>;
- le « maniaque » du *sigma* : P<sup>s</sup>;
- le glossateur : P<sup>g</sup>.

En rapport avec toutes ces mains, nous désignons le copiste lui-même par la lettre P, toute seule.

**P<sup>c</sup>.** Les corrections de P sur lui-même ne sont pas très nombreuses. P corrige ses étourderies en les biffant ou en les exponctuant<sup>1</sup>. Pour réparer des omissions ou des erreurs, il use de l'interligne et de la marge. Tel correcteur, qui fait partie du groupe P<sup>n</sup>, a une écriture voisine de la sienne; il peut donc arriver qu'on le dis-

η, υ et π ont indifféremment la forme arrondie ou anguleuse (η et π; η et Ν; Υ et π). La lettre ξ a un trait final qui se prolonge dans la ligne inférieure. Dans le groupe ου, la lettre υ s'évade souvent au-dessus de la ligne pour devenir un simple trait ondulé, lié ou non lié à l'ο.

1. Biffant : par ex. I 170 προφ[[ευ]]ητευσουσι; I 389 σγ[[υ]]ολην; — exponctuant : par ex. I 17 λεγινόμενος (λε exponctué). Il est ordinairement hasardeux de se prononcer avec certitude, au vu seulement des points, sur l'attribution à P<sup>c</sup> d'une exponctuation.

tingue mal. Quand cela est, l'apparat critique prend soin de marquer l'hésitation<sup>1</sup>.

La correction la plus étrange de P<sup>c</sup> est celle qui biffe une ligne renversée au bas de la page 14 du Q. XVIII. Le scribe avait, par mégarde, entamé la page 3 en recopiant la fin de la page 2. Qu'il ait, en s'en apercevant, interrompu sa copie et biffé la ligne redoublée, on le comprend. Mais qu'il ait, après avoir retourné la feuille et entamé une nouvelle page 3, continué exactement la phrase biffée, sans la recommencer, on se demande comment il a pu pousser la distraction jusque-là.

Ce genre de distraction se retrouve, mais moins accusé, dans quelques cas où P n'a pas su s'arrêter à temps en recopiant le lemme<sup>2</sup> ou en l'anticipant sans passer à la ligne<sup>3</sup>. Mais, dans ce cas, on peut se demander si P ne recopie pas tout simplement, exponctuation comprise, les erreurs de son modèle.

**P<sup>1</sup>.** P<sup>1</sup> est facile à reconnaître. Son écriture est petite, soignée, anguleuse, biseauté à l'attaque des lettres, avec des pleins et des déliés très marqués, de même style général que celle de P. P<sup>1</sup> utilise d'ordinaire l'interligne, moins souvent la marge. Il biffe la lettre ou le groupe de lettres de plusieurs traits en biais. Il biffe horizontalement un mot entier. Il emploie également l'exponctuation, séparément ou simultanément avec le biffage. Son encre a pâli plusieurs fois. P<sup>1</sup> a opéré des corrections d'un bout à l'autre du manuscrit; moins souvent à la fin. Il a été lui-même l'objet des corrections de P<sup>1</sup>. Quand il ne s'agit que d'une lettre ou d'un tout petit mot, il est difficile parfois de distinguer son écriture

1. Hésitations : cf., entre autres, I 231; II 1, 81; IV 18, 106, 293. — Quelques autres corrections de P<sup>c</sup> : I 24; II 183; III 80; IV 31, 102, 114, 201, 269; V 110.

2. Cf. par ex. II 1; IV 98; V 141.

3. Cf. IV 16 : après εχον οστως, on lit, terminant la ligne et exponctué, διαν. δι[α]νοιξον ο λιβα. A la ligne suivante, le lemme commence, avec son dépassement ordinaire en marge : Διάνοιξον, ο Λίβανος, κτλ.

de celle de P<sup>n</sup>; en cas de doute, nous avons indiqué l'hésitation.

P<sup>n</sup>. P<sup>n</sup> à la vérité n'est pas un correcteur, mais en représente plusieurs (pas moins de quatre ou cinq) qu'il nous a été impossible de bien distinguer et de faire rentrer dans des systèmes particuliers. Il y a dans P<sup>n</sup> des mains très différentes de P<sup>c</sup> et de P<sup>l</sup>. En les retrouvant à travers le texte, on croit tenir des individus bien déterminés; puis vient un moment où l'on hésite; les traits se confondent avec ceux d'une autre écriture. Faut-il faire appel à un nouveau correcteur? faut-il revenir à un autre déjà reconnu? Quelle garantie a-t-on de ne pas se tromper quand la correction ne porte souvent que sur une lettre ou deux? Dans ces conditions, il nous a paru plus simple de nous en tenir à une dénomination générale. P<sup>n</sup> représente par conséquent tous les correcteurs autres que le très caractérisé P<sup>l</sup>. La succession des corrections sur un même texte nous a amené à désigner parfois P<sup>n1</sup>, P<sup>n2</sup>, P<sup>n3</sup>. Nous n'avons voulu marquer là qu'un ordre de succession par rapport à un texte, mais nous n'entendons pas dire qu'il s'agit chaque fois de la même main.

P<sup>l</sup>. Parmi les correcteurs, il en est un qui a pris à cœur de corriger les fautes d'iotacisme. Il a opéré un très grand nombre de fois, environ 6 000 comme nous le justifierons tout à l'heure. Il est plus tardif que les autres, puisqu'il a corrigé P<sup>l</sup> et tel ou tel représentant de P<sup>n</sup>. Comme les autres, il biffe ou exponctue ou fait les deux à la fois; le trait de biffage est extrêmement court et ramassé. L' $\epsilon$  ajouté l'est ordinairement au-dessus de la ligne, juste à côté de la lettre à redresser, et parfois entre deux lettres: un petit  $\epsilon$  fait d'un arc de cercle coupé d'une barre. Mais il y a d'autres formes d' $\epsilon$ , les uns minuscules et les autres encombrants, les uns à la courbure accentuée, les autres plutôt redressés. Bref, là encore, il faut admettre que P<sup>l</sup> représente plusieurs mains.

Nous rangeons sous le même sigle les mains qui ont corrigé  $\alpha$  en  $\epsilon$  et  $\epsilon$  en  $\alpha$ , bien que ce ne soit pas à proprement parler de l'iotacisme. Le correcteur de cette faute particulière est le seul à procéder par grattage et par lavage; mais il ne le fait pas toutes les fois: il exponctue et biffe lui aussi. Il trace sur la ligne, à la place de  $\alpha$ : un énorme  $\epsilon$ , appuyé et allongé, qui utilise les restes de la ligature de  $\alpha$ : comme barre médiane. Probablement n'est-il pas le même que le correcteur de la forme inverse, car celui-ci biffe chaque fois et inscrit un minuscule  $\alpha$  ligaturé au-dessus de la lettre fautive. Quel est celui qui est antérieur à l'autre? Il est difficile d'en décider, d'autant plus que parfois l'un semble avoir fait la besogne de l'autre<sup>1</sup>. Ce que nous en disons n'est que pour montrer, du seul point de vue paléographique; la complexité du système des mains dans notre Papyrus.

P<sup>s</sup>. P<sup>s</sup>, quant à lui, n'a qu'une préoccupation, celle de déplacer le  $\sigma$  qui, en fin de ligne, est à la coupe d'un mot, pour le reporter au début de la ligne suivante en lui donnant la forme lunaire, forme qui n'est employée ni par P, ni par aucun autre correcteur<sup>2</sup>. P<sup>s</sup> ne conçoit en fin de ligne que le  $\sigma$  qui termine un mot ou une préposition, si celle-ci entre dans un mot composé. Ce principe, il l'a très méticuleusement mis en pratique et même avec une certaine obstination, car il y a peu de ces  $\sigma$  candidats au voyage qui lui aient échappé. C'est pour marquer cette obstination que nous l'avons désigné sous

1. Dans un cas comme  $\epsilon\phi\rho\alpha\mu$  (III 134), on a eu d'abord l'orthographe de P:  $\alpha\phi\epsilon\mu$ . Puis P<sup>l</sup> est intervenu et l'on a eu pendant un certain temps soit  $\epsilon\phi\epsilon\mu$ , soit  $\alpha\phi\sigma\mu$ . C'est à P<sup>l2</sup> que l'on doit l'orthographe définitive  $\epsilon\phi\sigma\mu$ . — Il en va de même pour  $\epsilon\pi\alpha\kappa\epsilon\tau\alpha\iota$  (III 261), écrit par P  $\epsilon\pi\alpha\kappa\epsilon\tau\alpha\iota\epsilon$ . Mais pour  $\pi\alpha\mu\epsilon\upsilon\epsilon$ : (IV 41), orthographié par P  $\pi\alpha\mu\epsilon\upsilon\alpha\iota\epsilon$ , on a abouti par l'effet successif de P<sup>l1</sup> et de P<sup>l2</sup> à  $\pi\alpha\mu\alpha\upsilon\epsilon\varsigma$ .

2. La première apparition de cette correction ( $\epsilon\phi\sigma\kappa\epsilon\upsilon\upsilon$  P:  $\epsilon\phi\sigma\kappa\epsilon\upsilon\upsilon$  P<sup>s</sup>, I 29) comporte un  $\varsigma$  formé d'une partie lunaire et d'une barre de raccordement très cambrée. Les autres, jusqu'à la fin, sont purement lunaires.

le nom de « maniaque » du sigma. — Le même a déplacé un  $\sigma$  qui était en fin de ligne et l'a reporté à la ligne suivante sous la forme d'un  $\Delta$  triangulaire (IV 27). C'est à lui aussi sans doute qu'il faut attribuer un  $\eta$  à forme majuscule trois ou quatre fois dans les corrections.

**P<sup>g</sup>.** P<sup>g</sup>, le glossateur (au sens large du mot), a un tout autre caractère. Son écriture, quelque peu écrasée, droite, appuyée, élargie mais ferme, est aussi une minuscule dont l'époque ne peut pas être mieux précisée que celle des autres mains. Nous la rapprocherions volontiers de celle du copiste des *Romains* et du *Contre Celse* de Toura. P<sup>g</sup> se sert des lignes restées blanches et des marges. Il est intervenu une vingtaine de fois, jamais avec abondance. Il faut sans doute, pour être exact, mettre deux personnages sous le glossateur, car quelques-unes de ses réflexions sont écrites en lettres penchées, tremblées, terminées par des fuites de plume au bout des hastes, qui ne s'apparentent que de loin aux lettres du premier P<sup>g</sup>.

En comptant les mains différentes qui se confondent sous les sigles des correcteurs, nous avons ainsi affaire à une bonne douzaine de lecteurs antiques qui ont inscrit leurs traces sur notre manuscrit. Nous dirons tout à l'heure ce qu'il faut penser de leurs corrections ; mais nous ne pouvons nous empêcher de songer que c'est pour nous une fortune rare de trouver, presque à la naissance d'un texte, tant de correcteurs réunis et de pouvoir suivre les efforts de leurs corrections sur un exemplaire unique. Que l'on imagine seulement, à la place des Papyrus de Toura, la découverte d'un manuscrit dont le texte aurait découlé de notre Papyrus après ses corrections ! Nous n'aurions plus alors que le témoin inerte d'un texte dont nous ne saurions pas raconter l'histoire.

**Modes de correction.** Pour relever les corrections, nous n'avons pas appliqué le système en vigueur chez les papyrologues : il eût été trop onéreux et, pour la collection, inutile. Nous

nous sommes contenté de présenter les leçons des différentes mains comme si elles émanaient de manuscrits différents. Ainsi reproduisons-nous tout un mot, là où le correcteur n'a eu qu'à changer une lettre : c'est la loi du genre que nous avons adopté. Nous n'avons pas fait œuvre diplomatique.

Quand nous avons signalé une correction, nous n'avons souvent pas pu signaler la manière dont elle est faite, et, du reste, nous ne l'avons pas voulu. On trouvera cependant mention d'exponctuation (*exp.* = *expunxit* et *expunctum*), de biffage (*cancell.* = *cancellavit*) et de mise entre parenthèses (*in unciis. inclus.*), quand cela a été possible sans embarrasser la lecture de l'apparat.

Le biffage n'est pas le moyen le plus ordinaire de corriger. On ne rencontre dans tout notre Papyrus que six mots entiers barrés<sup>1</sup>, et, trois fois, une ligne entière<sup>2</sup>. Mais le correcteur biffe plus facilement les lettres ou les groupes de lettres.

La mise entre parenthèses est rare<sup>3</sup>. Elle a lieu pour des textes étendus. Elle peut renforcer le biffage et l'exponctuation.

Quant à l'exponctuation, elle est répandue à profusion, mais pas toujours avec précision. Pressé, le correcteur n'a pas ponctué les lettres qu'il fallait, ou bien il est allé au-delà des lettres fautives ; d'autres fois, il a entamé une correction sans la poursuivre. L'interprétation exacte de ses intentions se fait en définitive par le contexte. — Mais il y a aussi une exponctuation qui semble venir du modèle : celle des parties des lemmes qui vont au-delà du prévu et celle de quelques mots du texte, exponctuation qui relève de la calligraphie plus que du souci de signifier une correction, par ex. l'exponctuation de ἀμέλει γούν (II 196).

Ici ou là, pour préciser l'emplacement d'une cor-

1. ἀγγέλους, ἐκλεκτούς (I 134), διαφόρους (I 135), αἰών (I 302), πρόσωπον (I 413), δόξη (II 75). Ajouter quelques petits mots.

2. Cf. III 99, 186 ; IV 48.

3. Cf. I 317, 391 ; III 221, 240, 249 ; IV 7, 33.

rection reportée en marge, on rencontre dans le texte un obèle (·/·) qui est rappelé dans la marge. Une seule fois, c'est un système de flèches qui guide vers la correction <sup>1</sup>.

Les interversions voulues par P<sup>c</sup> ou par les autres correcteurs sont indiquées, à la manière antique, par un, deux, trois... petits traits au-dessus de la première lettre de l'élément qui doit être le premier, le deuxième, le troisième... Il n'y a dans tout le *codex* que neuf corrections faites de la sorte <sup>2</sup>.

**Ponctuation et points divers.** Notre manuscrit est très ponctué; il l'est trop même, car le copiste prévoit des arrêts après chaque groupement de mots qu'il se dicte à lui-même dans une courte respiration. On ne multiplie pas tant aujourd'hui les signes de ponctuation; aussi avons-nous dû en négliger la plupart dans l'établissement de notre texte. D'une manière générale, la ponctuation de P est correcte en fin de phrase. Nous n'avons dû la rectifier qu'en peu de circonstances. Quand il en vaut la peine, nous nous en expliquons dans les notes.

Le copiste utilise les trois sortes de points, en haut, au milieu, en bas. Le point en haut est la ponctuation forte. Entre le point au milieu et le point en bas, il n'est pas toujours possible d'établir une différence de valeur ou d'emploi. Il nous a semblé cependant que le point en bas était plus régulièrement employé avant une citation, prenant ainsi la valeur de nos deux-points.

On trouvera dans P, et même en quantité non négligeable, le signe des deux-points (:). Il ne s'agit pas d'une ponctuation plus forte. L'étude de ces cas nous a convaincu qu'il y avait toujours eu initialement un point unique et que le second point avait été marqué ensuite pour corriger le premier, ou du moins pour éviter que sa

1. Cf. III 275 (Q. XVI 16).

2. L'apparat en tient compte, mais sans indiquer le mode de correction. Cf. I 145, 232, 274; II 19; III 45, 68; IV 191, 238; V 184.

position douteuse n'induisse en erreur. Dans presque tous les cas, ce double point accidentel n'a qu'une valeur de virgule: il ne faut donc pas en faire une ponctuation forte d'arrêt, comme cela peut avoir lieu dans d'autres papyrus.

Pour sa ponctuation, en plus des trois positions du point, le copiste utilise l'apostrophe. Celle-ci, d'autre part, sert normalement à l'élosion, étant entendu que le copiste l'omet assez souvent par pure fantaisie. Mais l'apostrophe de ponctuation est aussi d'un usage certain et fréquent. Elle a valeur de virgule; elle ne remplace jamais le point en haut. Elle est préférée dans les énumérations où de courts éléments doivent être distingués les uns des autres. Elle ne double pas le point au milieu ni le point en bas, mais les remplace, sans qu'on puisse dire en bien des cas pour quelle raison. Quoique l'apostrophe puisse tomber, suivant les besoins, après un nom hébreu, elle n'a pas, dans notre Papyrus, le rôle de faire ressortir ou d'accompagner les mots étrangers, comme il arrive ailleurs.

Aucun signe spécial ne marque l'interrogation. Aucun usage n'est fait de la virgule, ni par P, ni par ses correcteurs.

Le tréma est d'un emploi banal. Tout mot commençant par *υ* et *ι* y a droit, mais le reçoit irrégulièrement. Ainsi lit-on également, par exemple, *ιωβ* et *ιωβ*, *υπο* et *υπο*, *ιστορια* et *ιστορια*, etc. A l'intérieur d'un mot, on rencontre aussi le tréma sur ces mêmes *ι* et *υ* pour éviter de lire une diphtongue: *πρωϊς*, *ησχις*, *μωυσης*, etc., mais on est surpris de trouver *ευαγγελιζομενος* (I 302), *φυγης* (V 144),... et l'on est décontenancé devant *μυθητης* (I 305), *αυτου* (II 191), *χαρξας* (II 67), *περι* (IV 240), etc. Aucune explication, sinon l'erreur et la fantaisie, ne se présente pour ces cas aberrants.

En dehors des points de ponctuation, d'exponctuation et de diérèse (tréma), notre manuscrit présente toute sorte de points d'encre où nous avons voulu trouver le témoignage qu'il avait été lu, plume à la main, par des lecteurs attentifs. Souvent, lorsqu'un peu d'attention

était requise pour séparer deux lettres ou deux mots, pour délimiter une forme, pour interpréter une correction, pour relire une phrase difficile, le calame s'est posé et a marqué un point sur, sous ou entre les lettres. Il n'y a pas lieu de prêter une signification particulière à tous ces points d'encre.

#### Accents et esprits.

D'une manière générale, le Papyrus ne comporte pas d'accents ni d'esprits. Cependant, comme il arrive à cette époque, intermédiaire entre la pleine vigueur du système des accents et sa reviviscence quelques siècles plus tard, le copiste en marque de temps en temps, soit qu'il les reproduise de son modèle, soit que, hypothèse moins sûre, il intervienne de lui-même.

C'est l'esprit rude qui est de beaucoup le plus attesté dans notre Papyrus. L'article masculin, singulier et pluriel (ἰ et οἰ), le porte une cinquantaine de fois (jamais le féminin) ; le pronom relatif, à toutes les formes qui le réclament sauf ὃ et οἶ, assez souvent ; εἰς, εἴν, εἴνα, régulièrement ; d'autres petits mots, ὄς, ἴνα, ὄσα, quelquefois ; les mots polysyllabiques, jamais.

L'esprit doux n'apparaît pas dix fois. Des cinq cas que nous avons relevés, quatre visent à éviter la confusion : ὦν (et non ὠν) (I 153, 318), οἶς (III 203), ὤτων (I 239), le cinquième est sans explication (l'esprit, avec l'accent, a été recopié tel quel du modèle) : ἐχῶσιν 2° (IV 100).

L'accent circonflexe est largement attesté, mais toujours sous la forme de survivance. Il apparaît et disparaît sans qu'on puisse en donner une cause. Le portent le plus souvent les génitifs féminins pluriels de participes aoristes passifs.

Pour ce qui est des autres accents, le grave n'a pas cours et l'aigu n'apparaît guère que quatre-vingts fois environ. Un tiers des accents aigus tombe à faux ; quelques-uns prennent la place d'accents circonflexes et quelques autres ont été transformés en apostrophes aberrantes ; les autres, peut-être cinquante, sont seuls

à apporter à des mots pris au hasard la rigueur orthographique.

En somme, ces accents ne sont que des vestiges ; le scribe les a reproduits mécaniquement, sans en connaître la portée, et il a certainement ajouté ses erreurs à celles de son modèle. Quant aux correcteurs, ils n'y ont pas pris garde ; ils étaient en cela de la même époque que le copiste : l'accentuation n'avait pas encore, de leur temps, retrouvé son importance.

**Paragraphes.** Comme nous l'avons dit plus haut, les paragraphes, dans une page, n'attirent pas le regard. Les signes qui les indiquent, *paragraphoi* et *coronis*, sont pourtant nombreux. En dehors de quelques endroits bien tranchés, situés à la conclusion de chaque livre, la *coronis* ne diffère pas en valeur de la *paragraphos*. Les *paragraphoi* sont de beaucoup les plus nombreuses. Pour le seul livre I, il y a 197 *paragraphoi* contre 16 *coronis*. Pour les quatre autres livres à la fois, il n'y a que 17 *coronis*, alors que le nombre des *paragraphoi* n'a pas diminué.

On a l'impression que le système des *paragraphoi-coronis* se cherche dans le livre I<sup>1</sup>. Le scribe est tenté

1. Le système des lemmes séparés du commentaire et le système des guillemets se cherchent également dans les premières pages du livre I. En effet, le lemme *Zach. I 2* (liv. I, n° 8) n'est pas séparé du commentaire, sinon par un blanc d'un centimètre dans la ligne, avant et après. Le n° 9 (explication) commence toutefois par un dépassement en marge. Plus loin, au n° 11, la citation d'*Os. 4, 6* fait figure de lemme avec des guillemets doubles (dont l'un des éléments a été mal effacé par lavage) et un début en *retrait* dans le texte. Aux n°s 16, puis 20, les guillemets doubles et les dépassements en marge deviennent normaux. Au n° 22, la citation de *Ps. 17, 12* est flanquée d'un guillemet double. Quant aux autres citations du premier cahier, elles ne sont pas accompagnées de guillemets. Le système suivi des guillemets simples (<) entre en vigueur à partir du deuxième cahier. — Tous ces tâtonnements ne viennent sans doute pas du copiste, mais du modèle qu'il reproduisait fidèlement.

de multiplier les *coronis* dans les premières pages<sup>1</sup>, puis il s'en tient aux *paragraphoi* qu'il répète uniformément. A la fin des livres I, II et V (I 416; II 372; V 212), au paragraphe de conclusion, il y a une double *coronis*. A la fin du livre III, au même endroit, il y a une *paragraphos* ordinaire (III 325); à la fin du livre IV, une *coronis* simple (IV 314). On voit que l'uniformité laisse à désirer.

Pour ce qui est de nous, nous avons d'ordinaire suivi la mise en paragraphes du Papyrus, mais sans nous y astreindre. Au reste, le sens nous a commandé plus d'une fois de nous en écarter. Un chiffre approximatif donnera la mesure de notre fidélité et de nos divergences : pour 213 paragraphes indiqués au livre I du Papyrus, nous en avons établi dans notre édition quelque 235.

**Nomina sacra, contraction, coupe des mots.** Les *nomina sacra*, à l'exception d'*ὁ* *ρα*-*νό*; et de *σταυρός*, sont régulièrement contractés et surmontés de la barre de contraction<sup>2</sup>. Il n'y a que très peu d'oublis dans l'application de cette règle.

Est aussi contractée, à la fin de la ligne, la lettre *ν*, qu'elle soit ou ne soit pas à la fin du mot. Mais ici, le

1. Par ex. en Q. I 3 : trois *coronis*, mais pas de *paragraphos*. Poussée soudaine de *coronis* en Q. XVIII 4, 9, 10, 11, 12, alors que les plus proches se trouvent à plus de vingt-cinq pages avant et après.

2. *Θεός* : *θσ̄*, *θῡ*, *θω̄*, *θν̄*; mais *θεοί*. — *Πατήρ* : *πῑρ*, *πρσ̄* et *πρσ̄*, *πρῑ*, *πρᾱ*. — *Υἱός* : *υσ̄*, *υε̄* (*υε̄ διαβόλου* II 205), *υῡ*, *υω̄*, *υν̄*; mais, *υίοί*, etc. — *Κύριος* : *κσ̄*, *κε̄*, *κν̄*, *κω̄*, *κν̄*. — *Χριστός* : *χσ̄*, *χς̄*, *χω̄*, *χν̄*. — *Σωτήρ* : *nom. σρ̄*, *σηρ̄*, *σωρ̄*, *στρ̄*; *gén. σρσ̄*, *σρσ̄*, *σωρσ̄*; *dat. σρῑ*, *σρῑ*; *acc. σρσ̄*, *σρη̄*. — *Ἅγιος* : *ισ̄*, *ιῡ*, *ιν̄*. — *Πνεῦμα* : *πνᾱ*, *πνσ̄* et *πνσ̄*, *πνῑ* et *πντῑ*; *au pl. πντᾱ*. — *Πνευματικός* : *πνκοῡ*, *πνικω̄*, *πνκην̄*; *au pl. πνκκ̄*, *πνκων̄*; mais aussi l'adjectif développé. — *Ἄνθρωπος* : *ανσ̄*, *ανοῡ*, *ανω̄*, *ανον̄*, *ανοῑ*, *ανων̄*, *ανοισ̄*, *ανουσ̄*; mais aussi le mot développé. — *Ἱεροσολήμ* : *ιη̄μ*, *ιη̄μ*, *ιη̄λμ* (ce dernier par erreur); mais *ιερσ̄σ̄*-*λυμᾱ*. — *Ἰσραήλ* : *ιη̄λ*, *ιση̄λ*. — *Λαοὶ* : *δαδ̄*.

copiste agit avec liberté et laisse bien des finales en *ν* sans contraction<sup>1</sup>.

C'est en se conformant, mais avec une certaine liberté, aux règles en vigueur que le copiste coupe ses mots :

— coupe après voyelle, même dans les monosyllabes, ce qui nous permet de lire par exemple : *οὐ̄|κέτι* (V 200) (mais *οὐ̄|κε̄ται*, II 316), *ἐ̄|κ τοῦ πατρὸς* (IV 257), *ἐ̄|θνῶν* (III 54), *ἐ̄|σται* (II 316);

— mais aussi coupe entre deux consonnes quand la première est une liquide ou une nasale, ou quand il s'agit d'une consonne double : *ἀγ̄|γέλους* (I 95), *ἐρ̄|χρονται* (I 92);

— dans un mot composé d'une préposition, coupe après la préposition : *προσ̄|ήκει* (II 121), *συν̄|ελθεῖν* (III 46), etc.

Quand un *σ* précède une autre consonne, P a d'ordinaire coupé après *σ*<sup>2</sup>. Mais alors est intervenu P<sup>s</sup>, qui a systématiquement transporté le *σ* au début de la ligne suivante, en lui donnant, de surcroît, la forme lunaire. La correction a été faite avec beaucoup de persévérance jusqu'à la fin : *ἀπεσ̄|τάλθαι* P : *ἀπε̄|σταλθαι* P<sup>s</sup> (I 139), *ἐσ̄|χάτην* P : *ἐ̄|τχάτην* P<sup>s</sup> (II 281), *χρισ̄|τιανούς* P : *χρῑ|στιανούς* P<sup>s</sup> (III 65), *σχίσ̄|μα* P : *σχῑ|σμα* P<sup>s</sup> (IV 135), etc. Beaucoup de marges des derniers cahiers sont perdues, mais on peut encore y relever les traces de l'action de P<sup>s</sup>, par ex. *ἵσ̄|[[γ]υσεν* P (V 112) (le *σ* de *ισ* a été biffé, et par conséquent reporté; mais la lacune a absorbé le *σ* lunaire). P<sup>s</sup> a tout de même oublié quelques cas qui étaient de son ressort : *χαρίσ̄|ματα* (III 1), *πεφωτισ̄|μένους* (III 62).

1. Ce sont les formes en *-ων* et en *-ον* qui sont le plus souvent contractées. Le sont aussi les formes en *-ν*, *-αν*, *-εν*, *-ην*, et même *-υν*. Cf. *βαρέ(ν)* (III 142), *βαθέ(ν)* (III 264), *λυθέ(ν)|των* (III 133), *πά(ν)|των* (III 195) ...

2. En dehors des mots composés dont le radical commence par *σ* : *ἐπ̄|στολή*, *κατα|σκηνώ* ...

**L'orthographe.** 1<sup>o</sup> Iotacisme (ει/ι) et confusion αι/ε. On a l'habitude de passer vite sur le phénomène de l'iotacisme dans les manuscrits anciens. Il est courant, n'étonne pas le paléographe et il est rare que son étude apporte des lumières sur le sens d'un texte. Voici cependant quelques constatations.

Nous avons été frappé, dès l'abord, par le très grand nombre des déformations orthographiques dues principalement aux confusions ει/ι (et ι/ει) et αι/ε (et ε/αι). L'orthographe du copiste, pour ce qui est du reste, n'est pas, on le verra, celle d'un ignorant ; mais ici, le copiste est d'une indifférence absolue. Il n'a pas de règle ; il suit sa fantaisie pure.

Quelques comparaisons permettront de mesurer l'ampleur du phénomène :

Dans le Papyrus de l'*In Psalmos* semblablement trouvé à Toura, un sondage nous a permis de relever 17 confusions ει/ι dans une portion de texte de deux pages, alors que la même longueur de texte de l'*In Zachariam* (soit près de cinq pages) en fournit 90. — Dans le Papyrus du *Contra Celsum* d'Origène, J. Scherer, qui pouvait se livrer à des relevés exhaustifs étant donné le petit nombre de pages de son texte, a noté 156 confusions ει/ι ; dans le Papyrus du *Commentaire de l'Épître aux Romains* qui est de la même main, il en a noté 63 ; dans le Papyrus du *Dialektos* (autre main, même époque), il en a relevé 32<sup>1</sup>. Pour les mêmes quantités de texte de l'*In Zachariam*, nous en aurions respectivement 1135, 660 et 400. — Les grands onciaux de la Bible, qui, à une époque antérieure, reflètent la même confusion, ont une moyenne de fautes qui correspond à celle des Papyrus d'Origène que nous venons de citer. — Dans ces conditions on peut dire que le copiste du Papyrus de l'*In Zachariam* commet cinq fois plus de fautes que celui de l'*In Psalmos* et dix à douze fois plus que ceux des Papyrus d'Origène.

Or, particularité de notre Papyrus, toutes ces fautes

1. Cf. J. SCHERER, ... *Contra Celse* (éd. du Caire), p. 18-19 ; ... *Romains* (éd. du Caire) p. 10-11 ; ... *Dialektos* (éd. du Caire), p. 16.

ει/ι, auxquelles il convient d'ajouter dans la proportion d'une pour trois celles qui découlent de la confusion αι/ε, ont été patiemment dépistées et corrigées. P<sup>1</sup>, dans lequel nous avons tout à l'heure reconnu au moins deux correcteurs, semble avoir été commis d'office par deux fois à ce travail. Après son passage, il reste pourtant encore à grappiller. Il y a de plus à se garder des fautes qu'il a ajoutées, car, en inversant les graphies ει/ι et αι/ε, il lui est arrivé de s'en prendre à des formes saines<sup>1</sup>. Mais nous ne pouvons qu'admirer l'ampleur et la minutie de sa révision.

Nous ne prétendons pas donner plus d'importance qu'il n'en faut à des chiffres en ce domaine. Néanmoins la curiosité nous a poussé à mesurer le degré d'application de P<sup>1</sup>. Nous avons donc compté ses interventions dans les cahiers I, V, IX, XIX, et, par les déductions voulues, nous sommes arrivé aux résultats suivants : P<sup>1</sup> est intervenu en moyenne seize fois par page ; dans tout l'ouvrage, plus de six mille fois. Belle persévérance ! Mais sa vigilance n'est pas parfaite, puisqu'il a laissé passer près de 1500 fautes, trois ou quatre par page...

Aucune forme en ι n'échappe à l'influence de l'iotacisme. On aura : ετει (ἔτι), εινα (ἴνα), ιναι (εἴναι), επι (ἐπί), αριημι (ἀρίημι), ικοσει (εἴκοσι), etc. — Quant à la confusion αι/ε, on aura : εστε (ἔσται), αιλεχι (ἐλάχαι), εκτιλεσαι (ἐκτιλαι σε<sup>2</sup>), εκκενιται (ἐκκενίσται), αιτερειαι (ἐταιρία), etc. Mais chacune de ces formes se trouve aussi en orthographe correcte.

Cela soit dit ici pour expliquer une fois pour toutes certaines ambiguïtés possibles dans la lecture du Papyrus. Nous avons évidemment rétabli l'orthographe actuelle, mais notre appareil (sauf rares exceptions) ne fait pas état de ces graphies aberrantes.

2<sup>o</sup> La confusion η/ι. Peu fréquente. Par ex. κηζοντα (I 154) (corr. en κίζοντα par P<sup>n</sup>) ; χρησιζονός (II 281 ;

1. Cf. ποιμένες donné en exemple plus haut, p. 149, n. 1.

2. I 119, voir la note *in loc*.

III 65) (mais *χριστιανισμός*, IV 304); *εὐχαρηστητικῶς* (I 119) (corr. en *εὐχαρισ-* par P<sup>n</sup>).

3<sup>o</sup> La *confusion* η/ει. Comme elle affecte assez souvent des verbes qui passent ainsi du subjonctif à l'indicatif, et inversement, nous l'avons indiquée dans l'apparat. — Cf. aussi, p. ex. *εισεβουν* pour *ἡσέβουν* (III 256).

4<sup>o</sup> La *confusion* η/ε. Elle est très rare pour les cas ordinaires : par ex. *χαρισηται* (IV 66) (corr. en *χαρίσεται* par P<sup>n</sup>). Elle se fait sentir quand le copiste bute sur un nom hébreu : quinze fois *ιηρεμιας* contre sept fois *ιερημιας* et quatre fois *ιερεμιας*.

5<sup>o</sup> La *confusion* ο/ω. Sans être fréquente, elle est bien attestée. Véritable faute, elle est ordinairement corrigée par P<sup>n</sup>. Mais, dans certains mots, elle n'est plus corrigée qu'avec négligence : tels sont les cas de *έδρακα/έώρακα* et de *δικαιοσύνη/δουκαιοσύνη*, dont les deux formes alternent avec fantaisie<sup>1</sup>.

6<sup>o</sup> La *confusion* ω/ου. Peu fréquente, elle a échappé assez souvent aux correcteurs antiques. P. ex. *εταν κάλοῦμεν* (IV 30); *ενα πλουτήσουσιν* (IV 57). Cf. *νεωμενίας* P<sup>ac</sup> : *νεουμενίας* P<sup>n</sup> (II 235).

7<sup>o</sup> La *confusion* υ/ει est aussi bien attestée de loin en loin : on la sent en voie de disparition. Les correcteurs ne supportent plus la confusion et ils ont fait disparaître sans hésitation l'orthographe défectueuse. Nous n'avons relevé que six cas qui n'aient pas été corrigés : p. ex. *συνζυγιος* (*σύζυγος*) (II 217), *καταλοιθωσμεν* (IV 89), *αενδουασιως* (*ἀνενδουασιως*) (IV 193). Partout ailleurs, notamment pour le verbe *ἀνοίγω* qui revient assez souvent, P<sup>n</sup> a fait, quand il le fallait, la toilette du manuscrit. On lit encore *ενγοις* (= *ἐγγύς*) (IV 143), sans doute influencé par *τοις* qui précède<sup>2</sup>.

1. Par ex. Q. XI, p. 2, lignes 17 et 19 -ω-; lignes 4, 7, 10, 14, 28 -ο-. En Q. XI, p. 11, ligne 7 -ω-; ligne 9 -ο-.

2. Pour corriger οι en υ, les correcteurs, après avoir biffé Ρο,

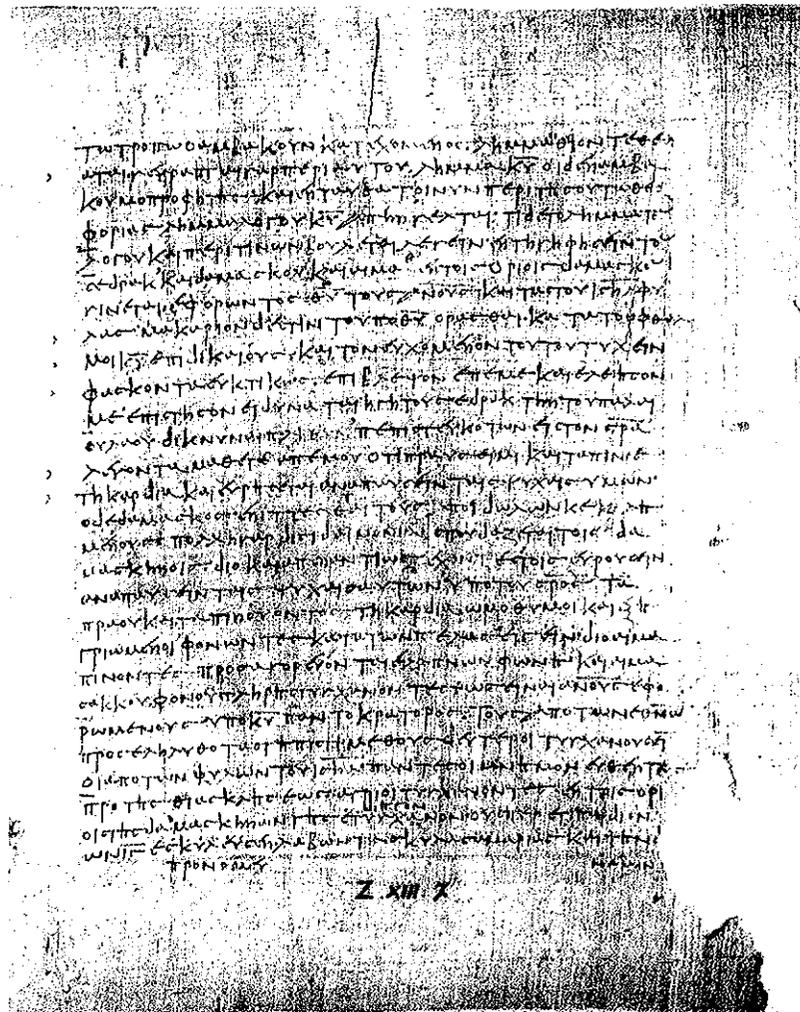


PLANCHE III.

Papyrus de l'In Zachariam. — P. 201.

8° Jamais d'iota souscrit ni ascrit.

**Élision, aspiration, assimilation, v éphelcystique.** D'une manière générale, le copiste fait l'élision, qu'il marque par l'apostrophe. Mais il s'en dispense aussi, si bien que l'on ne peut pas établir de règle fixe de son emploi. Nous avons

relevé le texte tel qu'il était, maintenant l'élision là où elle se trouvait, l'omettant là où elle était omise.

De même avons-nous fait pour le v éphelcystique, dont l'emploi est aussi plein d'inconséquence que celui de l'élision.

Pour l'aspiration, nous l'avons rétablie partout où c'était nécessaire. L'usage du scribe est, en effet, très libre : généralement, il garde οὐκ devant l'esprit rude : οὐκ ἔτερος, οὐκ ὑπάρχοντος. Les correcteurs ne sont pas intervenus (toutefois οὐκ οὕτω corrigé par P<sup>n</sup> en οὐγ, I 198). Cf. aussi κατ' ἱστορίαν (I 324), ὄτ' εἴλυντο (II 206)... D'autres fois, P marque l'aspiration quand il ne faut pas : ἐφ' ἑλπίδι (I 44; IV 14), εἰσέρχον (I 359) (ἐπιέρχου, I 358), μεθ' ὀλίγα (I 376) <sup>1</sup>.... L'apparat n'indique pas les corrections que nous avons faites en ce genre.

L'assimilation présente de son côté beaucoup d'anomalies : elle est faite à tort, elle est négligée, mais elle est aussi correcte bien des fois. Abus d'assimilation, qui fait écrire, par ex. συλλογῶ (σὺν λόγῳ) (I 122. Cf. II 310), ou εγγοναίων (ἐκ γονέων) (I 310)... Défaut d'assimilation qui fait écrire toutes les fois πανθεσσιεύς (mot très employé), ou de temps en temps δεχθῶ (I 2), ἐνπροσθεν, (I 197), ἀγγελου (I 183), etc. Là encore, nous avons corrigé et l'apparat ne signale pas non plus nos interventions.

se sont contentés de prolonger en fourche le trait du ι. Apparaît alors vraiment un y.

1. Pour ἐφ' ἑλπίδι et μεθ' ὀλίγα, même orthographe dans d'autres Papyrus de Toura (cf. J. SCHERER, *Romains*, p. 12). Μεθ' ὀλίγα est influencé par μεθ' ἕτερα, formule équivalente.

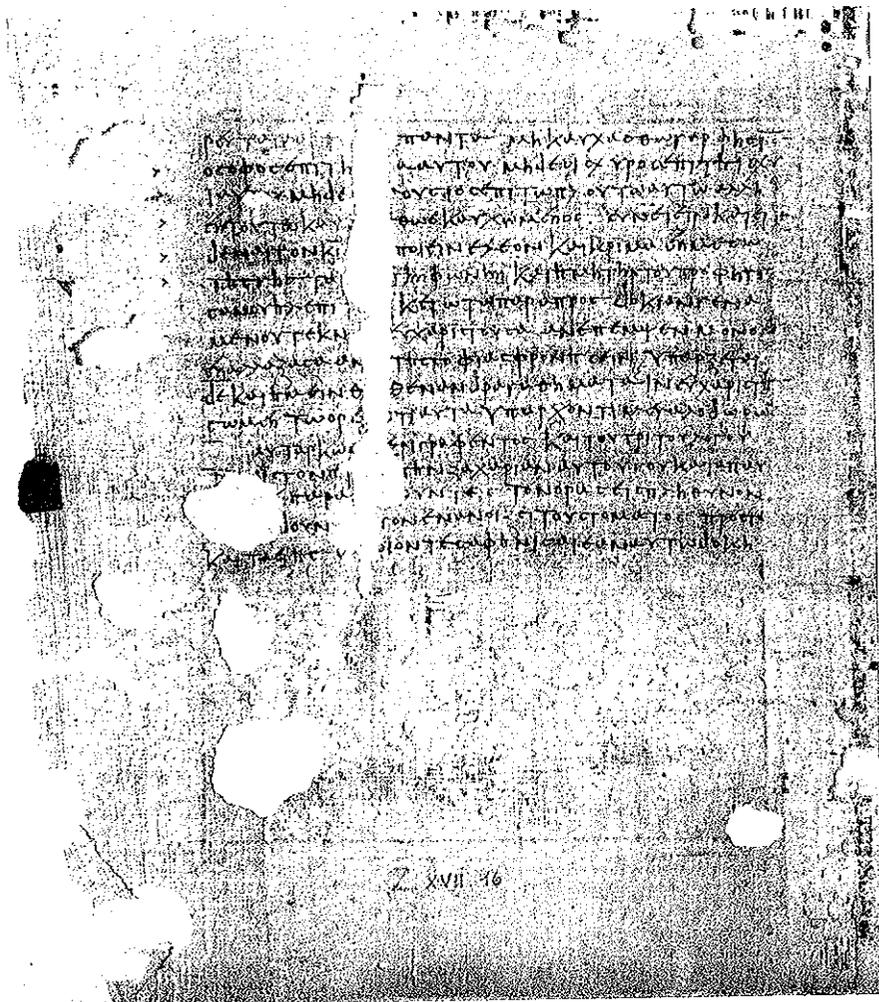


PLANCHE IV.

Papyrus de l'In Zachariam. — P. 274.

**Traitement des consonnes.** En dehors des quelques cas que nous allons signaler, P se conforme à l'usage quand il s'agit de consonnes, simples ou redoublées. Ici ou là, quelques fautes d'étourderie qui n'ont pas à être prises en considération<sup>1</sup>. Mais certaines fautes reviennent avec insistance, celles qui portent notamment sur la lettre ν.

— ἀμαρτάνω est souvent écrit αμαρταννω (cf. par ex. I 199 s.) et n'est pas corrigé.

— γένημα est quelquefois écrit γεννημα (par ex. II 57, 127...), mais il est corrigé<sup>2</sup>.

— γίνομαι et γεννώ sont plusieurs fois confondus dans les formes où ils se rapprochent l'un de l'autre : par ex. εγεννηθησαν (pour εγενη-) (IV 203), γενησαντος (pour γεννη-) (II 22), γενηθεντος (pour γεννη-) (IV 233)...

— επισταννοντες, I 247 ; III 313 (pour ἐπιστάνοντες).

— φθχννοντος (V 80)...

Pour les mots que nous venons d'envisager, les autres Papyrus de Toura témoignent d'une orthographe semblable ; l'usage en était donc assez répandu.

— Autres redoublements abusifs : ιεζεκιηλ, six fois sur dix (dont cinq fois corrigé par P<sup>n</sup>) ; ριζζα (I 254 ; II 36, 45, 46) (toujours corrigé par P<sup>n</sup>).

— A l'inverse : καλυθρα (V 167, 168, 169 (171 ?), au lieu de κάλλυθρα.

Toutes ces fautes sont redressées sans que l'apparat le mentionne.

Pour ce qui est de l'alternance ττ/σσ, on la trouve dans les mots suivants : φυλάττω, θάλαττα, τέτταρες (I 84 ;

1. Par ex. ζαχχαριας (I 51), βασιλειος (II 204), εγγεννησα (I 318), dans lequel il est évident que les deux ν ont influencé par anticipation les deux γ. Au reste, P<sup>n</sup> (ou P<sup>o</sup>) a corrigé ces étourderies.

2. γένημα est la forme classique. Nous avons opté pour la forme γένημα qui est la plus représentée dans le Papyrus et qui était devenue courante.

ordinairement τέσσαρες), πατάττω, προστάττω, δρύττω. Mais γλώσσα n'a pas de forme en -ττ- et μέλιτταν (citation) et μελίττης (II 215) pas de forme en -σσ-. Nous suivons en ce point l'usage du Papyrus.

**Quelques mots particuliers.** — γινώσκω. La forme γινώσκω est seule employée ; ἐπιγιγνώσκοντες (I 10) est une exception.

— γίνομαι. La forme employée est γίνομαι ; γιγνώμενα (I 17) est une exception. A signaler deux formes concurrentes du participe aoriste : γενόμενος et γενόμενος (proportion : quarante -α- contre dix -ο-), περιγενόμενοι (II 329).

— λαμβάνω (et ses dérivés) manifeste les deux tendances qui font disparaître ou reparaitre le μ : παραληθεισας (II 236) et παραλημθειση (I 154), ἐκληπτεον (V 118) et ἐκλημπτεον (I 321), etc., nombreux exemples et prédominance des formes avec μ.

— μόλιδος (I 362 ; II 187, 188) et μόλιδος (II 188).

— ιστραηλίτης (I 29 ; V 149, 188).

— σκῆπτρον est toujours écrit σκηπρον par P et corrigé en σκῆπτρον par P<sup>n</sup> (IV 73, 74, 108, 142, 144, 147).

Sauf pour σκῆπτρον et ισραηλίτης, nous avons gardé les particularités orthographiques de ces mots.

**Les noms propres.** Nous avons uniformisé l'orthographe des noms propres, P étant assez fantaisiste et les correcteurs antiques ne s'étant pas toujours entendus entre eux.

— Μωϋσης (hormis une faute d'inattention : μωσειωσ II 6) est toujours écrit et décliné de la même façon (tréma sur υ).

— Ίερεμίας a une orthographe très flottante. Aux trois formes envisagées plus haut (ιηρε-, ιερη-, ιερε-), il faut ajouter ηρεμιας (deux fois).

— Ἰεζεκιήλ a les formes suivantes : εἰζεκιήλ, ιεζεκιήλ et ιεζεκιήλ. Les correcteurs antiques se sont efforcés de les ramener à ιεζεκιήλ.

— Μελετισεδέξ est ordinairement traité par P en μελετισεδεμ (I 183, 244 ; II 71). P<sup>n</sup> a corrigé.

— Σκλωμών, -ῶνος a les trois formes σαλαμων (I 393) (cf. adj. σκλωμωνδιον, corrigé en σαλαμώντιον par P<sup>n</sup>, I 267), σκλωμων (génit. -ῶνος et -ῶντος) *passim*, et σολομων (IV 289).

— Μαθθαιος, ainsi régulièrement écrit par P, a été corrigé tout au long du *codex* en ματθαιος par P<sup>n</sup>.

Les autres noms propres sont tels à l'édition qu'au Papyrus. L'apparat signale les anomalies singulières ; il ne revient pas sur les cas que nous avons étudiés globalement ici.

#### Signes antiques de recherche et de perplexité.

Avant d'aborder l'étude proprement dite des corrections, il convient de signaler les nombreux petits ζ que l'on rencontre dans les marges extérieures du Papyrus, tout près du bord. Ce sont les signes de perplexité d'un lecteur. Ordinairement, il n'y en a qu'un à la fois ; en plusieurs endroits, il y en a deux ; en Q. V, p. 5, ligne 12 (livre I 407), il y en a jusqu'à cinq. Les raisons qui ont provoqué ces ζήται nous apparaissent mal ; la pensée des lecteurs antiques n'a pas les mêmes étonnements que la nôtre ; nous ne sommes pas arrivés à retrouver le sens de leurs questions. Même en I 407, où il est évident que c'est une vive surprise qui a dicté le quintuple ζ, ni l'état du texte ni l'idée ne posent pour nous le moindre problème.

On trouve une soixantaine de ces ζ dans l'ensemble du manuscrit ; il faut aussi penser que les marges abîmées en ont laissé perdre quelques-uns. On peut en rapprocher plus d'un de ceux, identiques pour la forme et la grosseur, que J. Scherer a signalés sur le Papyrus du *Dialektos* d'Origène ; sur celui du *Contre Celse* et sur celui

des *Romains*<sup>1</sup>. Puisque les Papyrus appartenait à une même bibliothèque, sans doute celle du couvent de saint Arsène sur la montagne de Toura<sup>2</sup>, un même lecteur y aura laissé les mêmes signes d'hésitation.

Ajoutons que l'on trouve aussi par deux fois, à l'emplacement convenu pour le ζ et de la même main, un tout petit κ<sup>3</sup>. C'est une indication différente, puisqu'il y a déjà un ζ dans les mêmes pages ; il faut sans doute lire κάτω. Là encore, on ne saisit pas la question qui se posait au lecteur antique.

## II

### Le texte.

Il est temps d'en venir au texte lui-même.

Que vaut la copie de P ?

Que valent les corrections révélées par la paléographie ?

Peut-on faire une confiance égale à toutes les mains correctrices ?

Bref, pour retrouver le texte didymien authentique, comment procéder dans le foisonnement des leçons qui nous sont proposées par le Papyrus ?

Les observations qui vont suivre permettront de répondre à ces questions. Elles justifieront notre position générale, qui est de préférer P à tous ses correcteurs. Mais on verra — il fallait bien s'y attendre — que, sur les points particuliers où P a eu des défaillances, il convient de tenir compte des interventions des correcteurs, quitte, parfois, à les corriger eux-mêmes.

1. *Dialektos*, p. 11 ; *Contre Celse*, p. 15 ; *Romains*, p. 8.

2. Cf. L. DOUTRELEAU, *Vie et survie de Didyme l'Aveugle*, Épilogue, dans *Les Mardis de Dar el-Salam MCMLVI-MCMLVII*, Vrin 1959, p. 89.

3. Q. V, p. 11, ligne 25 (I 344 lemme) ; Q. V, p. 15, ligne 23 (I 361 lemme). La proximité du lemme justifie peut-être l'abréviation du mot κάτω ; il faudrait donc comprendre : « voir *infra* ».

**Préférer P.** Il faut préférer P. La raison en est tout simplement que les correcteurs ont agi arbitrairement. Ils ont touché au texte parce qu'ils se sont crus plus avisés que le copiste. Ils sont intervenus d'après leur autorité propre, qui est loin d'être sûre.

Aucune des corrections, en effet, n'a été faite d'après un archétype. Elles partent toutes des exigences de la langue ou de la grammaire, ou bien, quand il s'agit de l'élégance du style, relèvent du goût personnel, mais elles ne sont pas des transcriptions *ne varietur* d'après l'autorité d'un modèle. On le voit bien, car le correcteur se demande comment il va corriger : il essaye une forme ou une tournure nouvelles, puis il abandonne<sup>1</sup>. Plus d'une correction est faite à la suite d'une lecture trop hâtive et le correcteur a dû revenir ensuite au texte primitif mieux compris<sup>2</sup>. D'autres corrections proposent une lecture nouvelle sans annuler l'ancienne, signe évident d'hésitation<sup>3</sup>. Beaucoup corrigent à tort, supprimant une *lectio difficilior* qui, restituée, paraît bien autrement satisfaisante<sup>4</sup>. Les plus importantes par leur étendue refont un texte qui n'est pas fautif,

1. Cf. par ex. II 219 (add. de λέγουσιν qui, se substituant à φασίν placé plus haut, indique la volonté de reprendre la phrase autrement ; dans un deuxième temps, λέγουσιν est exponctué) ; — II 274 (add. de οὐ μόνον en marge pour refaire la construction ; puis on y renonce) ; — III 281 (avec π[ρ]ο[σ]ερον en marge, esquisse d'une tournure nouvelle) ; — IV 60 (essai de ἀφιλάδειφοι et de ἀσυμπαθεῖς, puis abandon) ; — IV 206 (ἀνημμένον : εἰς- substitué à αν- puis biffé, car εἰρημένον n'eût mené à rien).

2. Cf. φυχή/ῆ ψυχή (I 411) ; — προσκαλούμενον/προσκαλοῦντα (IV 17) ; — τυγχάνοντες/τυγχάνουσιν (IV 110) ; — πεπολιωμένον/πεπολιωμένων (V 125) ; etc.

3. Cf. θέα/θεωρία (I 36) ; — προηκόντων/προβεδηκόντων (II 245) ; — ἐκκλησίας/διδασκαλίας (III 250) ; etc.

4. Exemple caractéristique : καθαρσίον devenu καθαρθέντος après avoir été καθαρσίον (I 260). Mais aussi πρῶς devenu πρᾶς (III 141) ; ou bien οὐταν supprimé et supprimant du même coup la concessive (III 176) ; etc.

mais qui a le seul tort d'être gauche, lourd ou embarrassé<sup>1</sup>. Enfin un grand nombre reprennent des citations pour les harmoniser avec le texte des Septante, alors que l'intention évidente de Didyme était, on le verra bien des fois, de s'en tenir à un texte approximatif, plus accommodé aux réflexions en cours<sup>2</sup>.

Tout cela porte à penser que c'est de leur propre chef que les lecteurs du manuscrit ont opéré les corrections. Ils n'avaient pas de modèle sous les yeux. Ils ont agi d'après leur appréciation personnelle et, pour quelques preuves de lucidité, ils ont apporté bien des corrections inutiles et dommageables. Pour ne prendre qu'un exemple partiel, nous avons dû refuser près de cent cinquante de leurs corrections dans le seul livre I.

Il faut donc avant tout, pour être assuré d'avoir le texte authentique de Didyme, se méfier des corrections et les passer au crible. Mais toutes ne sont pas à rejeter, car les correcteurs sont aussi intervenus à bon droit. Certaines corrections s'imposaient, que quiconque pouvait faire au nom de l'orthographe et de la correction des formes. Celles-là, nous les avons acceptées sans les signaler ordinairement dans l'apparat<sup>3</sup>. Mais toutes les fois qu'elles pouvaient avoir une incidence sur l'intelligence du texte, nous les avons signalées. De même avons-nous fait pour certaines déformations ou simplifications susceptibles d'attirer l'attention des linguistes<sup>4</sup>.

1. Cf. spécialement I 26 μετὰ τὸ ταῦτα γούν εἰπεῖν λέγει, transformé en μετὰ ταῦτα γούν λέγει ; I 317 où sont refaites librement deux lignes de style fruste, mais qui n'a rien d'incorrect ; I 127, 153 ; III 11 ; etc.

2. Cf. I 133, 169, 289 ; II 167, 180, 249 ; etc.

3. Il importait vraiment peu de savoir que le copiste avait oublié l'α de μεταποιητόν en I 98 ; qu'il avait anticipé par mégarde les premières lettres de ζῆλον avant le καί qui précédait en I 56 ; ou qu'il avait confondu deux verbes en écrivant περισωζοσάμενον au lieu de περιζωσάμενον en III 194 ; etc.

4. Simplifications ou déformations : ἰδοῦτος (ἰδοῦ οὔτος), I 381 ; V 42, 125 ; — πρρησιατερον (πρρησιαστικώτερον), II 267 ; IV 154 ; — περιφαντιου (περιφαντισμοῦ), IV 284.

D'une manière générale, nous aurons affaire à quatre sortes de corrections :

- 1<sup>o</sup> Des corrections d'inadvertances.
- 2<sup>o</sup> Des corrections à prétexte grammatical et logique.
- 3<sup>o</sup> Des corrections à prétexte d'élégance.
- 4<sup>o</sup> Des corrections à prétexte d'exactitude.

Il n'y a pas eu d'interventions pour altérer sciemment le texte. Toutes les corrections visent à une amélioration. Aucune n'entend supprimer ou transformer des assertions théologiques, morales ou philosophiques que l'on aurait jugées inacceptables <sup>1</sup>.

**1<sup>o</sup> Les corrections d'inadvertances.** Les corrections d'inadvertances sont celles de fautes dont le mécanisme saute aux yeux et que n'importe qui pouvait se donner le droit de corriger : répétitions, omissions évidentes de lettres ou de petits mots, ditto- ou haplographie, etc. D'ordinaire, nous acceptons ces corrections. Il en est peu d'erronées et le texte a été tellement revu que les correcteurs antiques nous ont laissé dans cet ordre de choses peu à grappiller. Inutile de s'y arrêter plus longtemps <sup>2</sup>.

**2<sup>o</sup> Les corrections à prétexte grammatical et logique.** Les corrections à prétexte grammatical et logique affectent le texte plus sérieusement. Les correcteurs n'ont pas craint de toucher aux formes, de modifier des accords et des tournures, d'ajouter et de retrancher. Ce faisant, ils

1. Sauf, peut-être, celle de III 5.

2. Cf. p. ex. προφητω (plusieurs fois) ; — τὸν πρὸς τὸν νοητὴν (= τὸν προνοητὴν), II 354 ; — ὀρθος (pour ὀρθρος), III 253 ; — ἐκκλησιῶν (pour ἐκκλησιῶν), IV 74 ; — confusion ἡμῶν/ὑμῶν (plusieurs fois) ; — ἀπατηρ (pour ἀπάτωρ), II 70 ; etc. — Dans ce qui nous est resté à glaner : τὸν ποιμνιον, au lieu de τὸ π., I 123 ; — εἰς, au lieu de ὡς, I 234 ; — νενικητε : νενικηκατε, II 275 ; — προσωποποιημένη, III 157 ; — ἐξολεθθηναί : ἐξολεθρευθηναί, V 25 ; — λόγων : λόγω, V 99 ; — πῶς : πότε, V 160 ; etc.

ont bien des fois redressé un texte fautif et nous leur sommes redevables d'une amélioration certaine de nombreux endroits. Quand ils préfèrent, par exemple, τειγαροῦν à τοιγάρ (I 22), γέροποιήτα à χειρὶ ποιητά (I 175), πρότερον à προτέροις (I 239, cf. I 336), ἐπουρανίου à οὐρανίου (I 240), ils paraissent bien avoir raison, tant à cause de l'usage constant de Didyme qu'à cause du contexte. Quand ils rétablissent des cas selon les fonctions <sup>1</sup>, quand ils retrouvent les formes verbales nécessaires à l'intelligence de la phrase <sup>2</sup>, quand ils substituent les mots authentiques que fait attendre l'idée à ceux qui se sont glissés par mégarde <sup>3</sup>, quand ils rectifient une tournure dont l'incorrection ou l'altération notoires ont échappé au copiste <sup>4</sup>, quand ils ajoutent les mots oubliés qui s'imposent <sup>5</sup>, — lorsqu'ils corrigent de la sorte, ils ont certainement raison de le faire : la grammaire et les exigences du sens sont avec eux.

Malheureusement, ils ne sont pas restés dans les limites du respect critique et c'est avec des intentions personnelles, doublées bien souvent d'incompréhension, qu'ils sont intervenus dans un texte sain. Il n'y a que de la fantaisie dans les pseudo-corrrections qui paraissent faites au nom de la grammaire et de la logique. A première vue, elles donnent le change, et il faut de la cir-

1. Cf. οἱ au lieu de οὗς, I 167 ; — πᾶσα ἡ σιγή : πᾶσαν τὴν σιγήν, I 228 ; — τυγχάνοντα : τυγχάνον, IV 238 ; — φῶς : φωτί, V 74 ; etc.

2. Cf. μνημονεύονται au lieu de μνημονεύομενοι, I 136 ; — βασιλεύοντα : βασιλεύομενοι, I 154 ; — ἀναδίνει : ἀναβάς, I 214 ; — συμβαλλομένου : συνεβάλετο, III 94 ; — πληροῦντων : πληροῦνται, III 216 ; etc.

3. Cf. κέρασιν au lieu de ἔθνη, I 98 ; — ἐπομένη : ἐχομένη, I 116 ; — λεγθεῖς : ἀγθεῖς, I 252 ; — γολῆς : αὐτῆς, I 325 ; — καλέτας : παλέτας, II 61 ; — αἰρετόν : ὀρατόν, II 120 ; — ὅτε : ὅπου, III 25 ; — ἀφνίω : ἀγγνίω, III 66 ; — φησίν : φύσιν, III 158 ; — φυλὴν : φυγλὴν, IV 137 ; — ἀροτριᾶν : ἱατρον, IV 194 ; — στάχυς : ταχύς, V 88 ; etc.

4. Cf. I 46, où P<sup>n</sup>, en marge, avertit que « le mot manque », λείπει τὸ ἐλεθηθῆσονται ; — I 121, verbe ajouté et tournure modifiée pour supprimer une anacoluthie insupportable ; — II 189, où P<sup>1</sup>, en marge, avertit qu'« il faut » un mot, μετὰβαλεῖν χρῆ ; etc.

5. Cf. ἔφη, I 115 ; — ὑμνεῖν καὶ ψάλλειν τῷ Θεῷ, I 133 ; — ἐξέλαβεν, I 338 ; — οὕτω, I 340 ; — εἴρηται, I 364 ; etc.

conspicuous pour ne pas se laisser prendre à leurs apparences, car l'usage de Didyme n'est pas toujours en accord avec ce que l'on attendrait. Rien ne montre mieux la dégradation que peut subir un texte au cours des siècles que l'étude de ces altérations. Qu'une construction ou qu'un mot paraissent moins usuels, inattendus ou de sens difficile, le correcteur prend sur lui de les ramener à la forme qui le satisfait<sup>1</sup>. Les accords sont modifiés au goût du correcteur<sup>2</sup>. Les verbes changent de temps et de modes sans plus de raisons<sup>3</sup>. Les tournures se modifient; on ajoute, on retranche ou on déplace des mots parce qu'on ne saisit pas les nuances ou qu'on ne tient compte que d'un contexte limité<sup>4</sup>.

1. Mots communs qui se substituent à des mots moins usuels : ἔλεος substitué à ἔλεον, I 90; — παρέχων substitué à παρασχών, I 131; — νεφελῶν : νεφῶν, I 168; — πλησίον : πλησίους, I 269; — σκευασθέντα : πεφθέντα, I 396; — ἕλωσ : ἕλω, II 84; — φάσκων : φάμενος, II 236; — γαληνιώσαν : γαληνιώδη, II 244; — πολυχροσιότερων : πολυτεστετέρων, II 255; — γῆν : γθόνα, III 289; — βομβύων : βομβύζων, IV 8; etc. — Adoption de constructions plus faciles : πῦρ ὑπάρχον : πῦρ ὑπάρχων, I 125, où on laisse jouer l'attraction; — II 64, addition de καί devant ὑπερφῆ, complément direct au lieu d'attribut; — II 186, substitution de τοῦ μὴ εἰσακούειν à τοῦ μὴ ἐπακούειν pour retrouver la formule habituelle; — II 260, déplacement de καί qui coordonne deux adverbies au lieu de les laisser en dépendance l'un de l'autre dans une idée moins banale; etc.

2. P. ex. I 172, σταφυλήν devient σταφυλῆς, déterminatif au lieu d'attribut; — I 218, αὐτῶ devient αὐτῶν, les hommes plutôt que la mort; — I 241, τό devient τόν dans τὸ « ποιήσαντα αὐτόν », subissant l'attraction du mot qu'il introduit; — IV 305, τῶν ἐχθρῶν devient τοῦς ἐχθρούς, sujet au lieu de déterminatif; etc.

3. P. ex. I 84, ὑπάρχουσιν devient ὑπάρχουσαι pour se lier à la phrase précédente; — I 136, τέθεικεν devient τίθενται par mélecture de ἐπέ (écrit επι); — II 371, ποιησάμενοι devient ποιησώμεθα par préférence personnelle; — III 53, ἑορταστέον devient ἑορτάζουσιν; etc.

4. P. ex. I 105, τό, cru à tort faire double emploi avec τὸ λεχθέν, disparaît devant la citation; — I 181, ἵνα... εὐεργετῶν ὁ Θεὸς τὰς σαρκίνας καὶ οὐ λιθίνας χαράξῃ ἐν αὐταῖς... γραφῆν θείαν, par refus de donner τὰς... σαρκίνας comme complément à εὐεργετῶν devient : ἵνα... εὐεργετῶν ὁ Θεός, σαρκίνας καὶ οὐ λιθίνας ἡμῖν χαράξῃ καὶ ἐν αὐταῖς... γραφῆν θείαν; — IV 257, μονογενεῖ devient μονογενῆς par oubli du début de la phrase; etc.

La loi du moindre effort joue à plein : la *lectio difficilior* est évacuée, quand bien même le sens s'en trouve modifié<sup>1</sup>. Il y a de pures incompréhensions qui dénaturent le texte<sup>2</sup>; il y a des additions et des suppressions qui modifient la pensée ou bien qui ne signifient rien<sup>3</sup>.

En vérité, on assiste, sur ce seul exemplaire, qui a dû être lu durant au moins trois siècles, à une dégradation continue. Chaque lecteur écorne un peu plus le texte et le replâtre à sa façon.

Cependant, les corrections à prétexte grammatical et logique ne sont pas celles qui ont fait le plus de ravages; en cet ordre, malheureusement, celles qui l'emportent sont dues à des exigences d'art.

**3° Les corrections à prétexte d'élégance.** Tous les correcteurs ont cru qu'ils avaient le devoir d'améliorer le style de Didyme — qui est détestable. P<sup>1</sup> en particulier a des goûts de puriste qu'il a fait prévaloir. En somme, Didyme a été corrigé un peu comme un écolier dont on reprend les

1. P. ex. I 99, addition de ἐκείνων δέ par symétrie avec μικρὰ μὲν; — I 189, σκεπομένου change de place et est coordonné avec βοηθούμενου, les expressions dichotomiques satisfaisant mieux l'attente de l'oreille; — I 260, λαμβάνοντες disparaît, le correcteur ayant cédé à la tentation de rapprocher ζῶντες et λίθοι selon le langage ecclésiastique ordinaire; — I 301, négligence du tour interrogatif pour retrouver la forme affirmative, plus simple, de la citation; — V 112, οἱ τὴν χάριν περιτομῆν ἔχο-τες devient par facilité et pour retrouver les expressions précédentes οἱ τὴν χάριν περιτομῆν ἔχοντες; — rappelons les exemples de la n. 4, p. 166; etc.

2. P. ex. I 371, substitution à ἀδικίαν de ἀμαρτίαν qui, sous prétexte de rétablir la citation, coupe la chaîne des équivalences établies par Didyme; — I 60, transformation de l'auxiliaire en article, ἡ μὲν γὰρ νόμῃ au lieu de ἦν μὲν γὰρ...; — IV 245, ἐτέροις devient ἐν ἐτέροις, c'est-à-dire que des personnes sont prises pour une référence...; etc.

3. P. ex. I 65, addition de χριστός à ἱησοῦς, sans signification; — I 98, addition de ὡσανεὶ qui atténue l'idée qu'un texte inspiré peut être confus; — I 276, addition de ὁ θάνατος, explication superflue; — III 36, addition de δηλονότι et de λέγοντος inutiles; etc.

mots ou dont on refait les phrases pour lui enlever ses gaucheries.

Dans cet ordre de choses, il faut d'abord relever l'introduction de petits mots et de particules, dont un tout petit nombre s'impose, dont quelques-uns sont franchement fautifs et dont la grosse masse est suspecte par le seul fait que ce sont des ajoutés<sup>1</sup>. Quelques suppressions sont dues à l'élégance : termes qui font pléonasme et qu'un souci d'économie fait retirer<sup>2</sup>. Des mots sont transformés, soit par souci de variété<sup>3</sup>, soit par souci de précision<sup>4</sup>, soit par souci d'emphase et de richesse<sup>5</sup>. Des tournures sont rectifiées pour être moins rudes ou moins gauches<sup>6</sup>.

Ce souci d'élégance va parfois à transformer toute

1. Addition de δέ : I 99, 149, 214, 244, 269, 322, 359, 398 ; II 15, 33, 213, 236... ; — addition de καί : I 321, 330, 395... II 28, 64... ; — addition de οὖν : I 120, 251 ; — addition de γάρ : I 1, 394 ; III 98, 288 ; V 130 ; — addition de δηλονότι I 136 ; II 38, 189 ; III 36.

2. Cf. I 209, 331... II 244, 247, 248, 288...

3. P. ex. I 144, 261, ἵνα devient ὅπως ; — I 110, ἀποδοτέον est transformé en ἐκλημπτέον pour éviter le retour du mot ; — I 163, φησὶν devient λεχθήσεται pour répondre au futur de la citation ; — II 14, σωτήρος devient κυρίου ; — II 30, 186, 245...

4. P. ex. I 86, ἐπαγγελθέντα devient ἀναγγελθέντα ; — I 94, ἀναβάνει devient διαβάνει ; — III 80, ἐτύγχανον devient διῆγον ; — cf. aussi II 22, 84, 188, 189, 212, 235, 280...

5. P. ex. I 34, βομβοῦντες devient περιβομβοῦντες ; — I 214, ἐκδύσθηα devient συνεκδύσθηα ; — I 112, ἄ devient ἄπερ ; — I 221, ἦν devient ἦντινα ; — II 371, ποιησάμενοι devient ποιησώμεθα ; ...

6. P. ex. I 122, παιδευόμενοι devient παιδεύεσθαι par souci de symétrie ; — I 149, ἰησοῦ devient αὐτοῦ pour éviter la gaucherie de la répétition ; — I 157, τῇ τυγχανούσῃ devient ἧτις τυγχάνει plus littéraire ; — I 213, μηδέ devient οὐδέ pour répondre au premier οὐκ ; — II 19, suppression de ἐξ αὐτῶν qui marquait l'embarras de la phrase, et intervention d'éléments ; — II 129, déplacement de οὐκ pour l'accoler à πῶς ; — II 215, allégement de la formule par addition de τε et suppression de l'article ; — II 234, déplacement de τὸν εἰρημόν pour le coordonner avec l'autre accusatif ; — II 318 substitution du futur au participe qui étire inutilement la phrase ; etc.

une phrase ou l'un de ses éléments importants. Qu'on en juge par les trois exemples suivants pris dans le livre I.

— I 127 : ὑπάρξει δὲ καὶ ἡμῖν χάριτι τοῦ εὐεργετοῦ Θεοῦ τὸ καρποφορῆσαι τοὺς καρποὺς τοῦ Πνεύματος est une phrase correcte, mais sèche. Elle se trouve en conclusion d'une section ; il faut donc lui donner plus d'ampleur et plus de chaleur. Le correcteur P<sup>1</sup> écrit alors en marge : οὕτως καὶ ἡμῖν ὑπάρξει εὐζώμεθα χάριτι τοῦ εὐεργετοῦ Θεοῦ κτλ. (est-ce aussi P<sup>1</sup> qui a exponctué la formule en marge ?)

— I 153 : πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ τοῦ Υἱοῦ ἐστίν. La symétrie demande mieux : le verbe du second élément doit être le même que celui du premier. Par conséquent, le correcteur écrit au second membre καὶ αὐτὸς ἔχει, faisant harmonieusement renvoyer αὐτὸς au sujet de l'ensemble de la phrase, qui est précisément « le Fils ».

L'exemple le plus frappant est tiré de I 317 : le texte primitif du Papyrus portait : εἶποι δ' ἂν καὶ ὁ προκειμένος προφήτης τὰ αὐτὰ οἷς ἔγραψεν ὁ ἐν Χριστῷ λαλῶν Παῦλος οὕτως ἔχοντα. Plus élégante et plus vive est évidemment la reprise du correcteur : πρᾶπλησίως τῷ προκειμένῳ προφήτῃ καὶ ὁ ἐν Χριστῷ λαλῶν Παῦλος γράφει.

Toutes ces corrections, si intéressantes soient-elles, sont des fantaisies de styliste et ne peuvent être acceptées. Nous les avons soigneusement relevées dans l'apparat, mais nous nous en sommes tenu au texte de P, dont l'autorité nous est apparue de plus en plus certaine au fur et à mesure que nous avançons.

#### 4<sup>o</sup> Les corrections à prétexte d'exactitude.

Les corrections d'inexactitudes demandent une étude à part, car elles portent sur les textes de l'Écriture. Là encore, P<sup>1</sup>, sans être le seul, se fait remarquer. C'est avec vigilance qu'il s'est essayé, du moins dans les débuts, à rectifier les citations scripturaires. A la longue, il s'est lassé. Il faut dire que la besogne n'était pas facile, car Didyme ne se sent pas

astreint à citer littéralement. S'il le fait bien des fois, il s'en dispense aussi souvent. Didyme unit volontiers des textes différents ; il brouille l'ordre du texte ; il y mêle des mots de commentaire ; il adapte les expressions à son propos ; il lui arrive de confondre par inadvertance deux textes semblables <sup>1</sup>, d'attribuer à un auteur ce qui est à un autre <sup>2</sup> et même, suprême distraction, de donner des citations qui n'en sont pas — et que S. Jérôme, trop pressé pour contrôler, prend pour argent comptant <sup>3</sup>.

Quoi qu'il en soit, les corrections de citations nous avaient semblé, au début, revêtir un caractère plus authentique que les autres. Il paraissait normal de replacer un mot oublié ou de reprendre une forme pour la mettre en conformité avec le texte certain de la Bible. Si le correcteur antique avait cru devoir intervenir, c'est qu'il y avait eu réellement de la part de Didyme et de son copiste défaillance ou erreur. La correction remettait donc les choses en ordre.

Une observation plus attentive des conditions dans lesquelles ont été faites ces corrections nous incite au contraire à être aussi réticent pour elles que pour les autres. Ce sont les mêmes correcteurs qui les ont faites et ils ont agi avec la même désinvolture. Leurs bonnes intentions n'ont pas suppléé à l'absence de sens critique. Ils ont, là encore, altéré le texte sans le vouloir.

Nous ne pouvons retenir que de très rares corrections : oubliés évidents, lapsus du scribe <sup>4</sup>.

Pour les autres, il faut les exclure, car elles n'ont pas de raisons d'être faites.

Dans certains cas, en effet, le correcteur a voulu substituer la leçon de son manuscrit à celle que suivait Didyme. Pourquoi refuserions-nous avec lui le texte

1. Cf. II 151, confusion de la parabole des talents, *Matth.* 25, 30, et de l'économe infidèle, l'homme qui devait dix mille talents, *Matth.* 18, 23.

2. Cf. I 103, où ce qui est de Zacharie est attribué à Jérémie ; — II 294, où ce qui est d'Isaïe est attribué à S. Paul.

3. Cf. IV 245 ; *supra*, p. 131.

4. Cf. II 156, 158 ; III 110 ; IV 224...

de Didyme ? Pour le conformer à une lecture qui serait plus proche du *Vaticanus* ou du *Sinaiticus* ? Par rejet du *Marchalianus* dont Didyme se rapproche davantage ? Mais, au fait, le texte de Didyme n'est jamais parfaitement conforme à aucun des grands Manuscrits <sup>1</sup>. Il faut le prendre tel qu'il est.

Dans la plupart des cas, ce sont des omissions ou des transformations opérées par Didyme que le correcteur a cru bon de « réparer » par les textes correspondants des LXX, sans se demander si Didyme n'avait pas ses raisons pour omettre ou modifier. Comme l'ensemble des citations textuelles fait apparaître que le littéralisme de Didyme n'est pas absolu, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'une citation soit incomplète ou accommodée. Il faut la prendre comme Didyme l'a donnée. C'est pourquoi nous avons rejeté systématiquement les lectures de P<sup>1</sup> et de P<sup>n</sup>, quelque appuyées qu'elles soient sur le texte authentique de l'Écriture <sup>2</sup>.

**Le rôle de P<sup>1</sup>.** Au terme de cette enquête où nous avons envisagé pêle-mêle l'action de tous les correcteurs, il peut être légitime, puisque la main de P<sup>1</sup> apparaît avec toute la netteté voulue, de se demander quel a été son apport particulier au texte de P.

Nous dirons, en nous appuyant sur nos observations mais sans renvoyer au détail, que P<sup>1</sup> est un lecteur intelligent. Il n'a pas corrigé les fautes d'orthographe ordinaires, soit qu'elles l'aient été avant lui, soit qu'il ait dédaigné ce genre de correction ; il n'est intervenu dans l'orthographe que lorsque la faute était plus difficile à déceler. Mais P<sup>1</sup> est sensible à la grammaire et se charge de mettre Didyme en règle avec elle. Ces corrections sont surtout de syntaxe : il s'en prend aux participes qui naviguent dans le style de Didyme sans être

1. Cf. *supra*, p. 46.

2. Cf. I 133, 168, 169, 262, 289, 301, 302, 312, 350, 364, 371, 376, 413 ; II 13, 18, 28, 34, 67, 73, 119, 155, 173, 167, 180, 183, 188, 201, 219, 249... etc. Nous reprenons certaines justifications dans les notes du texte.

accrochés à un verbe principal, il régularise les accords, il ajoute les mots qui justifient une construction, il est choqué par les absences d'article... P<sup>1</sup> a surtout des prétentions à l'élégance : il intervertit les mots mal placés, songe à l'équilibre des éléments dans la phrase, sème les καί, les δέ, les γάρ, ajoute les δηλονότι explicatifs, pousse l'audace jusqu'à refaire les phrases qui ne lui plaisent pas. P<sup>1</sup> a remarqué les bévues du copiste qui portent sur le sens : mots oubliés, mots confondus... il a, d'une main sûre et décidée, rétabli le texte exact. P<sup>1</sup> enfin connaît parfaitement son Écriture sainte : il est capable de rétablir le numéro fautif d'un Psaume (cf. II 339), il corrige les citations jusqu'au moindre καί et ne tolère pas que le texte des LXX s'altère sous la plume de son auteur. Il faut ajouter qu'il a relâché son effort de correction en approchant de la fin.

En résumé, P<sup>1</sup> a été un censeur rigoureux de Didyme et de son copiste. En attirant notre attention sur des fautes réelles, il a facilité notre travail d'édition et en mettant en relief les imperfections du style de Didyme, il nous a fait toucher du doigt ce que les Anciens eux-mêmes reprochaient à notre auteur et ce que S. Jérôme regrettait quand il disait de lui qu'il était *imperitus sermone*<sup>1</sup>. Mais P<sup>1</sup> a voulu trop bien faire. En prodiguant les corrections, il a dépassé les limites de son rôle de censeur. Il a fait la toilette du texte, mais il l'a, par endroits, endimanché. Il a essayé de donner de l'appât à des paroles simples et sans recherche. Sans y parvenir. Car Didyme est tout en style oral qu'accompagnent des flexions de voix. La grammaire n'y peut rien et le souci de l'élégance aurait tout à faire.

Le texte de la présente édition. En définitive, beaucoup des corrections antiques sont fausses. Sous le prétexte de la grammaire, de l'élégance et de l'exactitude, elles altèrent le texte dans le sens de l'irréflexion, de la facilité et des

1. Préface au *De Spiritu Sancto de Didyme*, PG 39, 1034 A.

préférences personnelles. Si, d'une manière générale, les idées de Didyme ont été finalement peu déformées, du moins plus d'un trait de son style était en voie de disparaître.

Mais le mérite du Papyrus trouvé à Toura est de nous mettre à même de remonter, en deçà des corrections successives, au texte primitif, tel qu'il fut reproduit par le scribe du VII<sup>e</sup> siècle. Aucune des corrections, en effet, n'a fait disparaître matériellement la leçon qu'elle remplaçait. Le biffage, l'exponctuation plus encore laissent visibles les mots qu'ils condamnent ; il n'y a pas, non plus, nous l'avons dit, de grattage ni de lavage, qui eussent été irrémédiables. On retrouve donc facilement la copie authentique, antérieure à ses déformations. C'est à elle que nous avons donné la préférence dans tous les cas où l'intervention des correcteurs ne s'imposait pas, et l'on a vu que ces cas étaient nombreux.

Nous avons en outre éliminé cinq passages que nous considérons, en droit sinon en fait, comme interpolés.

Le premier (II 357) ne fait que reprendre sous une forme plus vive et plus simple la réflexion même du texte. Il est dans la manière de P<sup>1</sup> qui aime les formules nettes. — Le second (III 5) est une sorte de rectification. On peut le prendre comme la protestation d'un lecteur contre la pensée de Didyme, en tout cas comme une mise au point nuancée. — Le troisième (III 275), qui se rattache au texte depuis la marge inférieure par un système de flèches, greffe la possibilité d'une explication spirituelle sur un détail où Didyme n'en prévoyait pas : parenthèse ouverte par P<sup>1</sup>. — Le quatrième (IV 237), qui n'est pas de la main de P<sup>1</sup>, souligne que le texte ne prend pas à son compte l'impiété de la doctrine qu'il est justement en train de combattre. — Le cinquième (V 134) est une addition pure et simple que P<sup>1</sup> a cru devoir faire en présence de deux paragraphes qui ne se suivaient pas.

Ces cinq passages se trouvent dans les marges ; quatre d'entre eux sont accompagnés de l'obèle (ou de la flèche) qui en précise le point d'insertion dans le texte. Il est

certain qu'à la transcription suivante ces passages eussent été intégrés de droit au texte et que nous aurions alors eu grand-peine à les découvrir. Pour le moment, ils sont à l'état d'interpolation inchoative : un simple coup d'œil suffit à les déceler. Aucun n'est de la main de P, ce qui suffit, nous l'avons dit, à les rendre suspects.

Cependant il a bien fallu, dans certains cas, que nous ajoutions nos corrections. Les lecteurs antiques, si minutieux qu'ils aient été, ont encore laissé passer de nombreuses erreurs ; devant des corrections qui s'imposent aujourd'hui en série, on a l'impression que toutes les pages du Papyrus n'ont pas été lues avec la même application. Quoi qu'il en soit, nous avons eu à intervenir une centaine de fois (« nos », dans l'apparat). On pourra voir qu'il s'agit de toute espèce de corrections, depuis celles de simples lapsus jusqu'à des additions nécessaires pour structurer un texte défaillant<sup>1</sup>. Il y a aussi quelques suppressions et quelques substitutions<sup>2</sup>. Tout le reste consiste en aménagements grammaticaux que nous n'avons proposés que lorsque la nécessité l'exigeait. Nous avons laissé au texte de Didyme ses anacoluthes et ses constructions surprenantes, invitant ordinairement le lecteur à prendre pour des effets de style oral les négligences que des puristes taxeraient d'incorrections...

#### Réflexions de lecteurs antiques.

Il nous reste à faire état d'un petit nombre de réflexions que l'on trouve, en fin de section, dans le blanc des lignes, ou, moins souvent, en marge.

Ce sont de courtes remarques : un lecteur qui s'énerve de ne pas comprendre et de ne pas trouver ce qu'il attend, le dit sans ambages, non sans vivacité ni reproche.

Le terme le plus fréquemment employé est οὐδέν, sans autre précision (I 290, 299 ; II 30, 327 ; III 73, 81 ;

1. Cf. I 280, 385 ; II 227, 276 ; III 128, 135, 261 ; IV 96 ; V 93, 208.

2. Suppressions : I 14 ; II 12. — Substitutions : I 234, 286, 378 ; II 5, 13, 189, 310 ; IV 34, 233, 249 ; V 140, 160.

IV 214) ; — d'autres fois ὅλως οὐδέν (I 333 ; V 49), ou οὐδέν ὅλως (IV 97), ou πολὺ οὐδέν (IV 112) ; — qu'il faut interpréter par la formule plus complète : « Je n'y ai rien compris », οὐδέν ὅλως ἐνόησα (IV 197). — Ailleurs la même main a écrit, avec raison, car le renvoi était fallacieux : οὐδὲ τότε οὐδὲ νῦν (I 406), en face d'une allusion à une explication déjà donnée.

Mais c'est une autre main, semble-t-il, penchée et tremblée, qui a écrit les autres remarques :

— οὐδέν πρὸς τὸ πρᾶγμα (II 106, Q. VIII, p. 2, ligne 23).

— καλὰ τὰ λεγόμενα ἀλλ' οὐδέν πρὸς τὸ πρᾶγμα (III 131), « Belles paroles, mais rien sur le sujet ».

— πολλὰ παρήκας (III 279), « Tu en sautes beaucoup », en face d'une conclusion écourtée.

— τῶν κρίσεων (I 391), en face d'un passage bien fait pour soulever l'admiration, ironique pensons-nous, de P<sup>g</sup>.

Qu'il soit P<sup>g1</sup> ou P<sup>g2</sup>, on voit l'humour et la vivacité de ce lecteur.

Deux autres réflexions doivent être relevées ici. Les allusions qu'elles contiennent ne sont pas claires pour nous. L'une est de P<sup>n</sup> : πηλουσιωτικώτατα (V 30), l'autre de P<sup>1</sup> : ἀλεξανδρῆς τολμηροί (V 67). Les habitudes de Péluse<sup>1</sup> et les habitants d'Alexandrie<sup>2</sup> sont en cause : on en conclura pour chaque remarque que son auteur n'était pas de la ville en question.

Signalons enfin un mot étrange, très nettement tracé à la fin de la section en IV 306 : ωθια (ι exponctué),

1. On se rappellera que S. Jérôme se plaignait d'être traité par ses ennemis de Pélusiote, c'est-à-dire de boueux (selon l'étymologie alors en vogue, πηλός : boue) et d'homme à l'esprit lourd, pour ne pas accepter leur point de vue spirituel. Cf. *Lettre* 83, 8 (à Pamphilius) *PL* 22, 750 C (éd. J. LABOURT, t. IV, p. 136), et *Comm. in Jerem.* V 29, *PL* 24, 862 C : « Nosque... vocant πηλουσιώτας eo quod in luto istius corporis constituti non possumus sentire coelestia. »

2. Cf. *supra*, p. 27, n. 2.

mais qui, en IV 129, n'est peut-être dû qu'à une fantaisie de traits d'encre. Sa signification nous échappe.

\* \*

### III

#### La langue et le style.

Ainsi décrit le Papyrus et ainsi établies les remarques générales qui fondent le choix des leçons, il nous a paru bon de relever quelques-unes des particularités de la grammaire et du style de ce *Commentaire sur Zacharie*. En même temps que cela achèvera de justifier l'état et la traduction du texte que nous présentons, on trouvera là des éléments utiles pour l'indispensable travail de critique interne qui doit être fait sur les œuvres attribuées à Didyme<sup>1</sup>.

Le P. J. Aucagne est à l'origine de ce travail, qui reste, malheureusement, très incomplet.

#### HAPAX ET MOTS RARES.

— αἰσχροπάθεια III 146 ; — ἀμολύντως (adv.) V 97 ; — ἀχαλιναγώγητος III 141 ; — βομβύζω (h.) IV 8 ; — δέρκειν (h. actif) V 59 ; — δημοτελῶς (h. adv.) III 32 ; — διορατικῶς (adv.) III 104 ; — εἰσακουσμός (h.) IV 275 ; — εἰσωτερικῶς (h. adv. en corrélat. avec ἐξωτερικῶς) III 259 ; —

1. On trouvera quelques autres éléments stylistiques groupés dans notre article : *Le De Trinitate est-il l'œuvre de Didyme l'Aveugle ?* dans RSR 1957, p. 538-546. Il faudra tenir compte, pour les références de cet article, que bien des numéros ne sont qu'approximatifs, car nous avons dû depuis apporter plusieurs modifications à une numérotation qui n'était alors que provisoire.

ἐμπολιτογράφου (h.) II 241 ; — ἐξώδλητος II 223 ; — ἐραυνέω (h.) (ἐραυνοῦν part.) III 313 ; — ἑτερογνωμονέω IV 304 ; — κηρυκάδην (h.) I 133 ; — λιθολέγομαι (h.) III 216 ; — μακρυοποιός (h.) II 174 ; — μάκρυνσις (éloignement) II 249 ; — πάταξις (h.) IV 308 ; — πολυεστετερος (h.) II 255 ; — προάγνεια (h.) IV 194 ; — προαγνίζω III 32 ; — σκοπητικός (h. adj.) III 102 ; — συγκαθελίσσω (h.) (συγκαθειλιγμένα) II 174 ; — συνακτήριος (h. adj.) II 283, V 123.

#### DÉCLINAISON.

— Ζαχαρίας : gén. Ζαχαρίου I 108, 416 et Ζαχαρία III 36 (-ία corrigé en -ίου IV 222) ;

— βαλλ : τοῦ β. III 240 ; τῆ β. III 68 ;

— jamais de duel ;

— κατ' αὐτόν sert parfois à rendre le possessif de la 3<sup>e</sup> personne : Ἰάκωβος ἐν τῇ κατ' αὐτόν ἐπιστολῇ II 26 ; Ἰωάννης ἐν τῇ κατ' αὐτόν ἐπιστολῇ I 115 ;... V 193.

#### CONJUGAISON.

La conjugaison reflète nombre de formes moins courantes.

*Futur à redoublement* : πεπαύεται V 187.

*Aoriste* : ἤνοιξεν III 89 ; — συνῆξεν V 136 ; — οἰκτεροῦσαι II 193 (mais οἰκτερή corr. en οἰκτεράς par P<sup>n</sup> IV 133) ; — διήλθμεν V 9, ἐξήλθας V 37, ἐγκατέλιπα IV 186, V 40, ἐξέβαλας V 151, tous quatre viennent de citations, mais les formes de l'aoriste sont propres à P (ἐγκατέλιπα IV 186 et ἐξέβαλας ont été corrigés, le premier par P<sup>l</sup> et le second par P<sup>n</sup>, sans que la forme première ait été biffée ou exponctuée) ; — εἶπα, est employé plusieurs fois dans les citations, Didyme n'a repris qu'une fois cet aoriste à son compte, IV 116 ; — ἀνταπέντος (aor. pass.) II 47 ; — δῶν (subj. aor.) I 343 ; — il a été parlé ailleurs de γενόμενος, cf. p. 163.

*Parfait*: ἡγιόγζ (de ἄγω) I 84, 164 172; II 64; III 95, 244; IV 241; V 158. — *Redoublement en ρε-*: ρεριζομένους (sur texte de *Éphés.* 3,17 ἐρριζομένους) I 232; — ρερίφθαι I 372; — ρερυθμισμένος II 140. — Remarquer les formes avant correction: ἀίχμερμάλωτισται II 6; — μετωρισμένη (pour μεμετ-) V 102; ψευσμένων (pour ἐψευσ-) V 107.

*Verbe εἶμι*: avec κᾶν et ὄταν et deux fois avec ἴνα, le Papyrus emploie ἦν à la place de ἦ. Il faut certainement voir un subjonctif dans cette forme ἦν (euphonique ou influencée par le ν de κᾶν et ὄταν). Au pluriel, P écrit régulièrement κᾶν ᾤσιν II 220. Pour rester conforme à l'orthographe moderne, la forme ἦ a été rétablie dans notre édition: I 198, 299, 377; II 141 deux fois, 276; (avec ἴνα, I 230; V 208). — Avec ἦτις πότε ᾤν III 157 et avec ἴνα I 174, III 9, on trouve la forme normale ἦ.

#### PARTICULES.

Emploi fréquent d'ἀότιχα γούν *ainsi par exemple*, ἀμέλει γούν *certes, évidemment*;

— δέ prend un peu tous les sens d'un liaison faible, y compris celui de *car* (I 191; II 244, etc.);

— ὃή est rare;

— ἦ revient fréquemment dans l'interrogation oratoire avec la négation: ἦ οὐ (en IV 12, il faut certainement rétablir <οὐχ> avant οὔτοι).

#### L'ARTICLE.

Économie d'articles: quand deux mots de même genre et de même nombre sont coordonnés, l'article, la plupart du temps, n'est pas répété après le second: τοῦ οἴκου καὶ νεοῦ II 310; — μέχρι τῆς συντελείας ... καὶ φανερώσεως II 357; — τοῦ Σεδράχ καὶ Δαμασκοῦ καὶ Ἡμάθ III 77...

#### ACCORD.

Beaucoup d'exemples d'attributs émancipés, qui, dans ce cas, restent au nominatif (consulter l'apparat): Ἐκκλησίας οὔσης σῶμα Χριστοῦ II 55; καλουμένους οἶκος τοῦ Ἰούδα III 33; κατοικισθείσης ...μήτηρ III 107; III 161; IV 93, 213; V 95, etc. Cf. l'étrange I 280.

#### CONDITIONNELLES.

1° On trouve un éventuel probable avec εἰ et l'optatif futur: σπρητισθείη ...εἰ καλέσει, *puissent ces choses être expliquées... si (Dieu) nous appelle (à le faire)* IV 144.

Ailleurs, avec le futur dans la principale, on trouve simplement εἰ et l'optatif présent, II 304, 348, 355; III 63. L'absence de ἐάν avec le futur dans la principale confirme le sens *éventuel* de cette tournure.

Par contre, εἰ et l'optatif présent, avec l'indicatif présent ou aoriste dans la principale, a le sens de: *si (ce dont je doute)*, I 199; II 193; III 298. Comparer avec la tournure ἐάν et le subjonctif, I 48-49; II 355, 361; IV 67.

2° Ἐάν (ᾶν très rare, II 356) a simplement le sens de *quand*. Il est régulièrement suivi du subjonctif, I 343, 389; II 142, 355, 361. — En I 48, ἐάν ...λαμβάνοιτο est une tournure voisine de εἰ et l'optatif envisagé au 1°.

3° L'optatif dans les deux membres (sans ᾶν) indique le potentiel, II 193 (opt. futur dans la principale); IV 295.

4° L'indicatif imparfait ou aoriste dans les deux membres (sans ᾶν) indique l'irréel, I 9, 143; II 357 (apparat); IV 66. Exception, III 94. — En III 162, on a dans la principale le participe sans ᾶν; en III 84, le participe avec ᾶν.

## RELATIVES ET ANTÉCÉDENTS.

Ellipse du relatif, ellipse de l'antécédent, passage de l'antécédent dans la relative, attraction du relatif au cas de son antécédent ou de l'antécédent au cas du relatif, substitution de l'article au relatif, relatif servant d'antécédent à un autre relatif, tout cela est phénomène courant dans l'usage des relatives. Ajoutons l'emploi extrêmement fréquent du relatif de liaison.

Quelques exemples :

— ellipse du relatif : ἐν ἀποβάλλῃ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν ἐνεδύσατο ὕφασμα I 214 ;

— ellipse de l'antécédent : κατέβη πρὸς οὓς ἀπεστάλη καὶ ὧν ἱερεύς ἐστιν I 242 ;

— attraction du relatif au cas de la fonction de son antécédent sous-entendu : εἶποι δ' ἔν... τὰ αὐτὰ οἷς ἔγραψεν ὁ Παῦλος I 317 ;

— attraction du relatif au cas de l'antécédent : καθ' ὧν ἔσχον ὑποχειρίων I 59 ; ἐν οἷς δεῖ τόποις I 104 ;

— attraction de l'antécédent au cas du relatif : ὁ δὲ λίθος ὃν ἔτεκεν υἱὸν ὑπάρχει I 309 ;

— substitution de l'article au relatif : ὧν εὐπάρεδρος τὸν θεραπεύειν ἱερατικῶς εἶλατο I 235 ;

— relatif servant d'antécédent : ἐν τῷ παρέχειν ᾧ ὑπὲρ ὧν προσεύχεται II 234.

## ANACOLUTHES.

Une période trop longue, coupée d'incises, se perd, II 76-77, 280, 317, 361 ; III 220, etc. Ou bien un génitif absolu prend le relai de participes à d'autres cas, I 234, 259 ; II 332, etc. Ailleurs l'attribut est au nominatif dans une construction au génitif absolu, ce qui montre

bien l'indépendance prise par l'attribut. De toute façon, les anacoluthes sont nombreuses et, quelle que soit leur cause, il ne peut être question d'en débarrasser le texte.

\*  
\* \*

## Conclusion.

Les remarques qui viennent d'être faites ne plaident pas en faveur de la fermeté de la langue. Les anacoluthes témoignent d'embarras qui ont été trop facilement surmontés au détriment de la correction. De fréquentes répétitions de mots viennent aussi charger le texte d'une insistance monotone. Tout cela, joint à la pauvreté des transitions (interrogation oratoire pour passer d'un sujet au suivant, formule *περὶ οὗ λέγεται* pour introduire une citation, optatif de souhait pour terminer un développement), tout cela donne l'impression d'un style assez pauvre, où les figures sont employées presque mécaniquement, mais aussi où viennent, par le même automatisme, des tournures toutes proches de la langue parlée de l'époque. Il y a trop de passages où la pensée perd sa vigueur dans les rebondissements paresseux — oraux — des consécutives et des génitifs absolus. « Imperitus sermone », il faut bien le redire après S. Jérôme. Le traducteur en est souvent fort embarrassé. Car s'il veut être fidèle et ne pas recourir à des artifices qui maquilleraient son modèle, il lui faut conserver le ton, l'allure, la monotonie, la pauvreté... qui l'exposent, lui aussi, au jugement désagréable de S. Jérôme !

S'il n'a pas de vigueur, ce style sait avoir parfois une certaine aisance. A côté de phrases longues et embarrassées, des périodes aisées (I 108-109, 127, 156, 181...) montrent une cohésion entre la langue et la pensée qui fait regretter de ne pas la trouver au même degré dans tout l'ouvrage.

L'Alexandrin qui s'exprimait dans ce style prenait la suite parmi les nombreux commentateurs qui avaient illustré sa grande cité. Il n'était pas génial, pas plus que beaucoup d'entre eux, — c'était un commentateur ! Si sa pensée, qui s'exerçait à travers les opérations d'une découverte pleine de méandres, n'a eu pour s'exprimer qu'un pauvre langage, du moins n'y a-t-elle pas perdu son air de simplicité et a-t-elle reflété, tout au long du commentaire, la sérénité de ceux qui possèdent tranquillement leurs biens.

## Sigles et conventions.

*Dans l'apparat.* — L'apparat critique vise surtout à indiquer les corrections, le plus souvent erronées, que les lecteurs antiques ont apportées au texte unique du Papyrus. Nous n'avons pas relevé, sauf quelques exceptions significatives, leurs corrections d'iotacisme, d'orthographe ou de lapsus sans importance.

✱ L'apparat est positif : le lemme d'abord (s'il est le texte de P, aucune indication de provenance, laquelle est marquée, au contraire, s'il est le résultat d'une correction) et, à droite des deux-points, la ou les corrections rejetées. L'apparat répète les mots en entier, quelque réduit que soit l'élément sur lequel porte la correction manuelle.

Les points de suspension sont employés quand deux ou plusieurs mots séparés dans le texte sont affectés de la même altération ou de la même correction.

Le tiret indique qu'il faut prendre en considération l'ensemble de la phrase qui s'étend entre les deux mots que le tiret sépare.

P	le copiste
P <sup>ao</sup>	état du texte avant correction
P <sup>c</sup>	état du texte après correction de la main de P
P <sup>1</sup>	main de P <sup>1</sup> ; voir <i>Intr.</i> p. 147 et 175.
P <sup>n</sup>	main indéterminée ; P <sup>n1</sup> , P <sup>n2</sup> , en ordre de succession
P <sup>g</sup>	main du glossateur, parfois distingué en P <sup>g1</sup> et P <sup>g2</sup> ; voir <i>Intr.</i> p. 150.
cancel.	cancelavit
exp.	expunxit
expunct.	expunctum, expuncto
gl.	glossa, glossavit
h. l.	hoc loco
incl.	inclusit
iter.	iteravit
mg.	in margine
s. v.	supra versum

*Dans le texte.* — L'usage que Didyme fait de l'Écriture sainte étant extrêmement libre, il n'a pas toujours été possible de distinguer dans les citations ce qui est littéral de ce qui est accommodation. Les guillemets enferment donc parfois des éléments qui ne sont pas strictement de l'Écriture.

Dans le texte, l'appel ...\* renvoie à la péricope du prophète Zacharie qui est pour lors en situation dans le commentaire. Le renvoi ne figure donc pas à l'apparat scripturaire.

Les crochets carrés [ ], dans le texte et la traduction, indiquent les lacunes et, partant, les restitutions.

Les crochets obliques < > indiquent les additions de l'éditeur (dans le texte, à partir d'un mot entier).

Dans les lacunes du texte grec, chaque point [ . . . . ] représente une lettre.

Les lettres pointées (α) représentent des lettres mutilées ou très effacées dans le Papyrus, dont la lecture peut être remise en question.

## TEXTE ET TRADUCTION

## Εἰς τὸν [Ζ]αχαρίαν

1. Ὁ προκειμένος εἰς σαρή[ν]ειαν Ζαχαρίας, τῶν Δώδεκα Προφητῶν ἐνδέκατος [ὕ]πά[ρ]χων, ὄμμα διανοίας πεφωτισμένον ἔχων, θεοποιηθεὶς [.]χ[.] ὑπὸ λόγου τοῦ πρὸς αὐτὸν γεγενημένου, ὀπτασίας μεγάλας εἶδεν καὶ προφητικὸν λόγον πολυτρόπως καὶ πολυειδῶς ἀπήγγειλεν, ἅπερ νοῆσαι προθυμούμενοι ἀπαρξώμεθα τῆς εἰς αὐτὸν σαφηνείας, παρακκλέσαντες « δεθῆναι λόγον ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος<sup>a</sup> », συντρεχόντων καὶ ὑμῶν τῆ προσευχῇ, θαρροῦντες οὐ[τω] τεύξεσθαι τοῦ σπουδαζομένου.

\*  
\* \*

10 2. ZACH. I, 1 : Ἐν τῷ ὀγδ[ό]φ μηνὶ ἔτους δευτέρου ἐπὶ Δαρείου ἐγένετο λόγος Κυρίου πρὸς Ζ[αχ]αρίαν τὸν τοῦ Βαραχίου υἱὸν Ἀδδώ τὸν προφήτην λέγων.

3. Δευτέρου ἐνιαυτοῦ ὄντος τῆς βασιλείας Δαρείου τοῦ Περσῶν βασιλέως, ἐν τῷ ὀγδῶ μηνὶ τοῦ δευτέρου ἔτους τῆς 15 ἀρχῆς τοῦ κρ[α]τῶντος, πρὸς τὸν προφήτην Ζαχαρίαν ὁ τοῦ

1 a. Éphés. 6, 19

1 5 λόγον : λόγον ὃν P<sup>c</sup> (vel P<sup>n</sup>) || 6 ἀπήγγειλεν : ἀπηγγείλας P<sup>ac</sup> || προθυμούμενοι : προθυμουμένου P<sup>ac</sup> || 9 θαρροῦντες : θαρροῦμεν γὰρ P<sup>n</sup>

1. La formule reste proche de ses origines hébraïques. Telle quelle, elle rend mieux compte du respect littéral que Didyme accordait

## SUR ZACHARIE

## LIVRE I

Prologue. 1. Zacharie, que nous allons expliquer, est le onzième des Douze Prophètes ; il a le regard de l'esprit tout illuminé. Divinisé par la parole qui lui fut adressée, il eut de grandes visions et annonça la parole prophétique de maintes façons et de bien des manières. Animés du désir de les comprendre, entreprenons l'explication de cet auteur, après avoir imploré, non sans le concours de vos prières, que « la parole nous soit donnée à l'ouverture de la bouche<sup>a</sup> »<sup>1</sup>; ainsi avons-nous confiance de pouvoir atteindre le but de nos efforts.

\*  
\* \*

2. ZACH. I, 1 : *Le huitième mois de la deuxième année de Darius, la parole du Seigneur fut adressée au prophète Zacharie, fils de Barachie, fils d'Addo, en ces termes.*

3. La deuxième année du règne de Darius, roi des Perses, le huitième mois de la deuxième année de pouvoir du souverain, la parole du Seigneur fut adressée au

à toute parole de l'Écriture. Cette citation revient cinq fois au cours de l'*In Zachariam*.

[1] Κυρίου λόγος γέγονεν, διαγορεύων ὡς ἔργῃ μεγάλη ἐπ[ί] τοὺς πατέρας τῶν ἐλεγχομέ[ν]ων γέγονεν, ἀγαναχτοῦν[τες] Θεοῦ κατὰ τῶν ἐγκαλοῦμ[έν]ων.

4. Καλεῖται[ι] δὲ [πρ]ὸς ὃν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ γέγονεν Ζαχα-  
20 ρ[ίας] Ἐ[ξ]ρη[ν]ων φωνῆ, [Ἐ]λλήνων δὲ μνήμη Θεοῦ ἐμνην[εύ]ε-  
μεν[ος]. Πῶς γὰρ οὐ μνήμη Θεοῦ τυγχάνει ὁ μὴ ἀλ[. . . . .]α  
τοῦ Θεοῦ ἐ[. . . . .]οις ἔχων; T[ῆ] δ' αὐτῆς κατ[. . . . .]ο-  
τητ[ος]; καὶ ὁ Β[α]ραχίας ἐστ[ί]ν καὶ αὐτ[. . . . .]ο-  
ἐπώνυ[μος] ὡς πατὴρ τοῦ Ζαχαρίου . . . τογ[. . .] . . . Ἄδδω. |

2  
(1, 2) 5. Ἦλθεν εἰς ἡμᾶς παράδοσις τότε μνημονεύεσθαι τοὺς  
τοκέας τῶν προφητῶν ὅταν καὶ αὐτοὶ θεραπεύται τοῦ Θεοῦ τυγ-  
χάνωσιν. Δείκνυται δὲ μάλιστα ὡς ὁ προκείμενος προφήτης καὶ  
οἱ τοῦτου πατέρες ἐκ τοῦ ἱερατικοῦ γένους ὄντες καὶ ἐκ τοῦ κατὰ  
5 Λουκᾶν Ἐὐαγγελίου· ὁ γὰρ πατὴρ τοῦ βαπτιστοῦ Ἰωάννου  
Ζαχαρίας<sup>a</sup> καὶ Βαραχίας<sup>b</sup> ὁ τοῦτου γονεὺς προσγορεύοντο. Ὡς  
ἐπίπαν γὰρ οἱ ὑστεροὶ ἐμόφυλοι τῶν προλαβόντων, μάλιστα ὅταν  
ἄγιοι ᾖσιν, τὰς κλήσεις ἔχουσιν.

6. Μνημαὶ δὲ γίνονται ἐν ταῖς προγραφαῖς τῶν προφητειῶν  
10 τῶν προγόνων τῶν εἰς τὸ προφητεῖν κληθέντων ὑπὸ Θεοῦ καὶ  
χρόνου τῆς προφητείας αὐτῶν. Ἔστιν δὲ ὅτε καὶ πατρίδος ὑπὲρ  
ασφαλείας, ἕπως μὴ ἀπατῆ γένηται ἐξ ὁμωνυμίας ἢ ψευδωνυ-  
μίας.

7. Γίνεται λόγος Θεοῦ πρὸς τινὰ ὅταν μετάσχη αὐτοῦ, ὡς  
15 γίνεται ἀρετῇ καὶ ἐπιστήμῃ ἐν σπουδαίῳ ἀνδρὶ καὶ ἐπιστήμονι.  
Τί δὲ ὑπηρεῖ καὶ διαγορεύει ὁ Θεοῦ λόγος τῷ κατὰ προφητικὸν  
λόγον πεποιμένῳ, ἐκ τῶν ἐξῆς ἔσται σαφές.

2 a. Cf. Lc 1, 5 || b. Cf. Matth. 23, 35

1 24 ὦν : ὡς ut vid. Pn || πατήρ : πατήρ ὦν Pn

1. Cf. JÉRÔME, *In Zach.*, PL 25, 1420 A : « Zacharia interpreta-  
tur memoria Domini ; Barachia, benedictio Domini ; Addo, testi-  
monium ejus ».

prophète Zacharie, disant qu'une grande colère s'est élevée contre les pères de ceux qui reçoivent les remontrances, car Dieu s'irrite contre ceux qui sont repris.

**Le nom  
de Zacharie,  
sa race,  
ses parents.**

4. Celui à qui la parole de Dieu a été adressée s'appelle Zacharie selon le terme [hébreu], mais en grec son nom signifie « souvenir de Dieu »<sup>1</sup>. Comment ne serait-il pas en effet « souvenir de Dieu » celui qui n'a [dans son cœur que les choses de Dieu] ? Barachie aussi est de la même<sup>2</sup>. . . . . |

5. C'est une tradition venue jusqu'à nous de mentionner les parents des prophètes quand eux aussi sont des serviteurs de Dieu. Que le prophète qui nous occupe, ainsi que ses pères, soit de race sacerdotale, c'est ce qui ressort surtout aussi de l'Évangile de Luc : le père de Jean-Baptiste, en effet, a été appelé Zacharie<sup>a</sup> et le père de celui-ci Barachie<sup>b</sup>. Or en général, les descendants d'une même famille portent les noms de leurs prédécesseurs, surtout quand ce sont de saints personnages.

6. Dans les introductions des prophéties, on mentionne les ancêtres de ceux que Dieu a appelés à la prophétie et l'époque où ils prophétisent. Il y a des cas où l'on mentionne aussi leur patrie pour plus de sûreté, pour parer à la confusion qui pourrait naître des homonymes ou des pseudonymes<sup>3</sup>.

7. On ne peut recevoir la parole de Dieu qu'en y participant, tout comme on ne peut recevoir la vertu et la science qu'en devenant soi-même vertueux et instruit. Quant à ce que fait entendre et comprendre la parole de Dieu à celui qui est qualifié pour être prophète, la suite le montrera clairement.

2. Le bas de la page 1 est très abîmé. Voir la pl. I qui accompagne cette édition.

3. Cf. THÉODORE, *In Zach.* I, PG 81, 1876 C.  
Zacharie. I.

\*  
\*\*\*  
\*\*

[2] 8. ZACH. I, 3. 2 : \*Τάδε, φησίν, λέγει Κύριος παντοκράτωρ·  
² ὤργισθη Κύριος ἐπὶ τοὺς πατέρας ὑμῶν ὀργὴν μεγάλην.

20 9. Ὁργὴ μεγάλη γίνεται ἐπὶ τοὺς μεγάλα ἀμαρτάνοντας καὶ  
ἀσεβοῦντας· δι[δδ]ντος γὰρ τοῦ Θεοῦ κριτοῦ « ἐκάστῳ κατὰ τὰ  
ἔργα αὐτοῦ » καὶ κατὰ τὴν πράξιν τῷ παραβαίνοντι τοὺς θεοῦς  
νόμους, οὐχ ἡ αὐτὴ πᾶσιν ἀπειλεῖται κόλασις, ἀλλὰ σύμμετρος  
καὶ [ἀ]ναλογουσα τοῖς ἡμαρτημένοις. Πνεῖ δὲ πολλῆς ἀγαθότητος  
25 ἡ ἀπειλή· εἰ γὰρ ἀμυντικῶς ὁ Θεὸς ἐκόλαζεν τοὺς ὑποβεβλημέ-  
νους τῷ τοῦτο παθεῖν, οὐ προσηγγ[γ]ελλεν, ἀλλ' ἀμελλητὶ τὴν  
τιμωρίαν ἐπέγχευ.

3 10. Προστάττεται ὁ κάτοχος τοῦ θεοῦ λόγου εἰς με[τάνοιαν  
(I, 3) προτρέψασθαι τοὺς ἐαλωκότας, φάσκων· « Τάδε λέγει Κύριος  
παντοκράτωρ· ἐπιστρέφητε πρὸς με² », τὰς ἐντολάς μου φυλάσ-  
σοντες καὶ τὴν ἀλήθειάν μου ἐπιγιγνώσκοντες· οὕτω γὰρ εὐρήσετε  
5 με ἐπιστραφέντα πρὸς ὑμᾶς. Ἐγὼ μὲν γὰρ ἄτρεπτος καὶ ἀναλ-  
λοίωτος ὢν, αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ὑπάρχων, δοκῶ  
ἀποστρέφασθαι ὑμᾶς καὶ μακρύνεσθαι ὑμῶν ὅταν ὑμεῖς τοῦθ' ὑπο-  
μένητε. 11. Λέγει γοῦν πρὸς τοὺς ἐλεγχομένους ὡς πρὸς ἕνα  
πάντας· « Ὅτι σὺ ἐπίγνωσιν ἀπόσω καὶ ἐγὼ ἀπόσομαι σε τοῦ  
10 ἱερατεύειν μοι· ἐπελάθου νόμου Θεοῦ σου, καὶ ἐγὼ ἐπιλήσομαι

2 c. Rom. 2, 6

3 ἢ με om. Pac

1. Dans le papyrus, le lemme Zach. I, 3-2, ne se distingue pas du reste du texte. Tout au plus y a-t-il un léger blanc avant et après. Les guillemets manquent. La disposition graphique qui prévaudra — ou plutôt, semble-t-il, la manière dont Didyme s'acquittera du commentaire — n'est pas encore établie. Au n° 11, la citation d'Osée est encadrée aussi par deux légers blancs et le copiste (ou un

8. Cf. ZACH. I, 3 et 2 : *Voici, dit l'Écriture, ce que dit le Seigneur tout-puissant : Le Seigneur s'est irrité contre vos pères en une grande colère*¹.

Les colères de Dieu.  
Le repentir des hommes.

9. Ce sont les grands pécheurs et les grands impies qui attirent une grande colère : car Dieu est juge, « il rend à chacun selon ses œuvres » et mesure le châtement de celui qui transgresse les lois divines à ce qui a été commis ; il ne menace pas tout le monde du même châtement, mais il mesure et il proportionne le châtement à la faute. Au reste, il se dégage de la menace beaucoup de bonté : car si Dieu voulait se venger en châtiant ceux qui le méritent, il ne les avertirait pas, mais ferait fondre sur eux le châtement sans crier gare.

10. Le dépositaire de la parole divine enjoint | aux captifs de se repentir, en ces termes : « Ainsi parle le Seigneur tout-puissant : Revenez à moi », gardez mes commandements et reconnaissez ma vérité : ainsi vous trouverez que je reviens vers vous. Car moi, qui suis immuable et invariable, parce que toujours égal et semblable à moi-même, je parais me détourner et m'éloigner de vous quand vous en supportez l'effet. 11. Il dit donc à ceux qu'il reprend, s'adressant à un seul pour tous : « Puisque tu as repoussé la connaissance, moi aussi je te repousserai jusqu'à te priver de mon sacerdoce ; puisque tu as négligé la loi de ton Dieu, moi aussi je négligerai réviseur), empressé, l'a mise en évidence par des guillemets doubles dans la marge. Un travail d'effacement a donné ensuite à ces signes l'apparence de guillemets simples.

[3]

τέκνων σου<sup>a</sup>. » Καὶ ἐπὶ αἰσθητῶν δὲ τινῶν φαίνεται τὸ τοιοῦτον τῆς γὰρ γῆς ἐπὶ τῆς ἑαυτῆς ἑδρας ἀκινήτου μὲν οὖσης, οἱ ἔξαναχωροῦντες αὐτῆς διὰ πλοίων, αὐτοὶ μακρυνόμενοι αὐτῆς αἰσθησὶν λαμβάνουσιν ὡς μακρυνομένης.

15 12. Τὸ μέγεθος τῆς ἀγαθότητος παριστάς ὁ ταῦτα λέγων λέγει οἷα παντοκράτωρ αὐτὰ ποιήσειν· οἰκτίρμονος γὰρ καὶ σφόδρα ἀγαθότητα ἔχοντας τὸ εἰς ἐπιστροφήν καὶ συνεγγισμὸν καλεῖν τοὺς μακρύνοντας ἑαυτοὺς ἀπὸ Θεοῦ καὶ τῆς ἀρετῆς, ἵνα σχῶσιν αἰώνιον σωτηρίαν ἐγγίσαντες αὐτῷ καὶ σχόντες ἐγγὺς αὐτόν, 20 κατὰ τὸ γεγραμμένον· « Ἐγγίσατε τῷ Κυρίῳ καὶ ἐγγίει ὑμῖν<sup>b</sup>. »

13. Σχέσει δὲ καὶ διαθέσει, ἀλλ' οὐ τόπω γίνονται αἱ λεγόμεν[α]! ἔξαναχωρήσεις καὶ ἐγγύτητες.

14. Ἐπιστρέφοντες πρὸς ἐμέ, κἀγὼ πρὸς ὑμᾶς. Οὐ γίνεσθε 25 καθὼς οἱ γεννήσαντες ὑμᾶς κατὰ κακίαν, οἷς προφηταὶ ἐνεκάλεσαν ἔμπροσθεν τοῦ ἐνεστῶτος χρόνου, ἵνα μὴ τὰ αὐτὰ ἐκείνοις πάθητε. Τί δὲ ἐνεκάλεσαν αὐτοῖς, ἢ ἐπιστραφῆναι ἀπὸ φαύλων ἐπιτηδεύματων καὶ πονηρῶν ὁδῶν; Μὴ ἀκούσαντες δὲ μὴδὲ προσχόντες, 4 ἀπώλοντο | ἅμα τοῖς ἀπατήσασιν ψευδοπροφήταις, ὡς μὴκέτ' (1, 4) εἶναι μὴδὲ τοὺς φένακας μὴδὲ τοὺς συναρπαγέντας τῇ γοητείᾳ αὐτῶν<sup>2</sup>. Ἐπεὶ οὖν οὔτε οἱ προφηταὶ οὐθ' οἱ ἀπατηθέντες εἰσίν, ὑμεῖς οἷς τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον προσέρω τὰς θείας ὁδοὺς βαδίσετε 5 καὶ μὴ τὰς πονηρὰς μεταδιώκοντες. 15. Θεῖα γὰρ καὶ ἐπωφελῆ ἐπιτηδεύματα ἀπαγγέλλεται [ὅ]μι[ν] ἐν τῷ ἡμετέρῳ Πνεύματι — τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ Ἅγιον — ὑπὸ τῶν ἐχόντων αὐτὸ δούλων μου τῶν προφητῶν· οὗτοι γὰρ τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ἔχοντες καὶ

3 a. Os. 4, 6 || b. Jac. 4, 8

4 4 ὑμεῖς nos : οὔτε ὑμεῖς P

1. Si Didyme était complètement aveugle, il n'avait pu faire cette expérience. Il connaissait la chose sans doute par des exemples d'école.

2. Faux prophètes et imposteurs : cf. JÉRÔME, *In Zach.* 1421 C.

tes enfants<sup>a</sup>. » Dans certains phénomènes sensibles, il se passe quelque chose de semblable : la terre, en effet, ne peut pas bouger de place; pourtant ceux qui s'en écartent en bateau ont l'impression que c'est elle qui s'éloigne, alors que c'est eux-mêmes qui prennent de la distance<sup>1</sup>.

12. Celui qui, par ces paroles, montre la grandeur de sa bonté, dit que, dans sa toute-puissance, il les exécutera : il y a, en effet, de la miséricorde et beaucoup de bonté dans l'appel à revenir et à se rapprocher, adressé à ceux qui se sont éloignés de Dieu et de la vertu, pour qu'ils aient un salut éternel en s'approchant de lui et en le laissant approcher d'eux, selon qu'il est écrit : « Approchez-vous du Seigneur et il s'approchera de vous<sup>2</sup>. »

13. Ces séparations et ces rapprochements dont nous parlons ne sont pas à comprendre dans l'espace, mais dans l'attitude et les dispositions de l'âme.

14. Si vous revenez à moi, je reviendrai aussi vers vous ; ne soyez pas comme vos pères dans le mal à qui les prophètes adressèrent leurs appels dans le temps passé, si vous ne voulez pas subir le même sort. Et à quoi les appelaient-ils ? A se détourner de leurs méchantes habitudes et de leurs voies mauvaises. Mais faute de les avoir écoutés et de leur avoir prêté attention, ils périrent | en même temps que les faux prophètes qui les avaient trompés, de sorte que disparurent à la fois les imposteurs<sup>2</sup> et ceux qui s'étaient laissé prendre à leur supercherie<sup>a</sup>. Puis donc que ni les prophètes ni leurs dupes n'existent plus, vous, de votre côté, à qui j'apporte la parole de Dieu, évitez la voie du mal et marchez dans les voies de Dieu.

15. Car c'est une conduite divine et salutaire qui, dans mon esprit, c'est-à-dire le Saint-Esprit, [vous] est proposée par mes serviteurs les prophètes qui possèdent cet esprit : ceux-ci, en effet, possèdent l'Esprit de vérité

[4] ὅπ' αὐτοῦ εἰς τὸ λέγειν παρεσκευασμένοι, ὠφελοῦσιν τοὺς προσ-  
 10 ἔχοντας αὐτοῖς, ὧν πείρων ἔσχον οἱ ἐγκαλούμενοι πατέρες ὑμῶν.  
 ἐπειδὴ οὐκ ἤκουσαν οὐδὲ προσέσχον αὐτοῖς, δι' αὐτῶν τῶν ἔργων  
 ἀπεκρίθησαν· καθὼς παρατέτακται Κύριος τοῦ ποιῆσαι, οὕτως  
 γενήσεται αὐτοῖς<sup>2</sup>, καίτοι τοῦ Θεοῦ διεγείραντος εἰς μετάνοιαν,  
 ἵνα μὴ πάθωσιν τὰ ἀπειληθέντα.

\*  
\* \*

15 16. ZACH. I, 7 : Τετράδι καὶ εἰκάδι ἐν τῷ δωδεκάτῳ μηνί,  
 — οὗτός ἐστιν ὁ μῆν Σαβὰτ — ἐν τῷ δευτέρῳ ἔτει ἐπὶ Δα-  
 ρείου, ἐγένετο λόγος Κυρίου πρὸς Ζαχαρίαν τὸν τοῦ Βαραχίου  
 υἱὸν Ἀδδᾶ τὸν προφήτην λέγων.

17. Πάντα τὰ ὑπὸ Θεοῦ γιγνόμενα καὶ δωρούμενα τάξιν καὶ  
 20 ἁρμονίαν τὴν κατὰ ἀναλογίαν ἔχει « ποιῶντος μεγάλα καὶ ἀνεξ-  
 ιχνίαστα<sup>a</sup> », « κανόνι καὶ ἀριθμῷ πάντα διατάττοντος<sup>b</sup> ».  
 Ἀμέλει γοῦν καὶ ὁ προκείμενος τοῦ προφήτου λόγος κατ' ἐπι-  
 στημονικὴν θεωρίαν γινόμενος ἐρατὸς μᾶλλον ἢ ἀκουστ[ῆ]ς  
 ὑπάρχει, εἶεν κατὰ ἀριθμὸν πολὺ τὸ βέβαιον ἔχοντα τέτακται  
 25 ἐν τετράδι καὶ εἰκάδι τοῦ δωδεκάτου μηνὸς καθ' Ἐβρ[αί]ους.  
 18. Ἔστιν ὁ κδ' ἀριθμὸς δυνάμει λς'. τοῦτον γὰρ ἀπαρτίζει  
 τὰ μέρη τοῦ κδ' οὕτως· ἥμισυ ιδ', τρίτον η', τέταρτ[ο]ν ς',  
 ἕκτον δ', ὄγδοον γ', δωδέκατον β', εἰκοστοτέταρτον [α']. Ὁ  
 30 νόσ ἐστιν· ἐξάκι γὰρ ἕξ. Οὐδὲν δὲ οὕτω βέβαιον τῶν σχημάτων

4 a. Job 5, 9 || b. Sag. 11, 20

4 10 ἐγκαλούμενοι : κατηγο[ρούμενοι] mg. P<sup>n</sup>

1. Douzième mois : leçon propre à Didyme. Les LXX portent :  
 onzième. Cf. Intr., p. 46, note 4.

2. Pour la « spéculation savante », cf. Intr., p. 74 et 112. — La  
 parole qui se voit, cf. PHILON, De migr. Abr. 47 s., SC 47, p. 36 ;  
 infra I 318.

qui les a disposés à la parole et ils agissent pour le bien  
 de ceux qui les écoutent. Vos pères en ont fait l'expé-  
 rience dans les reproches qu'ils reçurent ; comme ils ne  
 les écoutèrent pas et ne leur prêtèrent pas attention,  
 c'est par leurs œuvres elles-mêmes qu'ils répondirent  
 que le Seigneur les traitât comme il avait résolu d'agir<sup>2</sup>.  
 Et pourtant Dieu les incitait à la pénitence pour qu'ils  
 ne subissent pas l'effet de ses menaces.

\*  
\* \*

16. ZACH. I, 7 : *Le vingt-quatrième jour du douzième<sup>1</sup>  
 mois, qui est le mois de Chabat, de la deuxième année de  
 Darius, la parole de Dieu fut adressée au prophète Za-  
 charie, fils de Barachie, fils d'Addo, en ces termes.*

Les nombres 24 et 12 ; leurs qualités. 17. Toutes les œuvres et tous les  
 dons de Dieu comportent un ordre et  
 une harmonie conformes aux propor-  
 tions mathématiques, car « quand il  
 fait des choses grandes et insondables<sup>a</sup> », « il dispose tout  
 selon la règle et le nombre<sup>b</sup> ». Assurément aussi la pa-  
 role prophétique que nous commentons en ce moment  
 et qui relève d'une spéculation savante<sup>2</sup> se voit plutôt  
 qu'elle ne s'entend, aussi a-t-elle été placée, selon un  
 nombre extrêmement fort, au vingt-quatrième jour du  
 douzième mois hébreu. 18. Le nombre 24 est en puis-  
 sance 36 ; en effet c'est ce dernier nombre que produit  
 la somme des parties aliquotes de 24, soit : la moitié 12,  
 le tiers 8, le quart 6, le sixième 4, le huitième 3, le  
 douzième 2, le vingt-quatrième [1]. Le nombre issu de 24  
 par addition de ses parties aliquotes est un carré : six  
 fois six. Or, parmi les figures, il n'en est pas de plus

5 (1,5) ἔστιν ὡς τὸ τ[ε]τράγωνον. 19. Ἐχει δ' ἐξαίρετον ὁ προκείμενος ὅτι ἐκχ[ρ]στη πλευρὰ αὐτοῦ κατὰ τέλειον ἀριθμὸν, τὸν ἕξ, συνέστηκεν. Ὡσαύτως τῷ κδ', καὶ ὁ ιδ' συντεθείς ἐκ τῶν μερῶν ἑαυτοῦ τετράγωνον ἀπογεννᾷ ἡμισυ ἕξ, γ' δ', δ' γ', ε' β', ιβ' α', ὁμοῦ τὰ μέρη ταῦτα συντεθέντα τὸν δεκάξ ἀποπληροῖ, ὄντα 5 καὶ αὐτὸν τετράγωνον τετράκι τέσσαρα. Ἐχει δὲ οὗτος κατὰ τὰς ἰδίας πλευρὰς ἐξαίρετον ἢ γὰρ τετράς δυνάμει δεκάς ἐστίν οὕτως α' β' γ' δ'.

\*  
\*\*

20. ZACH. I, 8 : Ἐώρακα τὴν νύκτα καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἐπιβεηκῶς ἐφ' ἵππον πυρρόν, καὶ οὗτος εἰστήκει ἀνά μέσον τῶν 10 δύο ὄρεων τῶν κατασκίων, καὶ ὀπίσω αὐτοῦ ἵπποι πυρροὶ καὶ φαροὶ καὶ ποικίλοι καὶ λευκοί.

21. Τοῦ λόγου Κυρίου γεναμένου πρὸς Ζαχαρίαν νυκτός, ὠφθη αὐτῷ ἀνὴρ ἐπιβεηκῶς ἵππον πυρρόν, ἐστὼς ἀνά μέσον τῶν δύο ὄρεων τῶν κατασκίων.

15 Ἔστιν δὲ ὁ ἀνὴρ ὁ ἐπιβεηκῶς τὸν πυρρόν ἵππον ὁ ἐνανθρωπήσας Σωτήρ. Ἴππος δὲ πυρρός ὁ περιχρεῖται ἐστίν σῶμα πυρρὸν γὰρ ἐστίν κατὰ φύσιν ἢ ἀνθρωπίνη σὰρξ, διὰ τὸ ἐπιπολάζειν αὐτῇ αἷμα.

5 7 α' β' : ἐν δύο mg. Pn

1. MÉTHODE D'OLYMPRE, *Banquet* VIII, 11, PG 18, 156 B, a, pour expliquer le nombre 6, des formules qui rappellent ce passage. — On trouvera des spéculations de ce genre chez Didyme dans *In Psalm.*, PG 39, 1309 C, 1341 A (sur le nombre 36), 1396 B. — Didyme et l'arithmologie, cf. *Introd.*, p. 112.

2. Le nombre parfait est défini par Didyme, *In Ps.* 27, 1, 1309 C : « celui qui est composé de ses propres parties sans être au delà ou en deçà de leur total, τέλειον δὲ ἀριθμὸν φασὶν τὸν ἐκ τῶν μερῶν ἑαυτοῦ συντεθήμενον, ὥστε μὴ ὑπερβάλλειν μήδε ἑλλείπειν. » — Sur la valeur allégorique des nombres, cf. R. DEVRÈSSE, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, Rome, 1959, p. 11-16 (*Studi e testi*, 201).

forte que le carré <sup>1</sup>. 19. Et le carré dont nous parlons a ceci de remarquable | que chacun de ses côtés a une dimension qui est un nombre parfait, 6<sup>2</sup>. Comme le nombre 24, le nombre 12, quand on additionne ses parties aliquotes, produit un carré :  $\frac{12}{2} = 6$ ,  $\frac{12}{3} = 4$ ,  $\frac{12}{4} = 3$ ,  $\frac{12}{6} = 2$ ,  $\frac{12}{12} = 1$  ; additionnées ensemble, ces parties aliquotes donnent le nombre 16 qui, lui-même, est un carré : quatre fois quatre. Et ce carré a quelque chose de remarquable quant à ses côtés, car la tétrade est en puissance la décade, de la manière suivante :  $1 + 2^3 + 3 + 4$ .

\*  
\*\*

20. ZACH. I, 8 : J'eus une vision pendant la nuit, et voici un homme monté sur un cheval roux et il se tenait au milieu des deux montagnes ombragées, et, derrière lui, il y avait des chevaux roux, gris, tachetés et blancs.

21. La parole du Seigneur vint à Le cavalier Zacharie pendant la nuit et un homme au cheval roux. lui apparut, monté sur un cheval roux et se tenant au milieu des deux montagnes ombragées.

L'homme qui monte le cheval roux, c'est le Sauveur fait homme. Le cheval roux, c'est le corps dont il est revêtu, car la chair humaine est naturellement rouge à cause du sang qui y circule <sup>4</sup>.

3. Un réviseur a jugé bon d'écrire en toutes lettres, en marge, les deux premiers des chiffres dont l'addition forme la décade. Son intention n'apparaît pas.

4. Cf. THÉOD. DE MOPS., *In Zach.* I, PG 66, 501 C : erreur, démente et impiété de ceux qui disent que le prophète voit le Fils de Dieu.

[5] Πού δὲ εἶδεν ἐστῶτα τὸν ἄνδρα καὶ ἀνὰ μέσον τίνων καὶ πότε

20 ὁ θεολογηπτούμενος ἐπιστατέον.

22. Εἶδεν τοιγαροῦν αὐτὸν « ἀνὰ μέσον τῶν ὀρέων τῶν κατασκιῶν ». Τυγχάνουσι δὲ ταῦτα αἱ δύο διαθήκαι, καρποφόρα καὶ [αἱ] χατάσκια ὄντα διὰ πυκνότητα νεημάτων καὶ τὸ ἀμφιλαφές τῶν περὶ τῆς θεολογίας καὶ ἐνανθρωπήσεως λέξεων. Καὶ ἐπεὶ 25 ἀσάφειαν ἔχει πολλὴν ἕκαστον τῶν ἐν ταῖς δύο διαθήκαις μετ' αἰνιγμοῦ καὶ βαθύτητος ἀπηγγελμένων, ἐν νυκτὶ εἶδεν τὴν ἐπίβασιν τοῦ ἀνδρὸς πρὸς τὸν ἵππον, παραπλησίως τῷ λεχθέντι περὶ αὐτοῦ· « Ἔθετο σκ[ό]τος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ<sup>a</sup> »· καὶ ἐν τούτῳ γὰρ τῷ ῥητῷ τὸ ἐξ ἀσφαείας ἀποκρυφὸν σημαίνεται, ὡ[σ]περ καὶ ἐν τῷ· « Ἀξυσσος | ὡς ἱμάτιον περιδύλαιον αὐτοῦ<sup>a</sup>. »

6 (I, 6) 23. Πρὸς τῷ ἰδεῖν τὸν ἡρμηνευμένον ἄνδρα ἐπιβεβηκότα τῷ πυρρῷ ἵππῳ, καὶ τοὺς ὀπίσω αὐτοῦ ἔρχομένους ἵππους πάνυ θεολογικῶς τεθέεται. Ὅπισω δ' αὐτοῦ ἔρχονται οἱ ἐπόμενοι 5 αὐτῷ· καὶ Μωϋσῆς γοῦν, ὁ μέγας ἱεροφάντης, οὐπω τέως τὸ πρόσωπον αὐτοῦ γνωστῶς ἰδεῖν δυνάμενος, τέθειται ἰδεῖν τὰ ὀπίσω αὐτοῦ<sup>b</sup>, τοῦτ' ἔστιν τὰ μετ' αὐτόν, οὐχ ἕτερα ὄντα τῆς δημιουργίας τοῦ Θεοῦ. Ἀμέλει γοῦν δειχθέντων αὐτῷ τῶν μετὰ τὸν Θεόν, ἃ ὀπίσω αὐτοῦ καλεῖται, Κοσμοποιῶν ἀνέγραψεν, 10 ἀρχομένην ἀπὸ τοῦ· « Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν<sup>c</sup>. »

24. Διάφορος δὲ χροιά τῶν ὀπίσω τοῦ φανέντος ἵππων ἀναγέγραπται, ἐπεὶπερ οἱ μὲν αὐτῶν ἄνθρωποι, οἱ δὲ θεῖα « πνεύματα τυγχάνουσιν, εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας 15 κληρονομεῖν σωτηρίαν<sup>d</sup> ». Ὅσοι γὰρ τὰ ἀνθρώπινα τοῦ ἐπιδημή-

5 a. Ps. 17, 12 || 6 a. Ps. 103, 6 || b. Cf. Ex. 33, 23 || c. Gen. 1, 1 || d. Hébr. 1, 14

5 21 τοιγαροῦν : τοιγὰρ Ραc || 26 ἀπηγγελμένων nos : ἀπηγγεμένον Ρ || 6 15 ἐπιδημήσαντος Ρc : ἐνανθρωπήσαντος Ραc

1. Les deux citations et l'idée de l'obscurité dans l'Écriture sont reprises par JÉRÔME, *In Zach.* 1424 B, C.

Mais où le prophète inspiré vit-il que se tenait l'homme ? Au milieu de quoi ? Quand ? Arrêtons-nous-y.

22. Eh bien ! il le vit « au milieu des montagnes ombragées ». Ces montagnes, ce sont les deux Testaments, et si elles sont fertiles et ombragées, c'est à cause de la richesse des pensées et du foisonnement des textes de l'Écriture sur la nature de Dieu et sur l'Incarnation. Et comme il y a beaucoup d'obscurité en chacun des oracles qui est annoncé en énigme et avec profondeur dans les deux Testaments, c'est dans la nuit que le prophète vit cet homme monter sur le cheval, selon qu'il est écrit de lui : « Il s'est entouré de ténèbres pour se cacher<sup>a</sup> », car ce texte indique bien que ce qui est difficile à comprendre est caché aux regards, de même que cet autre<sup>1</sup> : « L'abîme | est comme un manteau qui 6 l'enveloppe<sup>a</sup>. »

Les chevaux qui suivent.

23. En plus de la vision de l'homme monté sur un cheval roux, dont nous venons d'éclaircir le sens, le prophète a eu le spectacle, plein d'enseignement théologique, des chevaux qui venaient derrière lui. Ils viennent derrière lui, c'est-à-dire qu'ils le suivent. Ainsi Moïse, le grand Révélateur, alors qu'il ne pouvait pas encore voir à découvert la face de Dieu, avait été autorisé à voir ce qui est derrière Dieu<sup>b</sup>, c'est-à-dire ce qui est après lui et qui n'est pas autre chose que la création de Dieu. C'est assurément après avoir vu ce qui est après Dieu, et que l'Écriture appelle ce qui est derrière lui, que Moïse écrivit le récit de la création qui débute ainsi : « Au commencement Dieu fit le ciel et la terre<sup>c</sup>. »

24. L'Écriture donne aux chevaux qui sont derrière l'apparition des couleurs différentes, car les uns représentent des hommes, les autres des « esprits divins proposés au service de ceux qui doivent avoir part au salut<sup>d</sup> ». Ceux qui nous ont transmis les faits et gestes humains

[6] σαντος και γεναμένου σαρκός Λόγου παραδεδώκασι, πυρροί  
 εἰσι, μάλιστα ὅτι καὶ αὐτός, οὗ ὀπίσω ὑπάρχουσι, « ἐρύθημα  
 ἱματίων ἐκ Βοσῶρ<sup>c</sup> » φέρει, ὡς λεχθῆναι πρὸς αὐτὸν πρὸς τῶν  
 θεασαμένων· « Διὰ τί τὰ ἱμάτια σου ἐρυθρά<sup>f</sup>; » ἱμάτια αὐτοῦ  
 20 λέγοντες ἦν περίκειται σάρκα καὶ τὸ παρεσπαρμένον αὐτῇ αἷμα.  
 Ἐντελέστερον σεσαφηνίσται ταῦτα ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν Ἰσαίου  
 τοῦ προφήτου.

25. Μετὰ τοὺς πυρροὺς ἵππους ὀπίσω τοῦ ὑμνουμένου, ποικί-  
 λοι καὶ φαροὶ καὶ λευκοὶ ὄφθησαν ἵπποι. Καὶ τάχα μὲν ποικίλοι  
 25 καὶ φαροὶ τυγχάνουσιν οἱ πολυτρόπως ἄγοντες τὴν διδασκαλίαν  
 περὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ νοητῶν, ἅπερ « ὀρατὰ καὶ ἀόρατα<sup>b</sup> » εἶναι  
 φασὶν οἱ θεοὶ λόγοι, λευκῶν ὑπαρχόντων ἵππων τῶν τὰ θεολογικὰ  
 χωρὶς | πάσης ὕλης ἀπαγγελλόντων.

7  
 (L, 7) 26. Ῥητέον κατὰ διάνοιαν ἄλλην ποικίλους καὶ φαροὺς εἶναι  
 τοὺς ἀρμαζομένους ἐν τῷ διδάσκειν πρὸς τὴν ποικίλην ἕξιν τῶν παι-  
 δευομένων. Ἡ οὐ ποικίλος ἵππος ἦν Πικύλος, ὀπαδός ὢν τοῦ ἐν  
 5 αὐτῷ λαλοῦντος Χριστοῦ, ὅτε τοῖς Ἰουδαίοις Ἰουδαίος ἐγένετο  
 ἵνα κερδήσῃ τούτους, καὶ τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, ἵνα ἀποστήσῃ  
 αὐτοὺς τῆς τῶν ἀνόμων προαιρήσεως, καὶ τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς  
 ὑπὸ νόμον, ἵνα καὶ αὐτοὺς κερδάνῃ, πείθων ὑπερβαίνειν « τὸν  
 τῆς σκιᾶς νόμον<sup>a</sup> »; Μετὰ τὸ ταῦτα γοῦν εἰπεῖν λέγει· « Τοῖς  
 10 πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντας σώσω<sup>b</sup> ».

6 e. Is. 63, 1 || f. Is. 63, 2 || g. Col. 1, 16 || 7 a. I Cor. 9, 20 ||  
 b. I Cor. 9, 22

7 9 τὸ ταῦτα γοῦν εἰπεῖν : τα et εἰπεῖν exp. Pn || 10 πάντα : τὰ πάντα  
 Pac

1. Nous gardons ἐπιδημήσαντος plutôt qu'ἐνανθρωπήσαντος, mal-  
 gré le rapprochement, qui peut sembler voulu, d'ἀνθρώπινα et d'ἐν-  
 ἀνθρωπήσαντος, parce que la correction est de P<sup>o</sup> et que celui-ci ne  
 se corrige que par fidélité à son modèle.

2. Cf. JÉRÔME, 1424 B. — Sur le commentaire d'Isaïe par Didyme  
 cf. *Intr.*, p. 122.

3. On retrouvera souvent dans la suite ce souci de bien distinguer  
 le transcendant de ce qui ne l'est pas. L'humano-divin de l'Incar-  
 nation aura sa place entre les deux. Cf. I 140-142, 224, 285, 338 ;  
 III 177, etc.

du Verbe qui est venu ici-bas<sup>1</sup> et qui s'est fait chair  
 sont roux, principalement parce que celui derrière lequel  
 ils sont portés « un vêtement écarlate venant de Bosra<sup>c</sup> »,  
 ce qui fait dire à ceux qui l'ont vu : « Pourquoi tes  
 vêtements sont-ils écarlates ? » entendant par vêtements  
 la chair dont il s'est revêtu et le sang qui y circule. Mais  
 cela a été plus complètement expliqué dans le commen-  
 taire sur le prophète Isaïe<sup>2</sup>.

25. Après les chevaux roux qui  
 sont derrière Celui qui est célébré,  
 tachetés, la vision montre des chevaux tachetés,  
 gris et blancs. On peut dire que sont  
 tachetés et gris les hommes qui, de toute sorte de façons,  
 font porter leur enseignement sur les objets sensibles  
 et intelligibles que les textes sacrés appellent « le monde  
 visible et invisible<sup>c</sup> », tandis que les chevaux blancs  
 sont ceux qui annoncent les mystères divins | abso-  
 lument immatériels<sup>3</sup>.

26. On peut aussi dire, d'après une autre interprétation,  
 que sont tachetés et gris ceux qui s'adaptent dans leur  
 enseignement à la nature variée de leur auditoire. N'était-il  
 pas un cheval tacheté, Paul, qui suivait le Christ qui  
 parlait en lui, quand il se faisait Juif avec les Juifs pour  
 les gagner au Christ, quand il se disait affranchi de la  
 Loi avec ceux qui vivaient en dehors de la Loi pour les  
 détourner des mœurs des Gentils et quand il appa-  
 raissait soumis à la Loi avec ceux qui vivaient sous la  
 Loi pour les gagner eux aussi au Christ en leur faisant  
 comprendre qu'il fallait dépasser « la loi de l'ombre<sup>c</sup> ».  
 Après quoi<sup>4</sup>, embrassant toutes les catégories, il dit :  
 « Je me suis fait tout à tous afin de les sauver tous<sup>b</sup>. »

4. Μετὰ τὸ ταῦτα γοῦν εἰπεῖν : le tour est détestable, mais  
 conforme au langage négligé de l'*In Zachariam*. En puriste, P<sup>n</sup> a  
 voulu revenir à μετὰ ταῦτα : il a exponctué étourdiment, à la place

[7] 27. Οὐ μόνον δὲ οἱ μετὰ τὴν ἐπιδημίαν ἀλλὰ καὶ οἱ πρὸ αὐτῆς εἶχον τὸ ποικίλον τοῦτο, μετέχοντες « τῆς πολυποικίλου σοφίας τοῦ Θεοῦ<sup>c</sup> », ἀφ' ὧν ἀρκεῖ δύο μνημονεῦσαι, ἵνα μὴ μακρὸς ὁ λόγος γένηται, δυνατοῦ ὄντος καὶ ἐπὶ τοὺς ἄλλους τῆ νότησει μετα-  
15 δῆναι.

28. Ἡσαίας ὁ θείας δράσεις θεόθεν λαβὼν πάνθ' ὁμοῦ τὰ εἶδη τῶν ὠφελούντων λόγων εἶχεν. Ἡμὲν γὰρ προφήτης καὶ ὄρων τὰ ἐσόμενα ὀφθαλμῶ προφητικῶ, ἔφασκεν· « Ἴδου ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει, καὶ τέξεται υἱόν<sup>d</sup>. » Ἡδὲ νομοθέτης προσέταττεν  
20 καὶ ἀπηγόρευεν φάσκων· « Παύσασθε ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν, μάθετε καλὸν ποιεῖν<sup>e</sup>. » Ἀλλὰ καὶ ἱστορίας ἀνέγραφεν περὶ τοῦ Σενναχηρείμ βασιλέως τῶν Ἀσσυρίων καὶ Ἐζεχίου τοῦ κρατοῦντος τῶν Ἑβραίων. Πρὸς τούτοις καὶ ὠδός, ὅπου μὲν λέγων· « Ἄτισω δὴ τῷ ἡγαπημένῳ ἄσμα τοῦ ἀγαπητοῦ τῷ ἀμπε-  
25 λῶνι μου<sup>f</sup> », ὅπου δέ· « Τῆ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἄσσονται τὸ ἄσμα τοῦτο καινόν· Ἴδου πόλις ὄχυρά, καὶ σωτήριον ἡμῶν<sup>g</sup>. »

29. Ὡσαύτως ὁ Δαυὶδ ὡς μελωδὸς ἔφασκεν· « Ὁ Θεός, ὠδὴν καινὴν ἄνωμέν σοι<sup>h</sup> »· ὡς νομοθέτης· « Ἐκκλινον ἀπὸ κακοῦ καὶ ποιήσον ἀγαθόν<sup>i</sup> »· ὡς προθεσπιζὼν τὰ μέλλοντα  
30 ἐδόξα· « Ὁφθῆσεται ὁ Θεὸς τῶν θεῶν ἐν Σιών<sup>j</sup>. » Οὐ παρήκεν  
8 δὲ οὐδέ | τὸ ἱστορικὸν διήγημα, πολλὰ τῶν αἰσθητῶς γεναμένων  
(I. 8) ὑπὲρ τῶν Ἰσραηλιτῶν καὶ κατὰ τῶν Αἰγυπτίων καὶ τοῦ Φαραῶ διεξεληλυθὼς ἐν πλείοσιν ψαλμοῖς.

30. Τί δὲ οἱ ἐπίσω τοῦ ἀνδρὸς τοῦ ἐπιβεβηκότος ἐπὶ ἵππον  
5 πυρρὸν οἱ πνευματικοὶ ἵπποι εἰργάσαντο, ἐν ταῖς ἐξῆς λέξεσιν τοῦ ἐκκειμένου προφήτου [u] ἴδωμεν.

7 c. Ephés. 3, 10 || d. Is. 7, 14 || e. Is. 1, 16-17 || f. Is. 5, 4 ||  
g. Is. 26, 1 || h. Ps. 143, 9 || i. Ps. 33, 15 || j. Ps. 83, 8.

7 19 ἔξει : ἔξεται Pac || 8 5 ἐν : ἀπαγγέλλεται ἐν Pac

de τό, la finale τα de ταῦτα ; εἰπεῖν est correctement exponctué. Mais, ce faisant, P<sup>a</sup> détruit un tour qui remonte à Didyme lui-même. Cf. In Ps. 1349 D : μετὰ γὰρ τό εἰπεῖν. — En citant I Cor. 9, 22 avec πάντας σώσω, Didyme s'écarte de la recension d'Hésychius (πάντως τινὰς σώσω) et rejoint le codex Bezae et les versions latines. On peut se demander aussi s'il ne faudrait pas garder sous la plume de Didyme γέγονα τὰ πάντα.

27. Mais les personnages venus après l'Incarnation ne sont pas les seuls à avoir cette couleur tachetée ; ceux qui sont venus avant l'ont aussi, puisqu'ils participent à « la sagesse infiniment diverse de Dieu<sup>c</sup> ». Il suffira de faire mention de deux d'entre eux, pour ne pas trop allonger le commentaire et parce qu'on peut se reporter aussi aux autres par la pensée.

28. Isaïe, qui reçut de Dieu de divines visions, avait toutes les manières à la fois de s'exprimer utilement. Prophète et voyant l'avenir de son regard prophétique, il disait : « Voici que la Vierge concevra dans son sein et qu'elle enfantera un fils<sup>d</sup>. » Législateur, il édictait ordres et défenses en ces termes : « Cessez de faire le mal, apprenez à faire le bien<sup>e</sup>. » Historien aussi, il racontait ce qui concerne Sennachérib, roi des Assyriens, et Ézéchiass, roi des Hébreux. En outre, il fut également poète, par exemple, dans ce passage : « Je chanterai pour mon bien-aimé le chant de mon bien-aimé à ma vigne<sup>f</sup> », ou dans cet autre : « En ce jour-là ils chanteront ce cantique nouveau : Voici la ville forte et notre salut<sup>g</sup>. »

29. David, semblablement, disait en poète lyrique : « O Dieu, nous te chanterons un cantique nouveau<sup>h</sup> », en législateur : « Détourne-toi du mal et fais le bien<sup>i</sup> » ; en prophète de l'avenir, il s'écriait : « Le Dieu des dieux apparaîtra à Sion<sup>j</sup>. » Il ne laissa pas non plus de côté l'histoire, puisqu'il a rappelé tout au long dans plusieurs psaumes<sup>1</sup> nombre d'événements historiques survenus en faveur des Israélites et au détriment des Égyptiens et de Pharaon.

30. Quant à ce que firent ceux qui étaient derrière le cavalier monté sur un cheval roux, et qui sont des chevaux spirituels, nous allons le voir dans les textes suivants du prophète que nous commentons<sup>2</sup>.

1. Cf. p. ex. Ps. 67, 77, 104, 105, 113.

2. Si l'on pouvait prouver que le Papyrus porte un point en haut après προφήτου, il faudrait garder ἀπαγγέλλεται malgré l'exponctuation. Mais il y a une froissure et une tache à cet endroit du Papyrus.

\*  
\*\*

[8] 31. ZACH. I, 9 : Καὶ εἶπα· Τί οὗτοι, Κύριε; καὶ εἶπεν πρὸς με ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί· Ἐγὼ δεῖξω σοι τί ἐστὶν ταῦτα.

32. Φησὶν αὐτὸς ὁ προφήτης τῷ ἀγγέλῳ τῷ ἐν αὐτῷ λα-  
10 λῶντι· « Τί οὗτοι, Κύριε; » Ἄγγελος δὲ ὁ ἐν αὐτῷ λαλῶν  
ἦτο ὁ ἐφεστὼς τῇ προφητείᾳ ἄγγελός ἐστιν, ἢ κατὰ ἄλλην ἐπί-  
νοιαν αὐτὸς ὁ Σωτὴρ, περὶ οὗ ὁ προφήτης φησὶν· « Καλεῖται τὸ  
ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος<sup>a</sup>. » Λαλεῖ δὲ ἐν τῷ  
ἀκροατῇ ὁ διδάσκαλος ὅτε μετέχεται ὑπ' αὐτοῦ ἢ κατὰ διάθεσιν  
15 ἐστὶν ἐν αὐτῷ. 33. Μαρτύριον τοῦ προτέρου τό· « Ζῆ δὲ ἐν ἐμοί  
Χριστός<sup>b</sup> », καὶ ἔτι· « Τοῦ ἐν ἐμοί λαλοῦντος Χριστοῦ<sup>c</sup>. » Ταύτη  
τῇ νόησει καὶ ὁ ὑμνωδὸς ἔφη· « Ἀκούσομαι τί λαλήσει ἐν ἐμοί  
Κύριος ὁ Θεός<sup>d</sup> », καὶ ὁ Ἀμβροσίμ· « Ἀποσκοπέσω τοῦ ἰδεῖν  
τί λαλήσει Κύριος ἐν ἐμοί<sup>e</sup>. » Τοῦ δ' ὑστέρου· « Ἱερεῖς, λαλή-  
20 σατε εἰς τὴν καρδίαν Ἱερουσαλήμ<sup>f</sup> », οὐ παντὸς διδασκάλου εἰς  
τὴν καρδίαν λαλοῦντος τῶν ἀκρωμένων, ἀλλὰ τοῦ διατιθέντος  
τὴν διάνοιαν τῶν μνησθόντων κατὰ νόησιν καὶ ποιότητα τῶν  
μνημάτων. 34. Εἰσὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο μόνον ποιοῦντες, βομβοῦντες  
τὴν ἀκοήν, οὐκ ὠφελοῦντες τὴν διάνοιαν τῶν παιδευομένων· καὶ  
25 ὁ μὲν ἐν τινὶ λαλῶν καὶ λαλεῖ αὐτῷ, οὐ παντὸς τοῦ κρούοντος  
τὴν ἀκοήν ἐν τῇ καρδίᾳ λαλοῦντος.

8 a. Is. 9, 5 || b. Gal. 2, 20 || c. II Cor. 13, 3 || d. Ps. 84, 9  
|| e. Hab. 2, 1 || f. Is. 40, 2

8 10 ἐν αὐτῷ mg. P<sup>n</sup> : ἐπ' αὐτῷ P (fortasse ἐν αὐτῷ Pac) || 15 ἐστὶν  
add. mg. P<sup>n</sup> || 23 βομβοῦντες : περιβομβοῦντες P<sup>n</sup>

1. Ὁ ἐν αὐτῷ λαλῶν reprend l'expression de l'Écriture et nous la préférons, avec P<sup>n</sup>, à ἐπ' αὐτῷ, qui ne serait qu'une mauvaise paraphrase de la tournure et qui, au surplus, s'explique facilement par la confusion π/ν née du double jambage des deux lettres en minuscule.

\*  
\*\*

31. ZACH. I, 9 : *Et je dis : quels sont ceux-ci, Seigneur ?*  
*Et l'ange qui parlait en moi me dit : C'est moi qui vais te*  
*montrer ce que c'est.*

32. Le prophète lui-même adresse la  
La parole qui touche le cœur. parole à l'ange qui parle en lui<sup>1</sup> :  
« Quels sont ceux-ci, Seigneur ? » L'ange  
qui parle en lui, c'est ou bien l'ange préposé à la pro-  
phétie, ou bien, suivant une autre explication, le Sau-  
veur lui-même<sup>2</sup>, dont le prophète dit : « Il sera appelé  
l'Ange du Grand Conseil<sup>a</sup>. » Or le maître parle dans son  
disciple, lorsqu'il se trouve en lui par participation ou  
lorsqu'il est en lui par les dispositions du cœur. 33. A  
l'appui du premier sens, on a : « C'est le Christ qui vit  
en moi<sup>b</sup> », et encore : « Du Christ qui parle en moi<sup>c</sup>. »  
Dans le même sens, le Chantre inspiré dit lui aussi :  
« J'écouterai ce que dira en moi le Seigneur Dieu<sup>d</sup> »,  
et Habacuc : « Je vais me poster pour voir ce que dira  
en moi le Seigneur<sup>e</sup>. » A l'appui du second sens, on a :  
« Prêtres, parlez au cœur de Jérusalem<sup>f</sup>. » Car ce n'est  
pas n'importe quel maître qui parle au cœur de ses  
auditeurs, mais celui qui met dans l'esprit de ses dis-  
ciples les dispositions conformes au sens et à la qualité  
de ses enseignements. 34. Car il y en a qui se bornent à  
bourdonner aux oreilles sans profit pour l'esprit des dis-  
ciples. Mais celui qui parle en quelqu'un lui parle vrai-  
ment, tandis que ceux qui ébranlent le tympan ne parlent  
pas toujours dans le cœur.

2. « Il est stupide et insensé que le Fils puisse être dit et ange et  
seigneur. » THEOD. DE MOPS., *In Zach. I, PG 66, 505 C.*  
Zacharie. I.

\*  
\*\*

[8] 35. ZACH. I, 10 : Καὶ ἀπεκρίθη ὁ ἀνὴρ ὁ ἐφεστηκὼς ἀνά μέσον τῶν ὄρέων καὶ εἶπεν πρὸς με· Οὗτοί εἰσιν οὗς ἐξαπέσταλκεν Κύριος τοῦ περιδεῦσαι τὴν γῆν.

30 36. Ζητήσκειν ἂν τις τί δῆπουθεν, ἑωρακότος τοῦ προφήτου  
 τοὺς ἐρχομένους ἵππους πυρρούς, ποικίλους, ψαρούς, λευκοὺς, |  
 9 ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν αὐτῷ ὑπισχνεῖται δεῖξιν αὐτῷ τὰ ὀφθέντα.  
 (1, 9) Μήποτ' οὖν, ἐπεὶ ἐστὶν περὶ τῶν αὐτῶν διττὴ θεῖα, εἰσαγωγικω-  
 τέρα καὶ ὑπεραναβεθηκυῖα, τῷ ἐγνωκότι τὴν εἰσαγωγικὴν δεῖξιν,  
 τὴν τελειοτέραν ὑπισχνεῖται ὁ θεῖος παιδευτής, τοῦ τὴν ἀποκά-  
 5 λυψιν ἐσχηκότος τέλειον ἔρωτα δεξαμένου.

37. Ὁ ἀνὴρ ὁ ἐστὼς ἀνά μέσον τῶν εἰρημένων ὄρέων δύο ἀπεκρίνατο· « Οὗτοί εἰσιν οὗς ἐξαπέστειλεν Κύριος περιδεῦσαι τὴν γῆν<sup>2</sup>. »

38. Κατὰ δευτέραν θεωρίαν κατάσκια ὄρη δύο ὁ ἀπὸ Ἑβραίων  
 10 καὶ ἔθνῶν λαὸς τυγχάνουσιν, ὧν ἐν μέσῳ ἐστὼς ὁ ἤδη ἡρμηνευ-  
 μένος ἀνὴρ μυσταγωγεῖ τὸν προφήτην τίνες εἰσὶν οἱ ἀπεσταλμένοι  
 περιδεῦσαι τὴν γῆν. Διδάσκαλοι δὲ εἰσὶν ἄριστοι ἐξ ἀνθρώπων  
 καὶ ἀγγέλων ὡς ἑναγγος εἴρηται. 39. Οὐ μᾶτην δὲ πρόσκειται  
 τὸ ἀπεστάλθαι αὐτοὺς τοῦ περιδεῦσαι τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ Κυρίου,  
 15 οὐ πάντων τῶν διδάσκων ἐπαγγελμένων ἢ περιδεούντων ὑπὸ  
 Κυρίου ἀποσταλέντων. « Περιδεύων γοῦν τὴν γῆν<sup>2</sup> » ὁ διάβολος,

9 a. Cf. Job 1, 7

9 2 θεῖα : <θε>ωρία mg. Pn || 15 ἢ Pc : καὶ Pac || 16 τὴν : τὸν Pac

1. Θεῖα : P<sup>n</sup> suggère en marge de lire θεωρία. Mais θεῖα s'impose par la correspondance de sens avec δεῖξιν et à cause de l'accent qu'il porte (pourquoi ?) comme en I 248 et 345. P<sup>n</sup> est sensibilisé au vocabulaire monastique où θεωρία joue un grand rôle.

2. Ἐξετάσασθαι : P<sup>n</sup> a corrigé en ἐξετήσασθαι, en biffant simplement l'x qu'il a surmonté d'un η, d'après le verbe ἐξαίτω qu'il avait

\*  
\*\*

35. ZACH. I, 10 : Et l'homme qui se tenait au milieu des montagnes répondit et me dit : Ce sont ceux que le Seigneur a envoyés pour parcourir la terre.

« Voir ». 36. Étant donné que le prophète a déjà vu venir les chevaux roux, tachetés, gris et blancs, on pourrait sans doute se demander pourquoi | l'ange qui parle en lui promet de lui montrer ce qui a été vu. Ne pourrait-on pas dire que, comme il y a deux manières de voir<sup>1</sup> les mêmes choses, l'une plus élémentaire et l'autre transcendante, le divin précepteur promet à celui qui a connu l'aspect élémentaire, de lui montrer l'aspect plus parfait ; car celui qui a eu la révélation a reçu un amour parfait.

**La mission  
de parcourir  
la terre.**

37. L'homme qui se tenait au milieu des deux montagnes susdites répondit : « Ce sont ceux que le Seigneur a envoyés parcourir la terre<sup>2</sup>. »

38. Selon une deuxième manière de voir, les deux montagnes ombragées représentent le peuple hébreu et le peuple des Gentils. Entre elles se tient l'homme dont nous avons déjà donné l'explication : il révèle au prophète quels sont ceux qui ont reçu mission de parcourir la terre. Ce sont, comme nous venons de le dire, des maîtres excellents, hommes ou anges. 39. Mais non sans raison l'Écriture ajoute que c'est le Seigneur qui les a envoyés parcourir la terre, car tous ceux qui font profession d'enseigner ou qui parcourent la terre ne sont pas envoyés par le Seigneur. Quand le diable parcourt la terre<sup>2</sup>, comme il le dit lui-même, pour éprouver<sup>2</sup>

[9] ὡς αὐτὸς ἔφη, ἐπὶ τῷ ἐξετάσασθαι τὸν Ἰῶβ καὶ τοὺς ἄλλους Θεοῦ ἀθλητάς, ἰδίᾳ καλίστῃ προαιρέσει τοῦτο ποιεῖ, ἀλλ' οὐκ ἐγγχειρισθεὶς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ.

20 40. Τί δέ φασιν οἱ ἀποσταλέντες τεθεάσθαι ἐν τῷ περιωδεῦσαι, ἢ ὅτι πᾶσα ἡ γῆ κατοικεῖται καὶ ἡσυχάζει, ὡς ἡ ἐξῆς παρίστησιν λέξις οὕτως ἔχουσα.

\*  
\*  
\*

41. ZACH. I, 11 : Καὶ ἀπεκρίθησαν τῷ ἀγγέλῳ Κυρίου τῷ ἐφεστῶτι ἀνά μέσον τῶν ὄρεων, καὶ εἶπαν· Περιωδεύκαμεν  
25 πᾶσαν τὴν γῆν καὶ ἰδοὺ πᾶσα ἡ γῆ κατοικεῖται καὶ ἡσυχάζει.

42. Ἐπει μὴ πᾶς ἄγγελος τοῦ Κυρίου ἐστίν, οὐκέτ' αὐτοῦ τυγχανόντων τῶν ἀπολιπόντων τὸ οὐράνιον οἰκητήριον<sup>b</sup>, εἰκότως τῷ ἀγγέλῳ Κυρίου ἀποκρίνονται οἱ περιωδεύοντες ὡς πᾶσα ἡ γῆ κατοικεῖται καὶ ἡσυχάζει. Ὅτι δὲ οἱ ἀποστάται, καὶ ἀπλῶς ἄγγελοι καλῶνται, ἀλλ' οὐ τοῦ Κυρίου χρηματίζουσι, ἔτι σαφῶς ἐκ τῶν γραφῶν δηλοῦται, ὅπου μὲν· « Ὁ Θεὸς ἀγγέλων ἀμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο<sup>c</sup> », οὐ γὰρ εἶπεν αὐτοῦ· ὅπου δὲ ὑπὸ τοῦ  
30 ἐν Χριστῷ λαλοῦντος· Ἀποστόλου εἶρηται· « Ἀγγέλους κρινόμεν<sup>a</sup>. »

10  
(I, 10)

43. Τί βούλεται τὸ κατοικεῖσθαι πᾶσαν τὴν γῆν καὶ ἡσυχάζειν  
5 θεωρητέον. Τῆς λογικῆς ψυχῆς αὐτοκινήτου καὶ ἀεικινήτου

9 b. Cf. Jude 6 || c. II Pierre 2, 4 || 10 a. I Cor. 6, 3

9 17 ἐξετάσασθαι : ἐξετήσασθαι P<sup>n</sup> || 24 περιωδεύκαμεν : περιωδεύσαμεν P<sup>n</sup>

en tête. Nous avons là un exemple frappant des confusions qu'entraîne la graphie interchangeable αι/ε. Ἐφαίτεω, qu'on pourrait traduire au moyen : « revendiquer pour soi » et qui pourrait à la rigueur convenir au sens, n'est pas un verbe biblique. Ἐξετάζω, par contre, se rencontre plusieurs fois dans l'Écriture : cf. Ps. 10, 5 « Le Seigneur éprouve le juste, Κύριος ἐξετάζει τὸν δίκαιον ». Cf. II 136 : « Λεπτόν δὲ τοὺς οὕτω ἐξετάζοντας κτλ. »

Job et les autres athlètes du Christ, il le fait de son propre chef par goût de nuire et non pas à l'instigation de Dieu.

40. Mais que disent ceux qui ont été envoyés pour visiter la terre en la parcourant ? Ils disent que toute la terre est habitée et tranquille, comme le montre le verset suivant que voici.

\*  
\*  
\*

41. ZACH. I, 11 : *Et ils répondirent à l'ange du Seigneur qui se tenait entre les montagnes et ils dirent : Nous avons parcouru<sup>1</sup> toute la terre et voici que toute la terre est habitée et tranquille.*

Les anges. 42. Comme tous les anges ne sont pas des anges du Seigneur, puisque ceux qui ont abandonné la demeure céleste ne sont plus les siens<sup>b</sup>, l'Écriture note justement que c'est à l'ange du Seigneur que les explorateurs font la réponse que toute la terre est habitée et qu'elle est tranquille. Quant aux anges renégats, même s'ils sont appelés anges tout court, ils ne sont pourtant pas dits anges du Seigneur ; l'Écriture le marque clairement, dans ce passage d'abord : « Dieu n'a pas épargné les anges pécheurs<sup>c</sup> », où elle n'a pas | dit « ses » anges (les anges de Dieu), et dans cet autre où l'Apôtre qui parle dans le Christ dit : « Nous jugerons les anges<sup>a</sup>. »

10

La paix intérieure. 43. Il faut examiner ce que veut dire : « Toute la terre est habitée et tranquille. » L'âme raisonnable a en elle-même son principe d'activité et elle est sans cesse

1. Περιωδεύκαμεν est la leçon de l'*Alexandrinus*; -δεύσαμεν, celle des autres grands mss.

- [10] ὀπαρχούσης, ὅταν εὖ καὶ μακαρίως κίνηται, ἡρεμεῖ καὶ ἡσυχάζει ἀπὸ τῆς ἀτάκτου κλονήσεως, ταύτην δὲ τὴν εὐστάθειαν καρποῦται ἀπὸ θείας εὐλαθείας. 44. Γέγραπται γάρ· « Γῆ ἐφοβήθη καὶ ἡσύχασεν ἐν τῷ ἀναστῆναι ε[ί]ς κρίσιν τὸν Θεόν<sup>b</sup> », καὶ· « Ἠσυχάζει ἀπὸ παντὸς κακοῦ ὁ κατασκηγῶν ἐπ' ἐλπίδι<sup>c</sup> », κατὰ τὴν θεόπνευστον τῶν Παροιμιῶν γραφήν. Ταύτη τῇ νοήσει, πρὸς τὸν ἀλάστορα Κάιν κινήθητα ὡς οὐ δεῖ ὁ Θεός φησιν· « Ἠμαρτες, ἡσύχασον<sup>d</sup> », μόνον οὐχὶ λέγων· Ἀμαρτάνων ἀτάκτως κλόνῃ, ἀλλὰ τέλος ἐπίθετος τῇ ἀτάκτῳ ὄρμη· τότε γὰρ ἐπαινετῶς, ἡσυχάσεις « ἐκκλίνας ἀπὸ τοῦ κακοῦ καὶ τὸ ἀγαθὸν ποιήσας<sup>e</sup> ».
45. Τῷ οὕτως ἡσυχάζοντι ἔπεται τὸ κατ[ο]ικεῖν. Ὅτι δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει, ἡ εἰσαγομένη ἐν Παροιμίαις<sup>f</sup> πόρνη γυνή, ἥτις ποτέ ἐστιν αὐτή, « ἐν οἴκῳ οὐκ ἔχει ἡσυχάζοντας τοὺς πόδας », ἔξω αὐτοῦς βεβημένους ἔχουσα, τριοδίτις καὶ σοδὰς οὖσα, τῆς ἀστῆς καὶ εὐγενίδος ἐν οἴκῳ κατοικούσης, φυλακτούσης τὰ πρὸς τὸν νυμφίον γαμικὰ δίκαια, ἣ εὐθὺς ἔπεται τὸ τεκνογονεῖν. Εἴρηται γὰρ ἐν Ψαλμοῖς περὶ τοῦ νυμφίου τοῦ Θεοῦ Λόγου· « Ὅς κατοικεῖ ἐν οἴκῳ στεῖρὰν ποτε οὖσαν, ἵνα γένηται μήτηρ γνησίων τέκνων εὐφραينوμένη<sup>g</sup>. »

- 25 46. ZACH. I, 12 : Καὶ ἀπεκρίθη ὁ ἄγγελος Κυρίου καὶ εἶπεν· Κύριε παντοκράτωρ, ἕως τίνος οὐ μὴ ἐλεήσης τὴν Ἱερουσαλήμ καὶ τὰς πόλεις Ἰούδα, αἷς ὑπερείδες τοῦτο ἑβδομηκοστὸν ἔτος;

10 b. Ps. 75, 9 || c. Prov. 1, 33 || d. Gen. 4, 7 || e. Ps. 33, 15 || f. Cf. Prov. 7, 10-12 || g. Ps. 112, 9

10 19 τριοδίτις nos : τριοδίτης P

1. Cf. PHILON, *De sobr.*, 49.

2. Τοῦ Θεοῦ Λόγου : c'est bien le Verbe-Dieu, ὁ Θεός Λόγος, apposition, qui se distingue de la parole de Dieu, ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος, génitif déterminatif. Didyme est fidèle à l'appellation Θεός-Λόγος tout au long de l'*In Zach.* Nous avons ordinairement traduit : le Verbe de Dieu.

en activité ; quand elle agit dans l'ordre et pour le bien, elle demeure calme et tranquille sans folle agitation, et jouit de cette paix intérieure que donne la crainte de Dieu. 44. Il est écrit en effet : « La terre a été dans la crainte et elle s'est tenue tranquille quand Dieu s'est levé pour le jugement<sup>b</sup> », et : « Il repose en paix sans aucun mal celui qui demeure dans l'espérance<sup>c</sup> », suivant le texte inspiré des Proverbes. C'est dans le même sens que Dieu dit à Caïn, le maudit, qui s'agite d'une manière désordonnée : « Tu as péché, tiens-toi tranquille<sup>d</sup>. » C'est presque lui dire : En péchant, tu t'agites follement, mais mets fin à ta folle véhémence, car alors ta tranquillité sera louable<sup>e</sup> « si tu te détournes du mal et fais le bien<sup>e</sup> ».

45. Une telle tranquillité a pour conséquence « l'établissement ». C'est la raison pour laquelle la courtisane, quelle qu'elle soit, qui apparaît dans les Proverbes<sup>f</sup>, « n'a pas, dans sa maison, les pieds en repos », mais elle erre çà et là au-dehors, promenant sa lascivité à tous les carrefours. Au contraire, la femme bien élevée et de bonne naissance réside dans sa maison, observe envers son époux la fidélité du mariage et se voit bientôt entourée d'enfants. Car il est dit dans les Psaumes au sujet de l'Époux qui est le Verbe de Dieu<sup>g</sup> : « Il a fait habiter dans sa maison celle qui était stérile pour qu'elle devienne l'heureuse mère d'enfants légitimes<sup>g</sup>. »

46. ZACH. I, 12 : *Et l'ange du Seigneur répondit et dit : Seigneur tout-puissant, jusqu'à quand seras-tu sans pitié pour Jérusalem et les villes de Juda, que tu méprises depuis soixante-dix ans déjà ?*

[10] 47. Θεασάμενος προγνωστικῶς ὁ ἄγγελος Κυρίου παντοκρά-  
 30 τορος πᾶσαν τὴν γῆν κατοικοῦσαν καὶ ἡσυχάζουσαν, πάντων τῶν  
 ἔθνων πιστευσάντων τῷ ἐπιδημήσαντι Κυρίῳ, ἀξιοὶ τὸν παμ-  
 βασιλέα γνῶσιν παρασχεῖν ἕως τίνος καὶ πότε ἡ Ἱερουσαλήμ καὶ  
 αἱ ὑπὸ ταύτην πόλεις τῆς Ἰουδαίας ἐλεηθήσονται, ἐβδομηκοστοῦ  
 11 ἔτους ἤδη ἐνεστῶτος τῆς αἰχμαλωσίας δι' ἣν παρεωράσθαι ἐδό-  
 (I, 11) κουν.

48. Καὶ ἐπεὶ πολλάκις ἡ Ἱερουσαλήμ πολυτρόπως ἠρμήνευ-  
 5 τει, καθ' ἐκάστην ἑρμηνεῖαν λημφθεῖεν ἂν καὶ αἱ τῆς Ἰουδαίας  
 πόλεις. Ἐὰν οὖν ἡ Ἱερουσαλήμ ἡ τελεία καὶ πεφωτισμένη ψυχὴ  
 λαμβάνοιτο εἰρηνικῶς καὶ εὐσταθῶς πάντα θεωροῦσα — μετα-  
 λαμβάνεται γὰρ εἰς τὸ «ὄρασις εἰρήνης» — πόλεις τῆς Ἰου-  
 δαίας εἰσὶν αἱ ὑποδεέστεραι ψυχαὶ τῷ ἔτι προκόπτειν. 49. Ἐὰν  
 10 δὲ τὴν Ἐκκλησίαν σημαίνῃ τὸ ὄνομα τῆς Ἱερουσαλήμ, τὴν  
 «παρισταμένην τῷ Χριστῷ ἁγίαν οὖσαν<sup>a</sup>», πόλεις τῆς [Ἰου-  
 δαίας ἑρμηνευθεῖεν αἱ μὴ τηλικαῦται γινόμεναι ψυχ[αί]. Τὴν  
 τοιαύτην διαφορὰν φανεροὶ ὁ Ἀπόστολος ἐπισ[τέ]λλων Κοριν-  
 θίοις, εὐλογῶν «τὴν Ἐκκλησίαν σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις  
 15 τὸ ὄνομα Κυρίου<sup>b</sup>», ὡς τὴν μὲν Ἐκκλησίαν εἶναι Ἱερουσαλήμ  
 ἀλληγορικῶς, πόλεις δὲ τῆς Ἰουδαίας τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ  
 ὄνομα Κυρίου.

50. Κατ' ἀμφοτέρας τὰς ἑρμηνείας παροράται ποτε ἡ Ἱερου-  
 σαλήμ καὶ αἱ ὑποτελεῖς αὐτῇ πόλεις τὸ αὐτὸ τῇ μητροπόλει  
 20 πάσχουσιν, ἵνα ἐκ τῆς ὑπεροράσεως αἰσθησὶν λαβοῦσαι, διανα-  
 στήσωσιν ἑαυτάς, ὡ[ς μ.]ηκέτι πάσχειν τὰ τῆς αἰχμαλωσίας,  
 «ἐβδομηκοστοῦ ἔτ[ου]ς ἐνεστηκότος<sup>c</sup>». 51. Οὐ γὰρ ἔτι ἐπίπο-  
 νος ἐργασία ἔσται, σα[β]βατικῷ ἐνιαυτοῦ πληρωθέντος<sup>d</sup>· ὁ γὰρ

11 a. Éphés. 5, 27 || b. I Cor. 1, 2

11 1 ἐλεηθήσονται om. Ραc (λείπει τὸ ἐλεηθήσονται gl. mg. Ρn) ||  
 5 λημφθεῖεν : (λημ.)φθειή mg. Ρn

1. JÉRÔME reprend ici aussi l'étymologie de Jérusalem et de  
 Juda, 1425 B.

2. P a mis la ponctuation forte après αἰχμαλωσίας.

### Jérusalem et les villes de Judée

47. L'ange du Seigneur tout-  
 puissant a vu par avance toute la  
 terre habitée et tranquille, une fois  
 que tous les peuples auront cru à la venue du Seigneur.  
 Il demande maintenant au Roi Souverain de lui faire  
 connaître quand donc enfin Jérusalem et les villes | de  
 Judée qui en dépendent seront prises en pitié, puisqu'on  
 est en la soixante-dixième année de la captivité qui a fait  
 croire que Dieu les délaissait.

48. Comme souvent Jérusalem a été interprétée de  
 plusieurs manières, chacune de ces manières pourrait  
 donner lieu à une interprétation des villes de Judée. Et  
 par conséquent si l'on tient que Jérusalem est l'âme  
 arrivée à la perfection et toute illuminée, regardant  
 toute chose avec paix et sérénité — Jérusalem en effet  
 se traduit par «vision de paix», — les villes de Judée, dans  
 ce cas, sont les âmes plus faibles parce qu'elles pro-  
 gressent encore<sup>1</sup>. 49. Ou bien si c'est l'Église que signifie  
 ce nom de Jérusalem, «la toute sainte préparée pour le  
 Christ<sup>a</sup>», les villes de Judée, dans ce cas, représenteront  
 les âmes qui ne sont pas encore parvenues à ce degré  
 de sainteté. C'est une distinction du même genre que nous  
 révèle l'Apôtre en écrivant aux Corinthiens, quand il  
 bénit «l'Église ainsi que tous ceux qui invoquent le nom  
 du Seigneur<sup>b</sup>»; par là, il faut comprendre que l'Église  
 est allégoriquement représentée par Jérusalem, tandis  
 que les villes de Judée représentent ceux qui invoquent  
 le nom du Seigneur.

50. Dans les deux cas, Jérusalem est délaissée et les  
 villes qui en dépendent subissent le même sort que  
 la capitale, pour qu'elles prennent conscience de cet  
 abandon et que, par là, elles travaillent à se relever et  
 à ne plus subir les rigueurs de la captivité<sup>2</sup> une fois  
 «la soixante-dixième année arrivée<sup>c</sup>». 51. En effet il  
 n'y aura plus de travail pénible quand l'année sabbat-  
 tique s'accomplira; car le nombre soixante-dix, composé

[11] ἐβδομήκοντα ἀ[ριθ]μός, ἐκ δεκάδων ἐπτά συνεστηκώς, τελείαν  
 25 ἀνάπαυσιν ἐπιφέρει, παρέχοντος αὐτὴν τοῦ ἐληλυθότος « κηρῦ-  
 ξαι αἰχμαλώτοις ἄφρονι »<sup>c</sup>, ἀνατείλαντος ἐκ τοῦ Ἰούδα. Περὶ  
 γὰρ τοῦ Σωτῆρος ἀπαγγέλλεται τό· « Βασιλεύς [μο]υ Ἰούδα<sup>d</sup> », καὶ  
 πρὸς αὐτὸν ἐπ' εὐλογίαις λέγεται· « Ἰούδα, σ[ἐ α]ίνεσαισαν  
 12 οἱ ἀδελφοί σου, | αἱ χεῖρές σου ἐπὶ νώτου τῶν ἐχθρῶν σου, καὶ  
 (I, 12) προσκυνήσουσίν σοι πάντες οἱ υἱοὶ τοῦ πατρὸς σου<sup>a</sup>. » 52. Τοῦ-  
 των τῶν θεῶν λόγων ἀπαγγελλομένων ἥτις ἐστὶν διορατικὴ  
 ψυχὴ, Ἰερουσαλὴμ προσαγορευομένη, ἀλλὰ καὶ ἐξομολογούμε-  
 5 ναι, πόλεις τῆς Ἰουδαίας οὐσαι — Ἰούδας γὰρ « ἐξομολογούμε-  
 νος » ἠρμήνευται — μθέτωσαν ὑπὸ Ἰησοῦ « ὅτι πρᾶς ἐστὶν  
 καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, ἔν' εὐρωσὶν ἀνάπαυσιν<sup>b</sup> » ψυχαῖς καθα-  
 ραῖς προσήκουσαν, τοῦ ἐβδομηκοστοῦ ἔτους πληρωθέντος ἐκ τῆς  
 τοῦ ἡλίου τῆς δικαιο[σ]ύνης κυκλικῆς κινήσεως, περιπολοῦντος  
 10 τὰς καθαρὰς κ[αί] διαυγεῖς διανοίας.

\*  
\*  
\*

53. ZACH. I, 13 : Καὶ ἀπεκρίθη Κύριος παντοκρά[τ]ωρ  
 τῷ ἀγγέλῳ τῷ λαλοῦντι ἐν ἐμοὶ βήματα καλὰ καὶ λόγ[ο]υς πα-  
 ρακλητικούς.

54. Πρὸς τὸν εἰρηκότα ἄγγελον· « Ἔως τίνος οὐ μὴ ἐλεήσης  
 15 τὴν Ἰερουσαλὴμ καὶ τὰς πόλεις Ἰούδα<sup>z</sup>; » ἀπεκρίθη ὁ παντο-

11 c. Lc 4, 18. Is. 61, 1-2 || d. Ps. 59, 9; 107, 9 || 12 a. Gen. 49, 8 ||  
 b. Matth. 11, 29

1. L'année sabbatique, la paix, les sept décades... se trouvent  
 aussi chez Jérôme, 1425 B.

2. Les « Bénédiction », εὐλογία : c'était le titre du passage à  
 une époque où la Bible n'était divisée ni en chapitres, ni en versets.  
 Cf. II 37, 291.

3. Ὁ ἐξομολογούμενος, c'est « celui qui confesse » sa foi en Dieu.  
 Pour Didyme, cette « confession » est le propre des âmes qui pro-

de sept décades, apporte le repos parfait<sup>1</sup>, et celui  
 qui le donne est « Celui qui est venu annoncer la libé-  
 ration aux captifs<sup>c</sup> » après s'être levé de Juda. Car c'est  
 bien du Sauveur qu'il est proclamé : « Juda mon roi<sup>d</sup> »,  
 et c'est à lui qu'il est dit dans les Bénédiction<sup>2</sup> : « Juda,  
 que tes frères te louent, | tes mains pèseront sur la nuque  
 de tes ennemis et tous les fils de ton père se prosterneront  
 devant toi<sup>e</sup>. » 52. Ces paroles divines font connaître  
 quelle est l'âme parvenue à la lumière, désignée sous  
 le nom de Jérusalem, et quelles sont les âmes qui recon-  
 naissent (le Seigneur), désignées sous le nom de villes de  
 Judée — car Juda signifie « qui reconnaît »<sup>3</sup>. Que ces  
 âmes apprennent de Jésus qu'« il est doux et humble de  
 cœur, afin de trouver le repos<sup>b</sup> » qui convient aux âmes  
 pures, tandis que la soixante-dixième année s'accomplit  
 grâce au mouvement circulaire du Soleil de Justice qui  
 fait sa ronde à travers les cœurs purs et lumineux.

\*  
\*  
\*

53. ZACH. I, 13 : *Et le Seigneur tout-puissant répondit  
 à l'ange qui parlait en moi de bonnes paroles et des dis-  
 cours consolants.*

Pitié pour  
 Jérusalem.

54. A l'ange qui lui a dit : « Jusqu'à  
 quand seras-tu sans pitié pour Jérusalem  
 et pour les villes de Juda<sup>z</sup> ? »  
 le Seigneur tout-puissant répondit par de bonnes paroles

gressent encore, I 48; elle s'oppose à l'illumination, propre aux  
 âmes arrivées à la perfection, *id.* Aucune idée d'aveu des fautes  
 dans ce terme ou dans celui d'ἐξομολόγησις qui le double. — Pour la  
 traduction, nous avons préféré le mot de « reconnaissance » (de  
 Dieu), moins sujet à confusion que *confession*. Cf. I 88, 165; II 46,  
 370; III 33, 124, 261; IV 144; V 135. In Ps. 1533 D.

[12] κράτωρ Κύριος ῥήματα καλὰ περὶ τοῦ ἐλεηθῆσθαι τὴν Ἱερουσαλήμ καὶ τὰς ὑπ' αὐτὴν πόλεις καὶ λόγους παρακκλητικαὺς πολλὴν παραμυθίαν ἐμφαίνοντας καὶ ἐπιφέροντας. Πῶς γὰρ οὐ παρακαλοῦσιν καὶ ἀνακτῶνται τοὺς ἐπιστρέφοντας ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας, ὥστ' εἰπεῖν εὐχαριστικῶς· « Ἐ[ν] τῷ ἐπιστρέψαι Κύριον τὴν αἰχμαλωσίαν Σιών, ἐγενήθημεν ὡ[ς] παρακκλημένοι, ἐγενήθημεν εὐφραϊνόμενοι »; Ἀποκριθεὶς καὶ ἡμῖν Κύριος ὁ παντοκράτωρ διὰ τοῦ ἀγγέλου τῆς μεγάλης [βο]υλή<sup>d</sup> αὐτοῦ καλὰ ῥήματα, ἵνα παντὸς ἐπαινετοῦ τυχόντ[ες] τελείως παρακληθῶμεν ὑπὸ τῶν τελείων αὐτοῦ λόγων εἰσαγαγόμενοι εἰς ἐλευθερίαν καὶ μακαρίαν διαγωγὴν.

\* \*

55. ZACH. I, 14-15 : <sup>14</sup> Καὶ εἶπεν πρὸς με ὁ ἄγγελος λαλῶν ἐν ἑμοί· Ἀνάκραγε λέγων· Τάδε λέγει Κύριος παντοκράτωρ· Ἐζήλωκα τὴν Ἱερουσαλήμ καὶ τὴν Σιών ζήλον μέγαν, <sup>15</sup> καὶ ὀργὴν μεγάλην ἐγὼ ὀργίζομαι ἐπὶ τὰ ἔθνη τὰ συνεπιτιθέμενα, ἀνθ' ὧν ἐγὼ μὲν ὀργίσθην ὀλίγα, αὐτοὶ δὲ συνεπέθε[ν]το εἰς κακά. |

13  
(I, 13)

56. Ἐξ ἰδίου προσώπου προφήτης φησὶν πρόσταξιν αὐτῷ δεδῶσθαι ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου Κυρίου παντοκράτορος, ὅπως ἐπιτεταμένως βοήσῃ· « Τάδε λέγει Κύριος· Ἐζήλωσα τὴν Ἱερουσαλήμ καὶ τὴν Σιών ζήλον μέγαν, μεγάλην ὀργὴν ἐπιφέρων τοῖς ἔθνεσι » τοῖς καταπονοῦσιν, ἐπαίπερ τοῦ κηδεμόνος ὀλίγα καὶ βραχέα παιδεύσεως καὶ ἐπιστροφῆς ἕνεκα ἐπαγαγόντος, ἀγρίως καὶ ὠμοτάτως αὐτοὶ συνεπέθεντο. 57. Δέον φοβηθῆναι ὁρῶντας

12 c. Ps. 125, 1 et 3 || d. Cf. Is. 9, 5

13 7 φοβηθῆναι exp. Pu

laissant présager sa pitié pour Jérusalem et les villes sous sa dépendance, et par des discours consolants qui manifestaient et apportaient un grand réconfort. Comment en effet ne pas les trouver consolants et encourageants quand on revient de captivité et qu'on dit avec reconnaissance : « Quand le Seigneur a ramené Sion de captivité, nous sommes devenus comme des gens qu'on console, nous étions pleins d'allégresse ». » Souhaitons qu'à nous aussi le Seigneur tout-puissant réponde par l'Ange de son Grand Conseil<sup>a</sup> de bonnes paroles : ainsi, ayant obtenu tout ce qui est louable, nous serons consolés parfaitement, amenés par ses paroles parfaites à un genre de vie libre et heureux.

\* \*

55. ZACH. I, 14-15 : *Et l'ange qui parlait en moi me dit : Crie et dis : Voici ce que dit le Seigneur tout-puissant : J'ai aimé Jérusalem et Sion d'un amour extrême, <sup>15</sup> et je ressens une grande colère contre les peuples qui s'acharnent contre elle. Alors que je n'étais que peu irrité, ils se sont acharnés contre elle pour la mettre à mal. |*

Le joug des ennemis, châtimement de Dieu.

56. Parlant de lui-même, le prophète dit que l'ange du Seigneur tout-puissant lui donne l'ordre de crier à voix forte : « Voici ce que dit le Seigneur : J'ai aimé Jérusalem et Sion d'un amour extrême, ressentant une grande colère contre les peuples » ses oppresseurs ; car tandis que son protecteur n'a entrepris contre elle que des expéditions peu importantes et de peu de durée pour lui servir de leçon et la convertir, eux, ils se sont acharnés contre elle, animés d'intentions sauvages et très cruelles. 57. En voyant les amis de Dieu

13

[13] τοὺς Θεοῦ ἀνήκοντας ἐγκαταλειπομένους ἐπὶ τῷ μαστιχθῆναι ἐφ' οἷς ἔδρασαν κακῶς καὶ εὐλαβηθῆναι μὴ τὰ αὐτὰ πάθωσιν, ἀλλὰ 10 συνεπέθεντο εἰς κακά, βρενθυόμενοι καὶ ἐπικερτομοῦντες ἐπιχαίρεκάκῳ προαιρέσει, κονδυλίζοντες, πατοῦντες τοὺς παραδοθέντας.

58. Πρὸς τοὺς οὕτω ἀπανθρώπως καὶ θηριωδῶς προσενεχθέντας τοῖς παραδοθεῖσιν αὐτοῖς μέμφεται Θεὸς λέγων ἐν 15 Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ « Ἐγὼ ἔδωκα αὐτοὺς εἰς τὰς χεῖράς σου, σὺ δὲ οὐκ ἐποίησας αὐτοῖς ἔλεος· τοῦ πρεσβυτέρου ἐβάρυνας τὸν ζυγὸν καὶ εἴπας· Ἔσομαι εἰς τὸν αἰῶνα ἄρχουσα<sup>a</sup>. » Ὅθεν ὀργισθέντος σοι ἐμοῦ ἐξαίφνης ἤξει ἐπὶ σὲ ἡ ἠπειλήσας διαθεῖναι οὐδ' ἐγὼ παρέδωκα οὐκ εἰς ἀπώλειαν, ἀλλ' ἵνα αἰσθηθέντες τῆς 20 κατ' αὐτῶν ἐσομένης ἀπειλῆς, ἐπιστρέψωσιν πρὸς ἐμὲ τὸν κηδεμόνα.

59. Τίνα δὲ ἦν ἡ ἐκόμπασεν ἀπὸ ὑπερηφανίας καὶ θρασύτητος; « Ἐγὼ εἰμι, φησὶν, καὶ οὐκ ἔστι μετ' ἐμὲ ἔτι. Οὐ καθ' ὡ χήρα οὐδὲ γινώσκω ὀρφανείαν<sup>b</sup>. » Ταῦθ' ὑπερηφάνως καὶ ὠμῶς ἠελακυῖα, 25 ἐξαίφνης Θεοῦ κρίσει ἀπροστασίατος ὤφθη, οὐκ ἐπικουρουμένη ἔτι ὑπὸ πατρὸς καὶ ἀνδρός.

Ταῦτα κατὰ νοῦν λαβόντες οἱ ἀρχὴν ἐγκεχειρισμένοι μὴ κατεξάνιστάσθωσαν ὠμῶς ἐπιτιθέμενοι καθ' ὧν ἔσχον ὑποχειρίων ψήφῳ τῆς προνοίας δι' ἧς οἶδεν αὐτὴ αἰτίας.

14 (L, 4) 60. Τί δ' ἐστὶν ὁ βούλεται Κύριος | παντοκράτωρ διὰ τοῦ εἰπεῖν « Ἐζήλωσα τὴν Σιών καὶ τὴν Ἱερουσαλήμ, ζήλον μέγαν<sup>a</sup> »; Ἦν μὲν γὰρ νόμφη καὶ σύνοικος τῷ Θεῷ Λόγῳ ἢ πνευματικῶς Σιών καὶ Ἱερουσαλήμ, προσαγορευομένη, ἦντινα 5 πρὸς ὀλίγον κατὰλέλοιπεν λύσασαν τὰ πρὸς τὸν ἄνδρα γαμικά

13 a. Is. 47, 6-7 || b. Is. 47, 8

13 25 ἐπικουρουμένη : ὑποκουρουμένη Pac || 14 3 ἦν : ἡ Pn || νόμφη : ἡ νόμφη Pac

1. P avait écrit ἦν μὲν γὰρ ἡ νόμφη. L'exponctuateur l'a transformé en ἡ μὲν γὰρ νόμφη, laissant subsister l'article qu'il fallait détruire. Il est évident que νόμφη est attribut.

abandonnés au châtement de leur mauvaise conduite, quand ils auraient dû s'effrayer et se garder d'un tel malheur pour eux-mêmes, ils se sont au contraire acharnés à les mettre à mal, se gonflant d'orgueil et ricanant par méchanceté délibérée, frappant du poing et foulant aux pieds ceux qui leur étaient livrés.

58. Ceux qui traitent avec tant d'inhumanité et de sauvagerie ceux qui leur ont été livrés sont en butte aux reproches de Dieu qui dit dans le prophète Isaïe : « Je les ai remis entre tes mains et toi, tu ne leur as pas fait miséricorde ; tu as fait peser ton joug sur le vieillard et tu as dit : Je serai souveraine à jamais<sup>a</sup>. » C'est pourquoi, dans ma colère, je vais faire fondre sur toi les malheurs dont tu menaçais ceux que je t'avais livrés ; je te les avais livrés non pas pour leur perte, mais pour que, se rendant compte de l'imminence des menaces qui pesaient sur eux, ils reviennent à moi qui suis leur défenseur.

59. Et quelles étaient les paroles présomptueuses que lui inspiraient l'orgueil et l'impudence ? « Moi, dit-elle, et il n'y en a pas d'autre avec moi. Je ne serai pas veuve et je ne serai pas orpheline<sup>b</sup>. » A peine eut-elle prononcé ces paroles orgueilleuses et dures que le jugement de Dieu la priva de défenseur et qu'elle perdit son père et son mari qui eussent pu venir à son secours.

Que ceux qui détiennent le pouvoir gardent à l'esprit ces enseignements et évitent de se livrer à de dures répressions quand ils ont à sévir contre ceux qui sont en leur pouvoir par un décret de la Providence dont les motifs la regardent.

60. Mais que veut dire le Seigneur | tout-puissant quand il s'exprime ainsi : « J'ai aimé Sion et Jérusalem d'un amour extrême<sup>a</sup> » ? C'est qu'elle était en effet épouse et compagne du Verbe de Dieu<sup>1</sup>, celle qu'on appelle au sens spirituel Sion et Jérusalem ; et c'est elle qu'il a délaissée pour un temps, parce qu'elle a rompu

[14] δίκαια, ὡς εἰπεῖν αὐτὸν τὸν συνοικοῦντα αὐτῇ· « Ὡς ἀθετεῖ γυνή εἰς τὸν συνόντα αὐτῇ, οὕτως ἠθέτησεν εἰς ἐμὲ ὁ οἶκος Ἰσραὴλ, λέγει Κύριος<sup>a</sup>. »

61. Οὕτως παροραθείσης τῆς ποτε εὐγενῶς καὶ σεμνῶς θαλαμειομένης, πολλοὶ τῶν βλάπτειν ἐπιχειρούντων κακώσει αὐτὴν ὑπέβαλον, ἀτιμάζοντες, εἰς ἀσχημοσύνην ἄγοντες οἷά τινα ἀπροστασίαστον ἄνδρα οὐκ ἔχουσαν. Ἐφ' οἷς οἶκτον λαβὼν ὁ τῆ φύσει ἴλω, ἤρξατο πάλιν ζηλοῦν αὐτήν. 62. Τούτου γὰρ γενομένου, οὐκέτι χώραν ἔχουσιν οἱ περιυβρίζειν βουλόμενοι, τοῦ 15 ζηλοῦντος ἄνδρος φυγαδεύοντος ἀπὸ τῆς γαμετῆς τοὺς ἐπὶ βλάβῃ αὐτῆς ἐπιβαίνοντας· [π]ᾶν φροντίζων γνησίως καὶ μετ' ἔρωτος συνοικῶν, ὡς καὶ πρότερον ὅπου οὐπω ἐγκαταλέλειπτο.

63. « Ὅτι δ' ἔρωται ἡ νόησις αὐτῆ καὶ ἐκ τοῦ προφήτου Ἰεζεκιὴλ ἔστιν μαθεῖν· ὀργισθεὶς γοῦν ὁ Θεὸς τῇ ἐδρακίῃ 20 πληθύνει· « Οὐ φείσομαι ἐπὶ σοὶ ἔτι, εἶπεν, οὐδὲ ζηλώσω ἐπὶ σοὶ<sup>b</sup>. » Προανεφώνει δὲ ταῦτα διεγείρων, ἵνα μὴ ὑποπέσῃ ταῖς ἀπειλαῖς, φυλάττουσα ἄχραντα τὰ τῆς συνοικήσεως δίκαια.

64. Σιών καὶ Ἱερουσαλήμ καλεῖ τὴν ζηλουμένην ὅπως μηκέτι καταπονῆται ὑπὸ τῶν συνεπιτιθεμένων αὐτῇ εἰς κακά, διὰ προσ- 25 ούσας ἀρετάς. Σιών μὲν γὰρ ἐρμηνεύεται σκοπευτήριον ἐντολῆ πεποιτημένη, Ἱερουσαλήμ δὲ ὄρασις εἰρήνης· Σιών κατ' ἀναγωγὴν καλεῖται ἢ μὴ τὰ πρόσκαιρα ἀλλὰ τὰ αἰώνια σκοπούσα τῷ ποιεῖν τὰς δοθείσας ἐντολάς. 65. Ἐπεταὶ δὲ τῇ τοιαύτῃ καταστάσει τὸ ἀσύγγυτον καὶ ἀτάραχον τῶν κακοθυμένων. Ὁρᾶται δὲ ἡ εἰρήνη ἢ περὶ ἧς ὁ Ἰησοῦς· « Εἰρήνην τὴν ἐμὴν ἀφήμι ὑμῖν<sup>a</sup>. » Δέδοται δὲ αὐτῇ μετὰ θείας « χάριτος ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς καὶ

14 a. Jér. 3, 20 || b. Cf. Éz. 16, 42 || 15 a. Jn 14, 27

1. Les trois textes : *Is.* 47, 6 (58), *Jér.* 3, 20 (59), *Éz.* 16, 42, sont repris par Jérôme, mais dans un développement beaucoup plus court, 1426 A.

2. Sens étymologique de Jérusalem et de Sion couramment employé par Didyme dans *In Zach.*, cf. *Intr.*, p. 110, n. 4. Cf. également, *In Ps.* 1517 A, 1581 C. — Jérôme : *visio pacis et specula*, 1426 B.

la fidélité conjugale avec son mari, et son époux lui dit : « De même qu'une femme trahit celui dont elle est la compagne, ainsi m'a trahi la Maison d'Israël, dit le Seigneur<sup>a</sup>. »

61. Une fois délaissée l'épouse autrefois noble et honorée, beaucoup de ses ennemis l'ont soumise à de mauvais traitements, l'ont outragée, l'ont entraînée au déshonneur, comme une femme sans défenseur parce qu'elle n'a pas de mari. C'est pourquoi Celui qui est miséricordieux par nature la prit en pitié et recommença de l'aimer. 62. Alors, ceux qui voudraient l'outrager ne le peuvent plus, car en mari épris, il éloigne de l'épouse ceux qui ont envie de lui faire tort : il se préoccupe d'elle à nouveau affectueusement et lui prodigue les marques d'amour comme autrefois, avant qu'elle ait été délaissée.

63. Cette interprétation est solide, comme il est possible de s'en rendre compte aussi par le prophète Ézéchiël<sup>1</sup> : en effet, le Seigneur s'étant irrité contre la foule des Hébreux : « Je ne t'épargnerai plus, dit-il, et je ne t'aimerai plus<sup>b</sup>. » Mais il faisait entendre ces paroles pour l'aiguillonner, pour qu'elle ne tombe pas sous le coup des menaces et garde intacte la fidélité de la vie commune.

Garder la grâce  
et la paix.

64. C'est à cause de ses vertus qu'il donne le nom de « Sion et Jérusalem » à celle qu'il aime au point d'empêcher qu'elle ne soit encore maltraitée par ceux qui s'acharnent à la mettre à mal. Car Sion signifie « observatoire pour l'exécution d'un ordre » et Jérusalem « vision de paix »<sup>2</sup>. Sion, au sens spirituel, c'est celle qui observe, non les événements fortuits, mais les réalités éternelles, pour accomplir les commandements qui ont été donnés. 65. De telles dispositions engendrent l'ordre et le calme dans les | bonnes actions. Quant à la paix qui est vue, c'est celle dont Jésus nous dit : « Je vous laisse ma paix<sup>a</sup>. » Cette paix est donnée avec « la

[15] Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ<sup>b</sup>», ὡς παιδεύει Παῦλος. Ἀμφότερα δὲ ταῦτα, ἡ εἰρήνη καὶ ἡ χάρις φημί, ὁ Σωτὴρ ἐστίν. Εἴρηται γὰρ περὶ αὐτοῦ· « Αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν<sup>c</sup>. » Καὶ πάλιν ὁ ἐξ αὐτῆς καὶ δι' αὐτῆς κατορθῶν λέγει· « Οὐκ ἐγώ » τάδε τινὰ τὰ ἀνδραγαθήματα κατέβρωσα, « ἀλλ' ἡ χάρις σὺν ἐμοί<sup>d</sup> ». Ταύτην τὴν χάριν καὶ εἰρήνην Θεοῦ πατρὸς παρέχοντος, καὶ Ἰησοῦς 10 ὑφίστησιν αὐτάς, ἐπιδοὺς ἑαυτὸν μετέχεσθαι τοῖς ἐγνωκόσιν αὐτὸν ὄντα χάριν καὶ εἰρήνην.

66. Γενοίμεθα καὶ ἡμεῖς προαιρέσει ἀγαθῇ τοιοῦτοι, ἵνα μὴ ἐγκαταλείπωμεν, οἷα ἀθετήσασα γυνὴ τὸν συνόντα, ζηλωτοὶ ποθητοὶ αὐτῷ τυγχάνοντες.

\*  
\*

15 67. ZACH. I, 16 : Διὰ τοῦτο τάδε λέγει Κύριος· Ἐπιστρέψω ἐπὶ Ἱερουσαλήμ ἐν οἰκτιρμῷ καὶ ὁ οἶκός μου ἀνοικοδομηθήσεται ἐν αὐτῇ, λέγει Κύριος παντοκράτωρ, καὶ μέτρον ἐκταθήσεται ἐπὶ Ἱερουσαλήμ ἔτι.

68. Ἐπεὶ οὐδὲν ὡς ἔτυχεν γίνεται ὑπὸ τοῦ προνοουμένου 20 τῶν ὄλων, διὰ τοῦτο προτάττονται πολλάκις τῶν γινομένων αἰτιολογικοὶ σύνδεσμοι, τοῦ Θεοῦ λέγοντος πρὸς τοὺς ὑποκειμένους τῇ διοικήσει· ἀνθ' ὧν τάδε εἶπατε ἢ πεποιθήκατε, τάδε ἐπαχθήσεται ὑμῖν. Αὐτίκα γοῦν καὶ ἐν τῷ προκειμένῳ ῥητῷ φέρεται ἢ οὕτως ἔχουσα λέξις· « Διὰ τοῦτο τάδε λέγει Κύριος παντοκράτωρ<sup>2</sup>. » 69. Τί δ' ἐστὶ τοῦτο ἢ τὸ « ζηλώσαί με τὴν Σιών καὶ τὴν Ἱερουσαλήμ ζῆλον μέγαν »; Ἐπεὶ περ, « ὀργισθέντος ἐμο[ῦ] μικρά, συνεπέθεντο εἰς κακὰ » οἱ ἐχθροὶ τῶν ζηλωθέντων,

145 b. Rom. 1, 7 || c. Ephés. 2, 14 || d. I Cor. 13, 10

145 9 ἰησοῦς : ἰησοῦς χριστός P<sup>n</sup> || 26 μέγαν : μέγα P<sup>n</sup>

1. Μέγαν. Cet accusatif est bien attesté dans le texte scripturaire. Un lecteur fantaisiste en a fait un adverbe en exponctuant la lettre ν.

grâce divine qui vient de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ<sup>b</sup>», ainsi que l'enseigne Paul. Or ces deux choses, je veux dire la grâce et la paix, c'est le Sauveur. Car il est dit de lui : « C'est lui qui est notre paix<sup>c</sup> », et il y a encore ce mot de celui qui, par elle et avec elle, fait le bien : « Ce n'est pas moi » qui ai fait telles et telles belles actions, « mais la grâce avec moi<sup>d</sup> ». Cette grâce et cette paix, que procure Dieu le Père, le Christ Jésus aussi les pose comme fondement quand il se donne en participation à ceux qui savent qu'il est grâce et paix.

66. Puisseons-nous, nous aussi, devenir tels par nos bonnes dispositions, afin que nous ne soyons pas infidèles, comme la femme qui trahit son mari, tandis que lui nous aime et nous désire.

\*  
\*

67. ZACH. I, 16 : C'est pourquoi voici ce que dit le Seigneur : Je me tournerai vers Jérusalem avec compassion et ma maison sera rebâtie en elle, dit le Seigneur tout-puissant, et le cordeau sera encore tendu sur Jérusalem.

68. Comme la Providence ne fait rien au hasard, les lieux de causalité des événements sont souvent mis en relief quand Dieu, s'adressant à ceux qui sont soumis à son gouvernement, leur dit : Parce que vous avez dit ou fait cela, voici ce qui vous arrivera. Ainsi précisément, dans le texte que nous venons de transcrire, il y a ces mots : « C'est pourquoi le Seigneur tout-puissant dit<sup>2</sup>. » 69. Or, quelle est cette cause ? C'est « l'extrême<sup>1</sup> amour que j'ai pour Sion et pour Jérusalem<sup>2</sup> ». Puisque, « alors que j'étais peu irrité », les ennemis de ceux que j'aime « se sont acharnés

[15] « ἐ[π]ιστρέψω ἐν Ἱερουσαλήμ ἐν οἰκτιρμῶν<sup>2</sup> », οἰκτείων αὐτήν  
 οἷα προ[σ]τάτης καὶ γνήσιος ἐπίκουρος, « πατήρ » γὰρ αὐτὸ  
 30 τοῦτο « τῶν οἰκτιρμῶν<sup>ε</sup> » ὑπάρχειν.

70. Τίς δ' ὁ τρόπος τοῦ οἰκτείρεσθαι τὴν Ἱερουσαλήμ παρα-  
 χορήμα ἀπαγγέλλεται· « Ἀνοικοδομηθήσεται γὰρ ὁ οἶκός μου ἐν  
 αὐτῇ<sup>2</sup> » καὶ ἐν μέσῳ αὐτῆς, ἐν ἐνοικῶν καὶ ἐμπεριπατῶν ἐν τοῖς  
 16 πολίταις αὐτῆς, | τελείως οἰκτείρω αὐτήν, οὐκέτι ἐρημοῦσθαι ἢ  
 (1, 16) διχρπάζεσθαι αὐτήν ἐπιτρέπων, ζηλωτὴν καὶ ἀξιωματικόν  
 αὐτήν ἀποδεικνύς, μέτρου πάλιν ἐκτεινομένου ἐπ' αὐτήν ὡς καὶ  
 πρότερον ὅτε εὐθηνίαν καὶ καρποφορίαν εἶχεν. Τῆς γὰρ ἐρήμου  
 5 καὶ ἡμελημένης χώρας οὐ γεωμετρομένης, ἢ οἰκτειρομένη  
 λοιπὸν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ γῆ μετρεῖται οἷα χώρα καρποφόρος.  
 Μετρεῖται δὲ ἡ πόλις διαστελλομένη εἰς λαύρας καὶ πλατείας,  
 τεμένη τε καὶ γυμνάσια.

71. Τί δὲ τὸ ἐπιβαλλόμενον ἐπ' αὐτῆς μέτρον ἐν τοῖς ἐξῆς  
 10 δηλωθήσεται, ἀγγέλου ἐπιφαινόμενου κατέχοντος σχοινίον γεω-  
 μετρικόν.

72. Ὁ οἶκος δ' ὁ οἰκοδομούμενος ἐν μέσῳ τῆς οἰκτειρομένης  
 Ἱερουσαλήμ ἢ τοῦ ζῶντος Θεοῦ Ἐκκλησία ἐστίν, ἐν ἣ ἀναστρέφειν  
 προσήκει τὸν Θεοῦ θεραπευτὴν κατὰ νόμον ἱερώμενον. Τοῦτο  
 15 προσφώνει Τιμοθέῳ ὁ ἐν Χριστῶ λαλῶν Ἀπόστολος, γράφων  
 οὕτως· « Ἐὰν βραδύνῃς ἐν εἰδῆς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀνα-  
 στρέφεισθαι, ἥτις ἐστὶν Ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ  
 ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας<sup>1</sup>. »

73. Κατὰ νόσον ἄλλην, ἀν[ο]ικοδομούμενος οἶκος ἐν τῇ  
 20 Ἱερουσαλήμ ὁ τεχνεὶς ἐκ τῆς Μαρίας Ἰησοῦς ἐστίν, οἰκοδο-  
 μηθεὶς ὑπὸ τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὸ παροιμιώδες θέσισμα  
 οὕτως ἔχον· « Ἡ σοφία ὠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον<sup>β</sup> », περὶ οὗ

15 e. II Cor. 1, 3 || 16 a. I Tim. 3, 15 || b. Prov. 9, 1

16 7 διαστελλομένη : διαστελλομένας Pac

1. Cf. I 109 ; II 229, définition semblable d'une ville.

2. Même transition chez Jérôme, 1426 C, pour passer aux mêmes idées que celles de 73 et 74, avec citation de Jn 2, 19 et I Cor. 3, 16.

à les mettre à mal », « je me tournerai vers Jérusalem avec compassion<sup>2</sup> », je la prendrai en pitié comme un protecteur et un défenseur naturel, car je suis par essence « le Père des Miséricordes<sup>ε</sup> ».

70. La manière dont il a pitié de Jérusalem est annoncée aussitôt : « Voici que ma maison sera rebâtie chez elle<sup>2</sup> » et au milieu d'elle ; ainsi résidant et me promenant au milieu de ses habitants, | je lui ferai pleine miséricorde, je ne la laisserai plus en proie à la dévastation et au pillage ; je ferai connaître qu'elle est aimable et que je me souviens d'elle, car on y tendra le cordeau comme auparavant quand elle jouissait de l'abondance et de la prospérité. Car si une contrée déserte et abandonnée n'est pas soumise à l'arpentage, en revanche la terre dont Dieu a désormais compassion est mesurée au cordeau comme une contrée fertile. Or, est mesurée au cordeau une ville qui s'épanouit en rues et en places, en temples et en gymnases<sup>1</sup>.

71. Mais quel est le cordeau qu'on tend sur elle ? La suite va le montrer, car un ange apparaît tenant dans sa main une chaîne d'arpentage<sup>2</sup>.

**La maison bâtie à Jérusalem.** 72. Quant à la maison bâtie au milieu de Jérusalem prise en pitié, c'est l'Église du Dieu vivant, dans laquelle il convient que le serviteur de Dieu se comporte selon une loi de sanctification. C'est ce qu'enseigne à Timothée l'Apôtre qui parle dans le Christ quand il écrit : « Si je tarde, tu sauras ainsi comment il faut te comporter dans la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant, colonne et fondement de la vérité<sup>1</sup>. »

73. Suivant une autre interprétation, la maison rebâtie à Jérusalem, c'est Jésus, le fils de Marie, qui a été édifié par la Sagesse divine, selon cet oracle des Proverbes : « La Sagesse s'est édifiée une demeure<sup>2</sup>. » Et cette demeure, la Sagesse qui l'a construite y fait

[16] εἶπεν ἡ οἰκοδομήσασα σοφία τοῖς ἀντιπαρατεταγμένοις: « Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερω αὐτόν »· τοῦτο δέ, 25 φησὶν, « ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ ° », ὡς ὁ εὐαγγελιστὴς ἔγραψεν.

74. Πρὸς τοῖς εἰρημένοις, [κ]αὶ ἕκαστος τῶν πιστῶν οἴκος ἐστὶν ἐγειρόμενος ἰν' ἡ ναὸς Θεοῦ. « Οὐκ οἴδατε γάρ, φησὶν, ὅτι ναὸς Θεοῦ ἐστε, καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ σ[τ]αί ἐν ὑμῖν<sup>d</sup>; » 30 Καὶ αὐτὸς ὁ Σωτὴρ τοῦτο φανερώς λέγει: « Ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον τὸν ἐμὸν τηρήσει, καὶ γὰρ ἀγαπήσω αὐτόν, καὶ ἐλευσόμεθα καὶ ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ μου καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα °. » 75. Ναὸς δὲ καὶ οἶκος καὶ μονή |

17  
(I, 17)

(jusqu'à 77, lacune de dix lignes environ)

\*  
\*\*

76. ZACH. I, 17 : [Καὶ εἶπεν πρὸς με ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί· Ἀνάκραγε λέγων· Τάδε λέγει Κύριος παντοκράτωρ· Ἔτι διαχυθήσονται πόλεις ἐν ἀγαθοῖς, καὶ ἐλεήσει Κύριος ἔτι τὴν Σιών καὶ αἰρετιεῖ τὴν Ἱερουσαλήμ.]

10 77. [.....]γης, το[.] γὰρ διαχεον [.....]  
..... ἰ δα]φίλεια ἐπιφ. φλων καὶ βελτιούντων [.....  
..... ἰ ]ρ, ὅταν ἔτι ὡς καὶ πρότερον ἐλεήσει  
Κ[ύριος τὴν Σιών ..... εὐερ[γ]ετῶν αὐτήν. Καὶ προσέτι  
αἰρετιεῖ τὴν Ἱερουσαλήμ ..... ἰ ]εχομε-  
15 νος διὰ τὸ πεπληρωθῆαι ἀξιαγα[.....] ἰ  
ἄπερ ὕψεσθαι εὐλογίας τρόπῳ εἶρητα[ι.....] « Καὶ ἴδοις τὰ

146 c. Jn 2, 19.21 || d. I Cor. 3, 16 || e. Jn 14, 23

17 10 διαχεον nos : διαχαιον P || 11 φίλεια nos : φίλια P || ἐπω vel ἐπε vel ἐπα || 12 ἐλεήσει nos : ἐλεήσει P || 13 ]ετων : fortasse ]γετων || 15 ἀξιαγα vel-γε vel -γο

allusion quand elle dit à ses ennemis : « Détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours. » Et cela, ajoute l'Écriture, « il le disait en parlant du temple de son corps ° », comme l'Évangéliste l'a écrit.

74. Il faut ajouter que chaque fidèle est aussi une maison élevée pour être le temple de Dieu : « Ne savez-vous pas », dit l'Écriture, « que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous<sup>d</sup> ? » Et le Sauveur lui-même le dit clairement : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole et moi je l'aimerai et nous viendrons, mon Père et moi, et nous ferons en lui notre demeure °. » 75. Temple, maison et demeure |...

(lacune d'une dizaine de lignes)

17

\*  
\*\*

76. ZACH. I, 17 : [Et l'ange qui parlait en moi me dit : Proclame ceci : Ainsi parle le Seigneur tout-puissant : Mes villes regorgeront encore de biens et le Seigneur aura encore pitié de Sion et il choisira Jérusalem.]<sup>1</sup>

77<sup>2</sup>..... (Ps. 127, 5) °.....

1. Il manque une dizaine de lignes au sommet de la page. C'est là que s'insérerait Zach. 1, 17, que nous reproduisons d'après l'édition de Rahlfs.

2. On le voit, les pages 17 et 18 du Papyrus sont très abîmées. Comme il ne reste que 19 lignes à partir du bas et que les pages précédentes et suivantes comptent 29 ou 30 lignes, on est en droit de penser que la ligne qui commence avec le n° 77 est approximativement la 10<sup>e</sup>. D'un côté, la cassure a suivi plus ou moins le début de la ligne ; il n'y a qu'un tout petit nombre de lettres à restituer. De l'autre côté, la cassure est rectiligne et a emporté près de la moitié de la page : c'est une vingtaine de lettres à peu près qu'il faut restituer à chaque

[17] ἀγαθὰ] Ἱερουσαλήμ. » 78. Περὶ τούτων κἀκαίνο ἐκκλημπτέον·  
 [« Ἐὰν θέλητε καὶ εἰσακούσῃ τέ] μου, τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς  
 φάγεσθε <sup>b</sup> » καὶ [τό· « Ἔσῃ πεπειθὼς ἐπὶ Κύριον, καὶ ἀναβι-  
 20 β]άσει σε ἐπὶ τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς <sup>c</sup> », περὶ ὧν ὁ σοφός, ὃ « τὰ  
 ἀδελὰ καὶ τὰ κρύφια τῆς σοφίας » ἐδηλώθη ὑπὸ τοῦ Θεοῦ <sup>d</sup>,  
 φησίν· « Πιστεύω τοῦ ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ Κυρίου ἐν [τῇ] γῆ ζών-  
 των <sup>e</sup>. » Κυρίως καὶ [.....] ἁγίως ἰδεῖν  
 ἐν γῆ ζώντων καὶ ψωμίξει [.....] ἀναδιδίβασθεις  
 25 ἐπὶ τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς, ὑπαρχ[.....]  
 .]εχτος ἢ τὰ σωματικὰ λεγόμενα ἀγαθὰ, ἀλλ[.....]  
 .... κα]τὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, ταῦτα δ' εἰσὶν αἱ ἀρεταί[.....]  
 .....] καὶ ταῦτα τελούμενα ἔργα, εἰσάγοντα ε[.....]  
 .....] 79. Οὐ γὰρ προσεκτέον τοῖς  
 30 φάσκουσιν [.....] σωματικῶς, τὸ  
 ἀκροδρόμων ἐμφορη[.....] ματικῶς,  
 οὐδ' αὖ τὸ πλουτεῖν καὶ παρα[.....]

18

(I, 18)

(lacune de dix lignes environ)

80

10 [.....]ζυγα.

17 a. Ps. 127, 5 || b. Is. 1, 19 || c. Is. 58, 14 || d. Cf. Ps. 50, 8 ||  
 e. Ps. 26, 13

17 18 ἀγαθὰ nos : ἀγαθὴ P || 20 β]άσει nos : β]ασιγ ut vid. P || 22  
 ἀγ]αθὰ nos : ἀγ]αθὴ P || 25 τὰ ἀγαθὰ P<sup>c</sup> (α 2° s. v.) : ταγαθα P<sup>ac</sup> ||  
 26 .]εχτος vel .]εχτος vel .]αιχτος || 32 καὶ add. s. v. P<sup>l</sup>

ligne. Notre transcription marque la fin des lignes d'un petit trait vertical. Pour le décompte des lettres, se souvenir que les *nomina sacra* sont contractés. Nous donnons un appareil plus développé, surtout pour les mots en bordure des lacunes, de manière à faciliter le travail de restitution. La ponctuation suit les indications du Papyrus. — Le texte de S. Jérôme n'est pas inutile pour comprendre le passage et restituer quelques lignes. Nous le donnons ici en entier. PL 25, 1427 AB : « Angelus qui supra dixerat ad prophe-

78. Il faut comprendre qu'il s'agit de ces biens dans ce texte : « Si vous consentez à m'obéir, vous mangerez les biens de la terre <sup>b</sup> », et dans celui-ci : « Tu seras fidèle au Seigneur, et il te fera monter au-dessus des biens de la terre <sup>c</sup>. » A leur sujet, le sage à qui Dieu a montré « les secrets cachés de la sagesse <sup>d</sup> » dit : « J'ai confiance que je verrai les biens du Seigneur du Seigneur dans la terre des vivants <sup>e</sup>. »

..... 79..... |

(lacune d'une dizaine de lignes)

80

18

tam : « Clama : Haec dicit Dominus exercituum », nunc quoque impellit ut clamet, non vocis intensione, sed mentis. Et hoc est quod clamandum praecipit : Adhuc affluent civitates meae bonis quas nunc cernis a Babylonio igne vastatas, rursus rebus omnibus abundabunt, et praesentibus bonis praeteritam miseriam Dominus consolabitur, et eliget Jerusalem, quam paulo ante projecerat. Quod si referimus ad Ecclesiam, cui vera bona et perpetua pollicentur, illa bona esse credenda sunt, de quibus scriptum legimus : *Vidcas bona Jerusalem* (Ps. 127, 5). Et in alio loco : *Si volueritis et audieritis me, quae bona sunt terrae comedetis* (Is. 1, 19). Et illud : *Fidens eris in Domino, et elevabit te super bona terrae* (Is. 58, 14). Quae sibi vir sapiens, cui Dominus incerta et obscura suae sapientiae revelarat (cf. Ps. 50, 8), spe futurorum promittit, et dicit : *Credo videre bona Domini in terra viventium* (Ps. 26, 13). His bonis post saevissimae persecutionis incendia, quae et a gentilibus et ab haereticis arianis Ecclesiae Domini pertulerunt, pace reddita, videmus Domini Ecclesias affluere, et consolatam Sion et electam Jerusalem quas dudum abjecerat. Hoc ipsum et de templo Domini et de unoquoque credentium intelligere possumus. Quidam consolatam Sion et electam Jerusalem et caetera quae in hunc modum a prophetis omnibus praedicantur, ad coelestem Jerusalem referunt, quae, destructa per ruinam, per virtutes aedificanda sit. Quae nos omnia rectius super Ecclesia interpretabimur. »

\*  
\*\*

[18] 81. ZACH. II, 1-2<sup>a</sup> : [ <sup>1</sup> Καὶ ἤρα τοὺς ὀφθαλμούς μου καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ τέσσαρα κέρατα[α]. <sup>2</sup> Ἐγὼ εἶπα πρὸς τὸν ἄγγελον τὸν λαλοῦντα ἐν ἐμοί· τί ἐστὶν ταῦτα, Κύριε; ]

82. [.....]ου ὀφθαλμῶν ταῦτα  
15 λέγει ἀλλὰ τῶν [.....]ων πεφωτισμέ-  
νων, τούτους γὰρ εἰς ὕψος ..... θεωρεῖα τοῦ  
Θεοῦ καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ γινόμε[νων .....]  
Θεὸν σοφῶν καθαρῶν ἀσκόπων ὀφθαλ[.....]  
... οὗτος πρὸς τὸν Θεὸν φησὶν ὡς περὶο [.....]  
20 .....]φειν τοῦ Θεοῦ καθ' ὃ δημιουργεῖ καὶ προν[ε]σει,  
.....]ν καὶ αἰσθητῶν θεωρίαν· « Πρὸς σὲ  
ἤρα [α] τοὺς ὀφθαλμούς μου τὸν] κατοικοῦντα ἐν τῷ οὐρανῷ<sup>a</sup>. »  
Καὶ ὁ Σωτὴρ· [« Ἰδοὺ λέγω ὑμῖν, ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμούς  
ὑμῶν καὶ θεάσασθε [τὰς χώρας, ὅτι λευκαὶ εἰ]σιν πρὸς θερισμὸν  
25 ἡδῆ<sup>b</sup>. » 83. [..] παραπλη[σίως .....]ς « εἶπεν  
ὁ ἅγιος », φησὶν, τὸν [..... « ἀναβλέψατ]ε τοὺς  
ὀφθαλμούς ὑμῶν καὶ ἴδετε· [Ἰς κατέδειξεν πάντα ταῦτ]α; Ὁ  
ἐξάγων κατ' ἀριθμὸν τὸν κόσμον [αὐτοῦ<sup>c</sup> » .....  
...]τω καὶ ὁ εἰς ἐξέτασιν προκειμένος προ[φήτης .....  
30 ...]τος, ἄρας τοὺς ὀφθαλμούς αὐτοῦ [.....]  
.....] τοῦ ἀληθινοῦ φωτός, τεθέαται [.....]

19 84. πεῦσιν προσηγίχεν | γινῶναι θέλων τίνα ποτ' εἰσίν. Κέρατα  
(II, 1) δ' εἰσὶν αἱ ἐπικείμεναι βασιλεῖαι τέτταρες τοῖς πολίταις τῆς Σιών  
καὶ Ἱερουσαλήμ. Οὐκ ἄλλαι ὑπάρχουσιν τῶν πολεμίων ἐκείνων  
περὶ ὧν ὁ Ἀπόστολος καὶ οἱ λοιποὶ π... φασίν· « Οὐκ ἐστὶν

18 a. Ps. 122, 1 || b. Jn 4, 35 || c. Is. 40, 26

18 15 λέγει : λέγειν Pac || 19 φησιν : εἰσιν ut vid. Pac || 20 σεν :  
legend. fortasse sin || 25 εἶπεν : φησιν εἶπεν Pac || 26 ]ε nos : ]ι P  
(legend. α]ι = ε) || 27 ἴδετε nos : εἰδεται P || 30 ]τος : fortasse  
]υτος || 19 3 ὑπάρχουσιν : ὑπάρχουσαι P<sup>n</sup>

\*  
\*\*

81. ZACH. II, 1-2a : [Et je levai les yeux et je vis] et voici  
quatre cornes. <sup>2</sup> [Et je dis à l'ange] qui parlait en moi :  
Qu'est ceci, Seigneur ?

82. ....

« J'ai levé [les yeux] vers toi qui habites le ciel<sup>a</sup>. »  
Et le Sauveur [dit à ses apôtres : « Levez] les yeux et  
voyez [les champs; ils sont déjà blancs] pour la moisson<sup>b</sup>. »  
83. Semblablement..... « le  
saint dit..... : [Levez] les yeux et voyez : [qui a  
montré tout cela ?] Celui qui produit<sup>1</sup> le monde avec  
nombre<sup>c</sup>..... et le prophète que nous expliquons [...] ]  
levant les yeux.....

84. Il ajoute une interrogation [  
La lutte voulant connaître ce qu'elles sont. Les 19  
spirituelle. cornes, ce sont les quatre royaumes  
qui s'élèvent contre les citoyens de Sion et de Jérusalem  
et qui ne sont<sup>2</sup> pas autre chose que ces ennemis dont  
l'Apôtre et, avec lui, les autres [fidèles<sup>3</sup>] disent : « Nous :

1. Ὁ ἐξάγων (Is. 40, 26) est propre à Didyme. Tous les mss  
portent ὁ ἐκφέρων. — Pour les citations Ps. 122, 1, Jn 4, 35, Is. 51, 6,  
cf. JÉRÔME, 1428 D.

2. Ὑπάρχουσιν a été élégamment transformé en ὑπάρχουσαι par  
P<sup>n</sup>. La leçon de l'indicatif présent est plus sûre; elle est confirmée  
par la ponctuation de P qui met un point en haut après Ἱερουσαλήμ.

3. Π[ιστοί] (?): il y a place pour quatre lettres au maximum. Un  
correcteur semble avoir ajouté un ! en interlignæ avant φασίν. Pour  
l'emploi de ὁ πιστός subst., cf. I 74; II 63; III 16, etc.

[19] <sup>5</sup> ἡμῖν ἢ πάλῃ πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς καὶ ἐξουσίας καὶ τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου καὶ τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας<sup>a</sup>. » 85. Συμφώνως τῷ πλήθει τῶν πρὸς ἃς ἡ πάλῃ τοῖς ἁγίοις πονηρῶν δυνάμεων, καὶ ὁ ὑμνωδὸς ποὺ φησιν πρὸς τὸν κατεξανιστάμενον τῶν πολεμίων· « Ἐπ' ἀσπίδα<sup>10</sup> καὶ βασιλίσκον ἐπιθήσει, καὶ καταπατήσεις λέοντα καὶ δράκοντα<sup>b</sup>. » Καὶ ἐπεὶ ἕκαστον τῶν εἰρημένων πονηρῶν τυραννικῶς ἐπαίρεται, παρανόμως βασιλεύει αὐτό φησιν<sup>c</sup>.

86. Ταῦτα τὰ μετ' αἰνιγμοῦ ἐπαγγελθέντα κέρατα εἶδεν ὁ προφήτης ἄρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ τῆς διανοίας, ἵν' ἐκ τοῦ<sup>15</sup> θεωρηθέντι τὴν παρασκευὴν καὶ τὴν δύναμιν αὐτῶν ἐνδύσῃται τὴν Θεοῦ ἀκαταμάχητον πανοπλίαν<sup>d</sup>. Τίνας δ' εἰσὶν οἱ ὀξύνοντες τὰ προκείμενα κέρατα τέκτονες, ἐκ τῶν ἐξῆς ἔστι μαθεῖν οὕτως ἐχόντων.

\* \*

87. ZACH. II, 2<sup>b</sup> : Καὶ εἶπεν πρὸς με· Ταῦτα τὰ κέρατα 20 τὰ διασκορπίσαντα τὸν Ἰούδαν καὶ τὸν Ἰσραὴλ κατέαξαν.

88. Ὁ ἀποκρινόμενος ἄγγελος δεικνύς τῷ προφήτῃ τὰ σαφηνισθέντα τέσσαρα κέρατα, τὸ ἔργον καὶ τὴν χρεῖαν δι' ἣν ἐπήχθησαν δεικνύς τῷ φωτιζομένῳ φησὶν δι' οὐδὲν ἕτερον ἐπῆχθαι τὰ κέρατα ἢ ἕνεκα τοῦ σκορπίσαι ἀπὸ τῆς πόλεως τῆς ἁγίας τὸν<sup>25</sup> Ἰσραὴλ καὶ Ἰούδα, ἵνα σκεδασθέντες (εἰς) αἰχμαλωσίαν, ὁμοῦ ἐνόττητος καὶ συμφωνίας ἐκτὸς γένωνται.

19 a. Ἐφῆς. 6, 12 || b. Ps. 90, 13 || c. Cf. Ps. 83, 14 || d. Cf. Ἐφῆς. 6, 11

19 <sup>8</sup> πονηρῶν δυνάμεων : πονηρὰς δυνάμεις Ραϛ || 10 ἐπιθήσει : ἐπιθήσει Ραϛ || 13 τὰ om. Ραϛ || ἐπαγγελθέντα : ἀναγγελθέντα Ρ1 || 23 σκεδασθέντες εἰς nos : σκεδασθέντας Ραϛ σκεδασθεντεῖς Ρη

1. Nous risquons le mot de « forgeron » pour ces « ouvriers » qui ne travaillent que la corne, en raison de la force même qu'ils

n'avons pas à lutter contre le sang et la chair, mais contre les Principautés et les Dominations, contre les Souverains de ce monde de ténèbres et contre les esprits du mal<sup>a</sup>. » 85. Confirmant cette foule de puissances mauvaises contre lesquelles les saints ont à soutenir le combat, le Psalmiste aussi dit en quelque sorte à celui qui est entouré d'ennemis : « Tu marcheras sur l'aspic et le basilic et tu écraseras le lion et le dragon<sup>b</sup>. » Et comme chacun de ces esprits mauvais établit son pouvoir tyranniquement, l'Écriture dit que son règne est illégitime<sup>c</sup>.

86. Ces cornes à la signification mystérieuse, le prophète les vit en levant les yeux de son esprit, afin que la contemplation de leur armement et de leur puissance lui fasse revêtir l'armure invincible de Dieu<sup>d</sup>. Mais qui sont les forgerons<sup>1</sup> qui aiguisent les cornes en question, la suite que voici nous permettra de le savoir.

\* \*

87. ZACH. II, 2<sup>b</sup> : *Et il me dit : Ces cornes sont celles qui ont dispersé Juda et qui ont brisé Israël<sup>2</sup>.*

88. En réponse, l'ange, qui avait montré au prophète les quatre cornes dont nous avons éclairci le sens, lui indique dans une illumination l'action et le but pour lesquels elles ont été suscitées. Il lui dit que ces cornes n'ont été suscitées que pour disperser loin de la ville sainte Israël et Juda et pour que leur dispersion en captivité les prive en même temps d'union et de concorde.

doivent déployer à l'encontre des puissances que Dieu leur donne à mater.

2. Κοτέαξαν, attesté nulle part ailleurs qu'ici, paraît être une diplographie du mot qui se trouve au verset 4. Cf. *Intr.*, p. 46, note 4.

[19] Εἴρηται πρότερον ὡς ἐξομολογούμενος 'Ιούδας' ὁ δὲ νῶ Θεὸν ὁρῶν 'Ισραήλ καλεῖται.

\*  
\* \*

89. ZACH. II, 3-4 : <sup>3</sup>Καὶ ἔδειξέν μοι Κύριος τέσσαρας  
30 τέκτονας. <sup>4</sup>Καὶ εἶπα· Τί οὗτοι ἔρχονται ποιῆσαι; Καὶ εἶπεν  
πρὸς με· Ταῦτα τὰ κέρατα τὰ διασκορπίσαντα τὸν 'Ιούδαν καὶ  
τὸν 'Ισραήλ κατέαξαν, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἦρεν κεφαλὴν· καὶ  
20 εἰσηλθὼν οὗτοι τοῦ δέξθαι αὐτὰ εἰς χεῖρας αὐτῶν | τὰ τέσσαρα  
(II, 2) κέρατα, τὰ ἔθνη τὰ ἐπαιρόμενα κέρασ ἐπὶ τὴν γῆν Κυρίου τοῦ  
διασκορπίσαι αὐτήν.

90. Εὐθυμοποιῶν τὸν θεασάμενον τὸ πλῆθος τῶν πολεμίων  
5 τὸ ἐρχόμενον, ἰσαριθμοὺς τοῖς ἀντιπάλοις τοὺς ἐπὶ βοήθειαν  
καλουμένους δείκνυσιν αὐτῷ, τέκτονας ἐπαινετῶς τυγχάνοντας·  
οὐ πάντες γὰρ τεκταίνοντες τὰ κατάλληλα αὐτοῖς ἔργα ἐπαι-  
νετοί, ἀλλὰ καὶ ψεκτοὶ εἰσὶν τινες, οὗς δι[ι]αστέλλον ἀπ' ἀλλήλων  
τὸ παροιμιῶδες θέσπισμά φησιν· «'Ελεημοσύνην καὶ πίστιν τεκ-  
10 ταίνουσι ἀγαθοί· οὐκ ἐπίστανται ἔλεον καὶ πίστιν τέκτονας  
κακῶν<sup>a</sup>. » 91. Τὸ κάκιστον τοῦτο τῶν τεκτόνων ἐργαστήριον  
οὐχ ἕτερον τῶν τεσσάρων κεράτων ἐστίν, δραστήριον δὲ πάσης  
ἀπιστίας καὶ ὠμότητος. Οὗς δείκνυσιν Θεὸς ἐρχομένους τέκτονας  
ἐλεημοσύνης καὶ πίστεώς εἰσι τεχνίται, δι' ἐλεημοσύνης τὴν πρακ-  
15 τικὴν ἀρετὴν πρὸς τοὺς πέλας ἐκτελοῦντες, ἀγαπῶντες ὡς  
ἑαυτοὺς τοὺς πλησίον, πίστιν τεκταίνοντες δι' εὐσεβοῦς καὶ ἐπι-  
στημονικῆς θεωρίας.

20 a. Prov. 14, 22

19 28 καλεῖται nos ; καλοῦνται P || 20 5 τοῖς : τῶν Pac || 6 καλουμένοις :  
καλουμένοις Pac || 8 οὗς : ου Pac || 10 ἔλεον : ἔλεος Pn

1. Cf. I 52.

2. A la citation de Prov. 14, 22, raccordée au texte par le seul  
verbe τεκταίνουσι, on peut deviner l'usage tout mécanique qui était  
fait des florilèges qui classaient les textes par les mots.

Dans ce qui précède<sup>1</sup>, il a été dit que Juda est « celui  
qui reconnaît » (Dieu), tandis que « celui qui voit Dieu  
en esprit » est appelé Israël.

\*  
\* \*

89. ZACH. II, 3-4 : *Et le Seigneur me fit voir quatre  
forgerons. Et je dis : Que viennent faire ceux-ci ? Il me  
dit : Ces cornes sont celles qui ont dispersé Juda et qui ont  
brisé Israël et aucun d'eux n'a relevé la tête ; et ces for-  
gerons sont venus pour aiguïser dans leurs mains | ces  
quatre cornes (qui sont) les peuples qui lèvent leur corne  
contre la terre du Seigneur afin de la disperser.*

90. Pour reconforter celui qui a  
Les bons et les mauvais forgerons. vu la foule des ennemis en marche,  
il lui montre que ceux qui sont  
appelés à le secourir sont en nombre correspondant à  
celui des ennemis, et que ce sont de bons forgerons. Tous  
ceux, en effet, qui font le même métier de forgeron ne  
sont pas bons ; il y en a aussi de mauvais. Les distinguant  
les uns des autres, l'auteur des Proverbes inspirés dit :  
« Les bons fabriquent<sup>2</sup> la miséricorde et la foi, mais  
les forgerons d'iniquité ne connaissent ni la pitié ni la  
foi<sup>a</sup>. » 91. Le déplorable atelier de ces forgerons n'est pas  
différent de celui des quatre cornes, atelier d'incrédulité  
et de cruauté de toute espèce. Mais les forgerons  
dont Dieu montre la venue sont des artisans de miséri-  
corde et de foi : par la miséricorde, ils exercent la vertu  
pratique envers leurs semblables en aimant le prochain  
comme eux-mêmes ; la foi, ils la forgent par des spéculations  
pieuses et savantes<sup>3</sup>.

3. Ces spéculations savantes sont celles, par exemple, qui con-  
cernent les nombres dans l'Écriture (I 17 ; III 66 ; V 18) ou le sym-  
bolisme plus énigmatique de certains objets (V 202).

[20] Τούτους οὐκ ἄλλος ἄγει καὶ δείκνυσιν τῷ ἄραντι τοὺς τῆς  
 ψυχῆς ὀφθαλμοὺς ἢ ὁ ἐπ' ἐνεργεσίᾳ καλῶν Θεοῦ τοὺς δυναμέ-  
 20 νους βοηθεῖν τοῖς κατακνονομένοις.

92. Ἐωρακῶς τοὺς δειχθέντας αὐτῷ καὶ ἐρχομένους ὑπὸ τοῦ  
 Θεοῦ, ἐρωτᾷ τὸν δεῖξαντα τί ποιήσουσιν ἐληλυθότες, καὶ ἀποκρί-  
 νεται αὐτῷ Θεὸς ὡς ἔρχονται ὁξύνει τὰ ἐπαιρόμενα ἐπὶ τὴν  
 γῆν τοῦ Θεοῦ ἔθνη τέσσερα<sup>2</sup> ἐπὶ τῷ παραλαβεῖν τοὺς παραδι-  
 25 δομένους εἰς αἰχμαλωσίαν, ἵνα διασκορπίσωσιν τὸν Ἰούδα καὶ  
 κατεάξωσιν τὸν Ἰσραήλ, ὡς μηδένα τῶν κακουμένων ἄραι  
 κεφαλὴν ἀντιβλέψαι καὶ ἀντιδοξῆσαι δυνάμενον τοῖς ἐπικειμένοις  
 ἐχθροῖς. Ἀσθένειαν δὲ πλείονα παρίστησιν ὁ λόγος τῶν κερά-  
 των, ὅτι καὶ μετὰ τὸ ὁξυνθῆναι οὐχ οἶά τε γέγονεν κατασπάσαι  
 30 τοὺς παραδοθέντας αὐτοῖς παρόντων τῶν τεκτόνων τῶν ὁξυνόν-  
 των αὐτά.

93. Φανεροὶ ὁ λόγος ὡς κατὰ γνῦται ὁ σκορπιζόμενος, συν-  
 21 τριβήν | ὑφιστάμενος παραπλησίαν ἢ ὑπέμεινεν ὁ ἀπὸ τῆς Ἱερου-  
 (II, 3) σαλήμ καταβάς περιτυχῶν λησταῖς πνευματικοῖς<sup>a</sup> ὥσθ' ἡμιθανὴν  
 αὐτὸν ὑπ' αὐτῶν γενέσθαι, μάλιστα ὅτε ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν  
 ἐσθῆτα ἣν εἶχεν θείναι ἐν τῇ ἱερᾷ πόλει διάγων ὅπλοις ἰσοδυνα-  
 5 μούσαν· περὶ αὐτῆς γράφει ὁ Ἀπόστολος τοῖς εἰς τὸ πολεμεῖν  
 διεγειρομένοις· « Ἐνδύσασθε ὅπλα φωτός<sup>b</sup>. »

94. Φέρεται ἐν ἀντιγράφοις ἀντὶ τοῦ « τὸν Ἰσραήλ κατέαξαν »,  
 τὸν Ἰσραήλ κατῆξαν, δεικνυμένου καὶ διὰ ταύτης τῆς λέξεως  
 ὡς ὁ ἁμαρτάνων ὑψέθεν κάτω φέρεται. Πολλοὶ δ' εἰσὶν γραφαὶ  
 10 τοῦτο παριστάσαι, οἷαι εἰσὶν καὶ· « Πῶς ἐξέπεσεν ὁ ἐωσφόρος  
 ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ὁ πρῶτ' ἀνατέλλων<sup>c</sup>; » καὶ· « Εἰσελεύσονται εἰς  
 τὰ κατώτατα τῆς γῆς<sup>d</sup>. » Καὶ ἕτεραι μυρίαὶ λέξ[ε]ις εἰσὶν φανε-  
 ροῦσαι ὅτι ὁ σπουδαῖος ἀναβαίνει καὶ μετρωρίζεται, κάτω δὲ

21 a. Cf. Lc 10, 30 || b. Rom. 13, 12 || c. Is. 14, 12 || d. Ps. 62, 10

1. Les yeux de l'âme : tout à l'heure, I 86, les yeux de l'esprit. Plus haut, I 52, διάνοια et ψυχή, avaient aussi un sens interchangeable. Plus loin, I 102, Didyme en fait l'équivalent de ἔσω ἄνωριπος.

2. Didyme et les exemplaires du texte sacré : cf. *Intr.*, p. 48-50.

Et celui qui les présente et les fait apparaître à celui qui a levé les yeux de son âme<sup>1</sup> n'est autre que Dieu lui-même, qui invite à la bienfaisance ceux qui peuvent venir en aide aux malheureux.

**L'aiguillage  
 des forgerons.**

92. Après avoir vu les personnages qui lui ont été montrés et qui sont envoyés par Dieu, le prophète demande à Celui qui les lui montre ce qu'ils vont faire une fois venus. Et Dieu lui répond qu'ils viennent aiguïser les quatre peuples qui se dressent contre la terre de Dieu pour recevoir ceux qui sont condamnés à la captivité ; de la sorte, Juda sera dispersé et Israël brisé, au point qu'aucun d'eux dans son malheur ne lèvera la tête pour résister et s'opposer aux ennemis qui l'accablent. Mais, ce qui est dit des cornes fait conclure à plus de faiblesse, puisque, après l'aiguillage, elles n'ont pas été capables, malgré la présence des forgerons qui les aiguïsent, de détruire ceux qui leur ont été livrés.

93. Le texte montre que celui qui est dispersé est brisé. Il subit une épreuve | semblable à celle de l'homme qui descendait de Jérusalem et rencontra des brigands spirituels<sup>a</sup>. Ils le laissèrent à demi mort, spécialement en lui ôtant le vêtement divin qu'il portait durant son séjour dans la ville sainte, et qui équivalait à une armure. C'est ce vêtement auquel fait allusion l'Apôtre quand il écrit à ceux qui se lèvent pour combattre : « Revêtez des armes de lumière<sup>b</sup>. »

94. Au lieu de : « Ils ont brisé Israël », on lit dans des exemplaires<sup>2</sup> : « Ils ont abaissé Israël ». Cette leçon montre que le pécheur va de haut en bas. Or beaucoup de passages de l'Écriture en témoignent, par exemple : « Comment est-elle tombée du ciel, l'étoile du matin, qui se levait dès l'aurore<sup>c</sup> ? » ou encore : « Ils iront dans la profondeur de la terre<sup>d</sup>. » Et, inversement, des quantités de textes montrent que celui qui pratique la vertu

[21] χωρεῖ ὁ φιλήδονος καὶ ὕλικήν προαίρεσιν ἔχων, ὡς γενέσθαι  
15 « σάρκινον, πεπραμένον ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν ».

95. Ἀνέγων ἐξήγησίν τινος ἐκλαβόντος τέσσαρας τέκτονας  
εἶναι τοὺς τέσσαρας εὐαγγελιστάς. Πότερον δ' οὕτως ἔχει οἱ  
ἐντυχόντες τῷ οὕτω γράψαντι κρινέωσαν.

Δυνατὸν εἶπειν τέκτονας τέσσαρας « τοὺς ἀποσταλέντας ἀγγέ-  
20 λους συναγαγεῖν τοὺς ἐκλεκτοὺς τοῦ Θεοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων  
ἀνέμων<sup>f</sup> », τοῦτ' ἔστιν τῶν τεσσάρων κλιμάτων τῆς οἰκουμένης.

96. Ὅπως δ' ἂν ἐκλαμβάνοιντο οἱ τέσσαρες τέκτονες, ὑπὸ  
τοῦ προνοητοῦ τῶν ὅλων Θεοῦ δείκνυνται τε καὶ ἄγονται κατὰ  
τῶν ἐπαιρομένων θρασύτητι καὶ ἀλαζονείᾳ κατὰ τῶν ὑποπεσόντων  
25 αὐτοῖς Θεοῦ κρίσει, οὐκ αἴροντος κεφαλὴν οὐδὲ τοῦ αἰχμαλωτι-  
ζοντος οὐδὲ τῶν αἰχμαλωτιζομένων, τῶν ἱερῶν τεκτόνων ἀντιπα-  
ραταγαγμένων. Τέτριπται καὶ ἐν τῇ συνηθείᾳ ὡς οὐκ αἴρουσι  
κεφαλὴν οἱ δυσπραχοῦντες. 97. Εἰ δὲ σημαίνεται ποτε ὀνόματι  
τῆς κεφαλῆς ὁ νοῦς, οὐδ' οὗτος ἐπαίρεται ὅταν τις « παραδοθῇ  
30 εἰς ἀδοκίμων νοῦν, μὴ δοκιμάσας τὸν Θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει<sup>g</sup> ».

22 Πῶς γὰρ ἔτι ὁ κρατηθεὶς ἀδοκίμῳ νῷ τὰ ἄνω φρονήσοι<sup>a</sup> ἢ ἐν  
(II. 4) οὐρανῷ σχοίῃ τὴν καρδίαν, μὴ θησαυρίσας ἐν οὐρανῷ<sup>b</sup> ;

Συνάδει τῷ διασκορπιζέσθαι τὸν Ἰσραὴλ καταγόμενον ἢ  
καταγόμενον τὸ μετ' ὀλοφυρμοῦ ἀπαγγελλόμενον ὑπὸ τῶν σκε-  
5 δασθέντων πρὸς τῶν βίβλ. κρατησάντων. « Διασκορπίσθη τὰ ὀστέα  
ἡμῶν παρὰ τὸν ἄδην<sup>c</sup>. »

21 e. Cf. Rom. 7, 14 || f. Cf. Matth. 24, 31 || g. Rom. 1, 28 ||  
22 a. Cf. Col. 3, 2 || b. Cf. Matth. 6, 19-20 || c. Ps. 140, 7

24 26 ἀντιπαραταγαγμένων : (ἀντιπαρα)ταττομένων mg. Pn

1. « J'ai lu... ». Jérôme aussi, au même endroit, dit : « J'ai lu... »,  
et, en quelques mots, fait comprendre pourquoi les forgerons repré-  
sentent les évangélistes (1429 C). Il revient plus loin (1454 B) sur  
la même lecture. Voir p. 408, n. 1.

s'élève et monte jusqu'au ciel, tandis que le voluptueux, qui s'attache à la matière, descend vers le bas et devient « charnel, vendu au péché ».

95. J'ai lu<sup>1</sup> l'explication d'un commentateur qui veut que les quatre forgerons soient les quatre évangélistes. Je laisse à juger s'il en est ainsi à ceux qui viendront à lire cet auteur.

On peut dire que les quatre forgerons sont « les anges envoyés pour rassembler des quatre vents les élus de Dieu<sup>1</sup> », c'est-à-dire des quatre points cardinaux<sup>2</sup>.

**La Providence  
à l'œuvre  
par les forgerons.**

96. Mais de quelque manière que  
l'on comprenne ces quatre forgerons,  
c'est Dieu, providentiellement, qui  
les fait apparaître et les envoie pour  
châtier l'impudence et le vain orgueil de ceux qui se  
dressent contre ceux que le jugement de Dieu a mis en  
leur pouvoir. De la sorte, avec les forgerons sacrés  
dressés contre eux, ni les géoliers, ni les captifs ne lèveront  
la tête. On dit couramment que les malheureux ne lèvent  
pas la tête. 97. Mais si, par le mot de « tête », on veut  
signifier l'esprit, il faut dire que l'esprit, lui non plus,  
ne se lève pas « quand on est livré à un esprit pervers  
pour n'avoir pas jugé bon de bien connaître Dieu<sup>a</sup> ». Comment en effet celui qui est mené | par un esprit per-  
vers penserait-il aux choses d'en haut<sup>a</sup> ou tiendrait-il  
son cœur dans le ciel, puisqu'il n'a pas mis son trésor  
dans le ciel<sup>b</sup> ?

Elles corroborent le texte : « Israël dispersé a été brisé  
ou abaissé », ces paroles de lamentation de ceux que leurs  
vainqueurs ont contraints à la dispersion : « Nos os ont  
été dispersés dans le Schéol<sup>c</sup>. »

2. THÉODORE DE MOPSUESTE est opposé à l'interprétation des  
quatre vents : « οὐκ ἀριθμὸν τινὰ, ἀλλὰ τὸ πανταχόθεν δηλοῖ », PG 66,  
520 B ; cf. 516 B.

- [22] 98. Ἐπει δοκεῖ ἡ λέξις ἡ προφητικὴ συγκεχύσθαι ἐξ ἀκαταληλίας τῆς συνθέσεως, μεταποιητέον αὐτὴν οὕτως· ἐν τῇ γῆ τοῦ Κυρίου τὴν οἰκῆσιν ὁ Ἰσραὴλ καὶ Ἰούδας εὖ διάγων εἶχεν· 10 ἀνέντες δὲ τῆς τοῦ νόμου προσοχῆς καὶ τοῦ μελετᾶν αὐτὸν ἡμέρας καὶ νυκτός<sup>a</sup>, εἰς κακίαν ἔρρεψαν ὡς ὑποπεσεῖν ψήφω τοῦ προνοουμένου ἔθνεσι τέσσαρσιν, διὰ τὸ τυραννικὸν κέρασιν καλουμένοις. 99. Ταῦτα τὰ εἰρημένα κέρατα δι' ὠμότητα καὶ ἀλαζονείαν ἐπήρουντο κατὰ τῶν Ἰσραηλιτῶν καὶ τοῦ Ἰούδα, ὥστε 15 καταγαγεῖν καὶ κατεάξει τὸν τοῦ Θεοῦ λαόν, μικρὰ μὲν Θεοῦ ὀργισθέντος, εἰς κακὰ συνεπιθεμένων τῶν δίκην σκευῶν ὀργῆς ὀξυθέντων ὑπὸ τεκτόνων ἀγαθῶν τῶν ἤδη σαφηνισθέντων, ἵν' ἀσθενεῖς ἀποδειχθέντες καὶ μετὰ τὴν θηγάνην αὐτὴν ἠττηθέντες μηκέτ' ἰσχυρῶς κατέχωσιν τοὺς κραδοθέντας αὐτοῖς.
- 20 100. Τὰ ἡρμηνευμένα τέσσαρα κέρατα, ὁμοφρονήσαντα κατὰ τῶν ἐαλωκότων, ἐν κέρασιν ἐπαιρόμενον ἐπὶ τὴν γῆν Κυρίου εἴρηγται.

Πολλοὶ δ' εἰσὶν γραφαὶ τοὺς διὰ τῶν κεράτων βασιλεῖς καὶ βασιλείας σημαίνουσαι, καὶ μάλιστα ἐν τῷ προφήτῃ Δανιήλ, ὡς 25 ἀναγνόντι σοι ἔσται σαφές.

\*  
\*\*

22 d. Cf. Ps. 1, 2

22 7 συγκεχύσθαι : ὡσανεὶ συγκεχύσθαι P<sup>1</sup> || 10 τῆς om. Pac || αὐτὸν : αὐτὴν Pac || 11 ψήφω nos : ψήφου P || 12 κέρασιν mg. P<sup>n</sup> : ἔθνη P || 13 ταῦτα : ταῦτα δ' ἔστιν P<sup>1</sup> || κέρατα : κέρατα & P<sup>1</sup> || 16 εἰς κακὰ : ἐκείνων δὲ εἰς κακὰ P<sup>1</sup> || 19 κατέχωσιν nos : κατέχουσιν P || 23 τοὺς : αἱ P<sup>n</sup> || βασιλεῖς : τοὺς βασιλεῖς Pac

1. Avant συγκεχύσθαι, l'introduction de ὡσανεὶ par P<sup>1</sup> est un exemple des libertés que se donne le correcteur vis-à-vis du texte de Didyme. Pourquoi mettre des précautions oratoires là où Didyme

**Essai  
d'interprétation  
cohérente.**

98. Comme l'incohérence de la composition rend le texte prophétique confus<sup>1</sup>, il faut le transposer ainsi : Israël et Juda, tant qu'ils se conduisirent bien, eurent leur demeure dans la terre du Seigneur. Mais quand ils cessèrent d'être attentifs à la loi et de la méditer jour et nuit<sup>2</sup>, ils versèrent dans le mal au point de tomber, par un décret de la Providence, sous le joug de quatre peuples, appelés cornes à cause de leur caractère tyrannique. 99. Ces quatre cornes dont nous avons parlé, sous le coup de la cruauté et de l'orgueil, se levèrent contre les Israélites et contre Juda, au point d'abaisser et de briser le peuple de Dieu. Dieu ne manifesta que peu sa colère, car ces sortes d'instruments de colère acharnés au mal avaient été aiguisés par les bons forgerons dont nous avons donné plus haut l'interprétation, afin que, mis en état de faiblesse et d'infériorité après cet aiguisage, ils ne pussent plus fortement asservir ceux qui leur avaient été livrés.

100. Les quatre cornes que nous venons d'expliquer, parce qu'elles n'ont qu'une seule et même haine contre les captifs, ont été réduites dans le texte à une seule corne dressée contre la terre du Seigneur.

Il y a beaucoup de passages de l'Écriture qui, sous le mot de « cornes », désignent rois et royaumes<sup>3</sup>, surtout dans le prophète Daniel : tu pourras t'en rendre compte à la lecture.

\*  
\* \*

n'en a pas voulu ? Pour Didyme, le texte prophétique est confus, tout simplement ; il ne l'est pas « en quelque sorte ».

2. Idée commune qui se répète d'auteur en auteur. Cf. II 52 In Ps. 1284 D. — ORIGÈNE, In Jerem. 2, 3, GCS III 255, frg. 45 ; In Num. 16, 6, GCS VII 144. — JÉRÔME, 1428 A, évoque les passages de Daniel avec précision.

[22] 101. ZACH. II, 5-6 : <sup>5</sup> Καὶ ἦρα τοὺς ὀφθαλμούς μου καὶ εἶδον· καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ σχοινίον γεωμετρικόν. <sup>6</sup> Καὶ εἶπα πρὸς αὐτόν· Ποῦ σὺ πορεύῃ; Καὶ εἶπεν πρὸς με· Διαμετρήσαι τὴν Ἱερουσαλήμ τοῦ ἰδεῖν πηλίκον τὸ πλάτος 30 αὐτῆς ἐστίν, καὶ πηλίκον τὸ μῆκος. |

23  
(11,5) 102. Πολλάκις ἤδη ἀποδέδοται ὡς αἶρει τις τοὺς ὀφθαλμούς τοῦ ἔσω ἀνθρώπου πρὸς κατανόησιν τῶν καταλλήλων θεαμάτων. Τῷ αὐτῷ τρόπῳ τοῖς εἰρημένους καὶ νῦν ὁ προφήτης ἄρας τοὺς ὀφθαλμούς εἶδεν ἄνδρα ἐν τῇ χειρὶ σχοινίον κατέχοντα γεωμετρικόν, ἐπὶ τῷ, οἷα ἀρχιτέκτων ἀριστος, μετρήσαι ἡλικόν τὸ πλάτος καὶ μῆκος ἐστίν τῆς Ἱερουσαλήμ, ὅπως τεθέντων τῶν θεμελίων ἀνοικοδομῆ αὐτῆς γένηται παθούσης ὑπὸ πολεμίων καθίρεσιν.

103. Τίς δ' ἐστὶν ὁ ὀφθαλμὸς τῷ προφήτῃ ἄνθρωπος καιρὸς ἰδεῖν. 10 Καὶ ὅρα γε μὴ ὁ αὐτός ἐστιν « τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ ἵππον πυρρὸν, ἐστιχότι ἀνὰ μέσον δύο ὀρέων κατασκιών<sup>α</sup> ». « Ἔστιν δ' οὗτος κατὰ μίαν τῶν ἀποδοθεισῶν ἐρμηνειῶν ὁ Σωτήρ, ὃν δεῖνός ὁ προφήτης Ἱερεμίας εἶπεν· « Ἴδοὺ ἄνθρωπος, ἀνατολῆ θύρα αὐτῷ<sup>β</sup>. » Ἀνατολῆ δὲ κέκληται ὡς « φῶς ἀληθινόν<sup>γ</sup> ». Καὶ Ἰωάννης δὲ 15 ὁ βαπτιστής περὶ αὐτοῦ εἶπεν· « Ὅπισθον μου ἔρχεται ἄνθρωπος ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν<sup>δ</sup>. »

104. Ὁ ἄνθρωπος οὗτος οἰκοδόμος ὢν τῆς Ἱερουσαλήμ, ἀρχιτεκτονικῶς τοὺς θεμελίους αὐτῆς καὶ πρότερον ἰδρύσας καὶ καταβλόμενος, καὶ μετὰ τὴν καθίρεσιν ἣν ὑπέμεινεν ἐπελθόντων 20 πολεμίων τῶν καὶ αἰχμαλωτισάντων αὐτήν, διαμετρεῖ τὸ πλάτος καὶ μῆκος αὐτῆς, ἐν εὐρύθμῳ καὶ τεταγμένῳ ἐν οἷς δεῖ τόποις τὰς κρηπίδας καταβάλλεται ἐφ' ὧν προσήκον ἦν ἐγερθῆναι αὐτῆς τὰ τείχη.

105. Ἐδείχθη δὲ τῷ προφήτῃ γεωμετρικὸν ἔχων σχοινίον, 25 ἐκ ποικίλων λόγων ἀρχιτεκτονικῶν πεπλεγμένον, ἵνα πληρωθῇ

23 a. Zach. 1, 8 || b. Zach. 6, 12 || c. Jn 1, 9 || d. Jn 1, 15

1. Cf. I 82 (?), 86.

2. Cf. I 21.

3. Jérémie, sic. Lapsus pour Zacharie.

4. Ou, traduction plus interprétée, « de paroles d'édification ».

101. ZACH. II, 5-6 : *Et je levai les yeux et je vis : et voici un homme et dans sa main un cordeau d'arpentage.* <sup>6</sup> *Et je lui dis : Où vas-tu ? Et il me dit : (je vais) mesurer Jérusalem pour voir quelle est sa largeur et quelle est sa longueur. |*

L'arpenteur. 102. Il a déjà été dit plusieurs fois <sup>1</sup> 23 que les yeux de l'homme intérieur se lèvent pour contempler les spectacles qui le concernent. Maintenant encore comme précédemment, le prophète lève les yeux. Il voit un homme qui tient à la main un cordeau d'arpenteur, avec lequel il doit mesurer, en bon architecte, la largeur et la longueur de Jérusalem, pour établir ses fondements et la reconstruire, puisqu'elle a été détruite par ses ennemis.

103. C'est le moment de voir quel est cet homme apparu au prophète. Demande-toi si ce n'est pas le même que « le cavalier monté sur un cheval roux et qui se tenait entre les deux montagnes ombragées ». Et celui-ci, selon l'une des interprétations que nous avons données <sup>2</sup>, c'est le Sauveur que montre le prophète Jérémie <sup>3</sup> quand il dit : « Voici un homme dont le nom est Orient <sup>4</sup>. » Il est appelé Orient parce qu'il est « la lumière véritable ». Et Jean-Baptiste a dit à son sujet : « Après moi, vient un homme qui existait avant moi <sup>4</sup>. »

104. Cet homme, constructeur de Jérusalem, en avait une première fois, à la manière d'un architecte, établi et posé les fondements. Maintenant que Jérusalem a été détruite sous les coups d'ennemis qui l'ont aussi réduite en captivité, il mesure sa largeur et sa longueur pour établir, aux endroits propices, selon un ordre harmonieux, les assises sur lesquelles il convient que s'élèvent ses murs.

105. Or, il apparaît au prophète avec Le cordeau de l'arpenteur. un cordeau d'arpenteur, tressé de toutes sortes de règles architecturales <sup>4</sup>, afin que s'accomplisse ce qui a été dit dans le texte pré-

[23] τὸ προσηγγελημένον ἐν τῷ· « Καὶ μέτρον ἐκταθήσεται ἐπὶ Ἱερουσαλήμ ἔτι<sup>c</sup>. » Οὐκ ἀπεικὸς δὲ τοῦ Σωτῆρος ἀρχιτέκτονος ὄντος, κατὰ τὸ λεχθὲν περὶ « τῆς πόλεως Κυρίου τῶν δυνάμεων », τό· « Ὁ Θεὸς ἐθεμελίωσεν αὐτὴν εἰς τὸν αἰῶνα<sup>f</sup> », |  
24 24 συνωδὰ γράφοντος τοῦ ἀποστόλου Παύλου περὶ τῆς θείας ταύτης  
(11,6) πόλεως, προσδοκωμένης ὑπὸ πάντων τῶν διὰ πίστεως εὐαρεστησάντων<sup>a</sup>, οὕτως· « Ἐξεδέχοντο γὰρ τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ Θεός<sup>b</sup>. » 106. Τοὺς  
5 συνοικοδομοῦντας αὐτῷ ἄγγέλους καὶ ἄνδρας ἁγίους, οἳα τεχνίτας ἀρίστους, ἐν τῇ πρακτικῇ δυνάμει αὐτοῦ χειρὶ καλουμένη, τὸ προειρημένον σχοινίον γεωμετρικὸν κατέχει. Παῦλος γοῦν περὶ ἑαυτοῦ γράφει· « Ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμελίον ἔθηκα<sup>c</sup>. »

107. Ἐτι μὴν ἐν τῷ Ἰεζεκιήλ ἄνθρωπος ἐράται κατέχων σπαρτίον οἰκοδόμων καὶ κλάμων ἐπὶ τῷ μετῆσαι καὶ θεμελιῶσαι τὸν ἅγιον τοῦ Θεοῦ ναόν<sup>d</sup>. Οἷως δὲ διεμέτρησεν καὶ ἐτεχνίτευσεν τὴν οἰκοδομήν, γινῶναι ἔξεστιν ἀναγνόντα τὸν προφήτην.

108. Ἐπεὶ τοίνυν καὶ ὁ Σωτὴρ οἰκοδόμος τῆς ἄνω καὶ πνευματικῆς Ἱερουσαλήμ ἀποδείδειται, καὶ ἔτι μᾶλλον δειχθήσεται  
15 τοῦ Πατρὸς δεικνύοντος αὐτὸν καὶ λέγοντος· « Οὗτος οἰκοδομήσει τὴν πόλιν μου<sup>e</sup> », καὶ οἱ συμβαλλόμενοι ἄγγελοί τε καὶ ἄνθρωποι εἰς τὴν ἀνοικοδομήν τῆς πόλεως, κατὰ πᾶσας τὰς ἀποδοθείσας σαφηνείας ἐκλημπτέον τὸν δεικνύμενον ἄνδρα ὑπὸ Ζαχαρίου τοῦ προφήτου λέγοντος· « Ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ σχοινίον  
20 γεωμετρικόν », καὶ· « Πού πορεύῃ; » ἵνα ἀποκρίσῃς τύχη πρὸς τοῦ ἔχοντος τὸ γεωμετρικὸν σχοινίον τοῦ διαμετρησάου πηλίκον τὸ πλάτος καὶ μήκος τῆς Ἱερουσαλήμ ἔστιν. 109. φροντίζοντος γὰρ τοῦ καλῶς οἰκοδομησάου τὴν τοποθεσίαν καὶ τὴν εὐκαιρίαν

23 e. Zach. 1, 16 || f. Ps. 47, 9 || 24 a. Cf. Hébr. 11, 6 || b. Hébr. 11, 10 || c. I Cor. 3, 10 || d. Cf. Éz. 40, 3 || e. Is. 43, 13

23 29 τό exp. Pn || 24 & ἔχουσιν : ἔχοντα Pac || 6 αὐτοῦ : αὐτῶν Pac

1. Αἰῶνα est suivi, dans P, d'un point en haut et d'un blanc pour finir la ligne, comme si la phrase se terminait avec lui.

2. Cf. JÉRÔME, 1430 A.

cèdent : « On tendra de nouveau le cordeau sur Jérusalem<sup>e</sup>. » Au Sauveur ainsi architecte, convient bien ce texte sur « la Ville du Dieu des armées » : « Dieu a bâti ses fondements à jamais<sup>f</sup>. »<sup>1</sup> | En écho, l'apôtre Paul écrit en parlant de cette cité divine qu'attendaient tous ceux qui plaisent à Dieu par leur foi<sup>a</sup> : « Ils attendaient la cité pourvue de fondations dont Dieu est l'artisan et le constructeur<sup>b</sup>. » 106. Les anges et les saints personnages qui construisent avec lui, comme de bons artisans, sont maintenus dans la vertu pratique, autrement dit « dans sa main », par le cordeau d'arpenteur indiqué plus haut. En ce sens, Paul dit de lui-même : « Comme un sage architecte, j'ai posé le fondement<sup>c</sup>. »

107. Dans Ézéchiël également un homme apparaît tenant une corde de maçon et une baguette pour mesurer le saint temple de Dieu et lui donner un fondement<sup>d</sup>. Comment il prit les mesures et comment il procéda à la construction, la lecture du prophète le fera connaître<sup>e</sup>.

#### Le Sauveur, divin arpenteur.

108. Puisqu'il a été établi que le constructeur de la Jérusalem céleste et spirituelle est à la fois le Sauveur — et cela apparaîtra encore davantage si l'on prend garde que le Père le désigne en disant : « Celui-ci bâtira ma ville<sup>e</sup> » — et les anges et les hommes envoyés avec lui pour rebâtir la ville<sup>3</sup>, c'est dans la perspective de toutes ces explications qu'il faut comprendre l'homme que montre le prophète Zacharie quand il dit : « Voici un homme qui tient à la main un cordeau d'arpenteur », et quand il demande : « Où vas-tu ? » pour obtenir une réponse de celui qui tient dans sa main le cordeau d'arpenteur avec lequel il mesurera la largeur et la longueur de Jérusalem. 109. Car il se soucie de bien bâtir, en prenant connaissance de la position des lieux

3. Après τῆς πόλεως, P marque un point en bas et inscrit une *paragraphos*, erronée, dans l'interligne suivante.

[24] τῶν χωρίων γυνῶναι, ἵν' ἕκαστα τῶν μερῶν τῆς πόλεως, κατα-  
 25 λήλου εὐρους καὶ μήκους καταλημφθέντος, ἀρμονίως τὰ τεμένη  
 καὶ οἱ ναοί, λαῦραί τε καὶ ἀγυαὶ καὶ πλατεῖαι τιθῶσιν, ὥστε ἐν  
 25 ταύταις | ταῖς πλατεῖαις παρρησίαν ἄγῃ ἢ Θεοῦ σοφία, κηρυτ-  
 (II, 7) τομένη ἐπὶ ἄκρων τῶν τειχέων τῆς πόλεως κατὰ τὰ ἐν Παροι-  
 μίαις φιλοσοφούμενα<sup>a</sup>, ὡς αὐτὸν τὸν Θεὸν εἰπεῖν τοῖς φρουροῦσιν  
 τὴν ἱεράν ταύτην πόλιν κηρύττειν ἐν αὐτῇ καὶ (ἐπὶ) τῶν τειχέων  
 5 αὐτῆς ἡμέρας καὶ νυκτός, οὐδαμῶς σιωπῶντας<sup>b</sup> ἀλλὰ αἰεὶ λέγοντας  
 τὰ πρὸς σωτηρίαν τῶν πολιτῶν αὐτῆς.

110. Τριχῶς τῆς Ἱερουσαλήμ πολλάκις ἀποδοθείσης κατὰ  
 ἀναγωγὴν, τῆς τε ἐναρέτου ψυχῆς καὶ « τῆς ἐνδόξου Ἐκκλησίας  
 σπίλον ἢ ρυτίδα οὐκ ἐχούσης<sup>c</sup> » διὰ ἀγιότητος πληρότητα καὶ  
 10 τῆς ἐπουρανοῦ τοῦ ζῶντος Θεοῦ πόλεως<sup>d</sup>, κατὰ πάντας τοὺς  
 τρόπους πλάτος καὶ μήκος μεμετρῆσθαι τῆς Ἱερουσαλήμ ὑπὸ  
 τοῦ τὸ γεωμετρικὸν σχεῖν ἔχοντος ἐν τῇ χειρὶ ἀνδρὸς ἀπο-  
 δοτέον ὑπὸ τοῦ ἔχοντος λόγον σοφίας καὶ γνώσεως<sup>e</sup>.

\*  
 \*\*

111. ZACH. II, 7-8<sup>a</sup> : Ἔκαστος τῶν ἀγγέλων ἑνὶ ἐμοὶ  
 15 εἰστήκει. Καὶ ἄγγελος ἕτερος ἐξεπορεύετο εἰς ἀπάντησιν  
 αὐτοῦ, ὃ καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν λέγων· Δράμε καὶ λάλησον πρὸς  
 τὸν νεανίαν ἑκείνον λέγων.

112. Τὸν ἄγγελον τὸν λαλοῦντα ἐν ἐαυτῷ ἐσωτῶτα ἐωραχέναι  
 φησὶν, καὶ ἕτερον ἄγγελον ἐκπορευόμενον λέγοντα αὐτῷ· Δρά-  
 20 μων εἰπέ πρὸς τὸν νεανίαν τοῦτον ὃ καιρὸς ἐστὶν εἰπεῖν.

25 a. Cf. Prov. 1, 20-21 || b. Cf. Is. 62, 6 || c. Éphés. 5, 27 ||  
 d. Cf. Hébr. 12, 23 || e. Cf. I Cor. 12, 8

25 4 ἐπὶ add. nos || 13 ἀποδοτέον : ἐκλημπτέον mg. Pn || 18 ἐν ἐαυτῷ  
 Pac : ἐν αὐτῷ Pn<sup>1</sup> postea ut. vid. ἐαυτῷ Pn<sup>2</sup> || 20 & : ἀπερ P<sup>1</sup>

1. Cf. I 70 ; II 229.

2. La triple interprétation est reprise par Jérôme dans cet ordre :

et de la situation favorable des emplacements, afin que  
 chacune des parties de la ville, temples et sanctuaires,  
 avenues, rues et places publiques<sup>1</sup>, soit harmonieusement  
 disposée en fonction de la largeur et de la longueur  
 données, de telle façon que | la Sagesse de Dieu parle  
 librement sur ces places publiques, se faisant entendre  
 à haute voix du sommet des remparts de la ville, selon  
 les sages paroles des Proverbes<sup>a</sup>, comme Dieu lui-même  
 demande aux gardiens de la ville sainte d'annoncer dans  
 la ville et du haut des remparts, jour et nuit, sans dis-  
 continuer<sup>b</sup>, tout ce qui regarde le salut de ses habitants.

110. Jérusalem a souvent reçu une triple interpré-  
 tation spirituelle<sup>2</sup> : elle est soit l'âme établie dans la  
 vertu, soit « l'Église glorieuse qui n'a ni tache ni ride<sup>c</sup> »  
 à cause de la plénitude de sa sainteté, soit la Ville céleste  
 du Dieu vivant<sup>d</sup>. C'est selon chacune de ces accep-  
 tions que la largeur et la longueur de Jérusalem ont  
 été mesurées par l'homme qui tient à la main le cordeau  
 d'arpenteur ; cela doit être expliqué par celui qui pos-  
 sède une parole de sagesse et de connaissance<sup>e</sup>.

\*  
 \*\*

111. ZACH. II, 7-8 a : *Et voici que l'ange qui parlait  
 en moi s'était mis debout. Et un autre ange sortit à sa ren-  
 contre<sup>8</sup> et s'adressa à lui en disant : Cours, parle à ce  
 jeune homme et dis-lui cette parole.*

112. Il a vu, dit-il, que l'ange qui parlait en lui s'était  
 dressé et qu'un autre ange sortait, en lui disant : Cours  
 et dis à ce jeune homme ce qu'il convient de lui dire.

Jérusalem céleste, Église, âme, 1430 B. D'une manière générale,  
 dans son commentaire, Jérôme revient plus fréquemment que  
 Didyme à cette triple interprétation.

[25] 113. Πολυτρόπως ἡρμῆνεται πρότερον τί ἐστὶν τὸ ἐν τῷ προφήτῃ λαλούμενον ὑπὸ θεοῦ ἀγγέλου καὶ πῶς τοῦτο φανεροῦται, μάλιστα ὅταν ὑπὸ ἐτέρου ἀγγέλου ἐκπορευομένου ἢ ἐπαγγελία γίνεται. Οὐ γὰρ οἶόν τ[ε] ἔσω καὶ καθ' ἑαυτὸν μένοντος 25 τὰ ἀπαγγελλόμενα ἀκούεσθαι, ἀλλ' ἐκπορευομένου διὰ συγκαταβάσεως.

26 (II, 8) 114. Ἀμέλει γοῦν οὐ πρὸς ἄνδρα ἀλλὰ νεανίαν δεικνύμενον τὰ τῆς μυσταγωγίας | γίνεται. Ὡς γὰρ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀγγέλους ὁ ἄγιος ἀνὴρ νεανίας ἐστίν, μάλιστα ὅταν τὸν νέον ἄνθρωπον ἐνδεδυσμένος ὑπάρχη, ὡς λεχθῆναι περὶ αὐτοῦ τὸ ἐν ταῖς θείαις Παροιμίαις οὕτως ἔχον· « Νεανίσκος μετὰ δόλου καὶ εὐθεία ἢ 5 ὁδὸς αὐτοῦ<sup>a</sup>. » Πῶς γὰρ οὐκ εὐθεία ἢ ὁδὸς τοῦ μετὰ ἐσιότητος πορευομένου ;

115. Περὶ τῶν οὕτως ἐχόντων τῆς ἀρετῆς μετουσίαν ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ κατ' αὐτὸν ἐπιστολῇ προσφωνῶν αὐτοῖς ἔφη· « Ἐγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροὶ ἐστε καὶ νενικήκατε τὸν πονηρὸν<sup>b</sup>. » 10 Πᾶς καὶ μόνος ὁ οὕτω κατὰ τὸν νοῦν νεάζων παιδεύεται ὑπὸ τοῦ ἐκπορευομένου ἀγγέλου λαλῆσαι τὰ ἐξῆς δηλούμενα.

116. Καὶ ὅρα εἰ τὸ ἐκπορεύεσθαι τὸν ἀγγελον τῆς αὐτῆς δυνάμεως ἐστὶν τῷ λεχθέντι ὑπὸ τοῦ χοροῦ τῶν ἁγίων· « Ἐξῆλθες εἰς σωτηρίαν τοῦ λαοῦ σου, τοῦ σῶσαι τοὺς χριστοὺς 15 σου<sup>c</sup> », καὶ τῷ· « Ἐγὼ ἐκ Θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἦκα<sup>d</sup>. » Γίνεται γὰρ σωτηρία καὶ θεῖος χρηματισμὸς τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἐκβληθέντι ἐκ τοῦ παραδείσου παραβεβηκότι τοὺς θεοὺς νόμους ὅταν ὁ τῆς « μεγάλης » Θεοῦ « βουλῆς ἀγγελος<sup>e</sup> » ἐξέλθῃ ἰν' εἰσαγάγῃ δι' ὑπκοῆς καὶ θείας παιδείσεως τὸν ἐκβληθέντα, 20 λέγων· « Σήμερον μετὰ μου ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ<sup>f</sup>. »

Ἐπαγγέλλεται ὁ ἐκπορευόμενος δεῖξιν μέγιστα περὶ τῆς

26 a. Prov. 20, 11 || b. I Jn 2, 14 || c. Hab. 3, 13 || d. Jn 8, 42 || e. Is. 9, 5 || f. Lc 23, 43

25 27 νεανίαν nos : νεάνιδα Pac νεανία Pn || 26 7 τῆς ἀρετῆς : κατὰ τῆς ἀρετῆς Pac || 8 ἔφη add. P1 || 15 τῷ : τὸ Pn

1. Tout ce passage sur la jeunesse a peu inspiré Jérôme, qui a pourtant élaboré cette idée nouvelle qu'en comparaison de la dignité des anges, la nature humaine est dans l'enfance, 1432 B.

113. On vient, dans ce qui précède, d'interpréter de multiple façon ce que l'ange de Dieu a dit à l'intérieur du prophète, et cela est en quelque façon révélé à l'extérieur, surtout quand le message est apporté par un second ange qui sort. En effet il n'est pas possible qu'on entende le message de quelqu'un qui reste à l'intérieur et en lui-même, mais c'est possible quand le messager condescend à sortir.

L'ange et le jeune homme. 114. Assurément la révélation du mystère s'adresse à quelqu'un qui est présenté non comme un homme mais comme un jeune homme. | En effet, eu égard aux anges de Dieu, l'homme saint est un jeune homme, surtout quand il a revêtu l'homme nouveau et qu'on peut lui appliquer ce passage des Saints Proverbes : « Le jeune homme est accompagné de sainteté et sa voie est droite<sup>a</sup>. » Comment en effet ne serait-elle pas droite la voie de celui qui marche avec sainteté ?

115. De ceux qui participent ainsi à la vertu, Jean parle dans son épître, quand il leur dit : « Je vous ai écrit, jeunes gens, parce que vous êtes forts et que vous avez vaincu le Malin<sup>b</sup>. » Quiconque est ainsi jeune en esprit<sup>c</sup>, et nul autre, reçoit les enseignements de l'ange qui sort pour faire les révélations que la suite va nous montrer.

116. Vois aussi si la sortie de l'ange n'a pas la même signification que ce texte du chœur des Saints : « Tu es sorti pour le salut de ton peuple et pour sauver tes oints<sup>d</sup> », et que celui-ci : « Je suis sorti et je viens de Dieu<sup>e</sup>. » Car le salut et la révélation de Dieu ont lieu pour le genre humain, chassé du paradis pour avoir transgressé les lois divines, quand « l'Ange du Grand Conseil de Dieu<sup>f</sup> » sort pour réintroduire par l'obéissance et l'enseignement divin l'exilé en disant : « Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le Paradis<sup>f</sup>. »

L'ange qui sort annonce qu'il fera de grandes révé-

[26] πνευματικῆς Ἱερουσαλήμ, ἃ σημαίνει ἡ ἐπομένη λέξις οὕτως ἔχουσα.

\*  
\*\*

117. ZACH. II, 8<sup>b</sup>-9 : <sup>25</sup> Κατακάρπως κατοικηθήσεται Ἱε-  
ρουσαλήμ ἀπὸ πλήθους ἀνθρώπων καὶ κτηνῶν τῶν ἐν μέσῳ  
αὐτῆς, <sup>26</sup> καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτῇ, φησὶν Κύριος, τείχος πυρὸς  
κυκλόθεν, καὶ εἰς δόξαν ἔσομαι ἐν μέσῳ αὐτῆς.

27  
(II, 9)  
118. "Ὅπου τὸν τρόπον πάντα τὰ ἐν τῷ παραδείσῳ ξύλα πολ-  
λοὺς φέρει κάρπους, οὕτω καὶ ἡ ἀγία πόλις Ἱερουσαλήμ κατα-  
κάρπως κατοικεῖται, πλήθος ἀνθρώπων καὶ κτηνῶν | ἔχουσα ἐν  
μέσῳ αὐτῆς· οὐ γὰρ προσήκον καὶ δυνατὸν ὑπάρχει ἐν τῷ θείῳ  
καὶ ἀγίῳ ἄστει ἀκαρπὸν τινα τυγχάνειν, τοῦ ἀκάρπου ξύλου  
ἐκκοπτομένου καὶ παραδιδомένου ἔξω πυρὶ<sup>a</sup>. 119. Τοιοῦτος ἦν  
5 πρὸς ὃν ὁ ἅγιος βοῶν ἔφη· « Διὰ τοῦτο καθελεῖ σε ὁ Θεὸς εἰς  
τέλος, ἐκτίλει σε καὶ μεταναστεύσει σε ἀπὸ σκηνώματος, καὶ τὸ  
ρίζωμά σου ἐκ γῆς ζώντων<sup>b</sup> », παντὸς τοῦ μένοντος ἐν τῷ Θεοῦ  
οἴκῳ εὐχαριστητικῶς λέγοντος· « Ἐγὼ ὡσεὶ ἐλαία κατάκαρπος  
ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Θεοῦ<sup>c</sup>. » Πῶς γὰρ οὐ καρποφορεῖ τὸ τοῦ θείου  
10 φωτὸς θρεπτικὸν ὃ ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Θεοῦ κατοικῶν, ἐν τῷ πράττειν  
τὰ δέοντα καὶ φρονεῖν τὰ εὐσεβῆ δόγματα; 120. Οὕτως ἦν  
καρποφόρον ξύλον ὃ ἐν πρώτῳ Ψαλμῷ ἀνὴρ μακαρίζομενος·  
εἴρηται γὰρ περὶ αὐτοῦ· « Ἔσται ὡς τὸ ξύλον τὸ περυτευμένον

27 a. Cf. Matth. 7, 19 || b. Ps. 51, 7 || c. Ps. 51, 10

26 22 ἐπομένη P1: ἐχομένη Pac || 27 6 ἐκτίλει: ἐκτίλεισαι Pac || 9 τὸ  
τοῦ θείου φωτὸς: τὰ τοῦ θειωτός Pac || 11 οὕτως: οὕτως οὖν Pac

1. Ἐχομένη nous semble être une confusion d'oreille du copiste.  
Ἐπομένη, rétabli par P1, est plus probable, surtout avant ἔχουσα qui  
arrive trois mots plus loin.

2. Dans la forme ἐκτίλει que le copiste avait d'abord écrite,  
il faut voir, avec la confusion ordinaire α/ε, ἐκτίλει σε. Revenant,

lations sur la Jérusalem spirituelle, ainsi que le montre  
le texte suivant<sup>1</sup>, que voici.

\*  
\*\*

117. ZACH. II, 8 b-9 : *Jérusalem regorgera d'une mu-  
titude d'hommes et d'animaux qui seront au milieu d'elle.  
2 Et je serai pour elle, dit le Seigneur, un rempart de feu  
qui l'entoure. Et je serai au milieu d'elle pour sa gloire.*

Les Saints,  
des arbres  
fertiles.

118. De même que tous les arbres  
du paradis produisent beaucoup de  
fruits, de même la ville sainte de Jérusa-  
salem est surpeuplée, contenant en  
elle une foule d'hommes et d'animaux. | Car il n'est  
27  
déceimment pas possible que l'on ne porte pas de fruit  
dans la sainte et divine cité, étant donné que l'arbre  
sans fruit est coupé et livré au feu extérieur<sup>a</sup>. 119.  
C'était le cas de celui à qui l'auteur sacré disait — en  
enfant la voix : « C'est pourquoi le Seigneur t'arrachera  
complètement ; il t'enlèvera<sup>2</sup> et te sortira de ta maison  
et il enlèvera ta racine de la terre des vivants<sup>b</sup> », tandis  
que celui qui demeure dans la maison de Dieu dit  
avec reconnaissance : « Je suis comme un olivier fertile  
dans la maison du Seigneur<sup>c</sup>. » Comment en effet ne  
porterait-il pas comme fruit la force nourricière de la  
lumière divine, celui qui habite dans la maison du Sei-  
gneur et qui passe son temps à faire ce qu'il faut faire  
et à méditer sur les enseignements de la pitié. 120. Ainsi  
était-il un arbre fertile, « l'homme bienheureux » du  
Psaume 1, dont il est dit : « Il sera comme l'arbre qui

par expunction de εσ à l'orthographe -λαι, le copiste devait  
ajouter une seconde fois σε (au lieu de σαι).

[27] παρά τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων, ὃ τὸν καρπὸν αὐτοῦ δώσει ἐν καιρῷ αὐτοῦ, καὶ τὸ φύλλον αὐτοῦ οὐκ ἀπορρησέται<sup>d</sup>. » Ὡς παραπλησίως ἐν Ἱερεμιά ὁ λόγος φησὶν· « Εὐλογημένος ὁ ἄνθρωπος ὃς πέποιθεν ἐπὶ τῷ Κυρίῳ· καὶ ἔσται Κύριος ἐλπίς αὐτοῦ· ἐπὶ ἰμάδα βαλεῖ ρίζας αὐτοῦ καὶ οὐ μὴ διαλίπη ποιῶν καρπὸν<sup>e</sup>. »

20 121. Εἴτ' ἐπεὶ διὰ πολλὴν ἀγαθότητα τοῦ συνοικίζοντος τὴν ἁγίαν πόλιν τὴν Ἱερουσαλήμ, οὐ μόνον ὑπὸ ἀνθρώπων κατοικεῖται, οὔτοι δ' εἰσὶν οἱ κατὰ λόγον κινούμενοι πρακτικῶς καὶ φρονήσει, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀπλουστέρων καὶ καταδεῖ νύησιν ἐχόντων, εἰκότως κατακάρπως κατοικεῖται « ἀπὸ πλήθους ἀνθρώπων καὶ κτήνῳ ἐν μέσῳ αὐτῆς ». Πῶς γὰρ οὐκ ἐν μέσῳ αὐτῆς ἄνθρωποι καὶ κτήνη τυγχάνουσιν περὶ ὧν ὁ ὑμνωδὸς πρὸς τὸν Θεὸν φησιν· « Ἀνθρώπους καὶ κτήνη σώσεις, Κύριε<sup>f</sup>. » Ἄνθρωποι δὲ εἰσὶν οἱ σωτηρίαν αἰώνιον θεῶθεν δεχόμενοι, ὧν ἕκαστος δύναται εἰπεῖν· « Ἐγένετο λόγος Κυρίου πρὸς με λέγων. » Κτήνη δὲ σωζόμενα 30 τὰ τὴν φωνὴν Ἰησοῦ ἀκούοντα πρόβατα<sup>g</sup>. |

28 (II, 10) 122. Πρὸς τοὺς οὕτως ἀνθρώπους ὑπάρχοντας, σὺν λόγῳ καὶ ἐπιστήμῃ πράττοντας καὶ φρονούντας, ὁ Κύριος Ἰησοῦς λέγει· « Φωνεῖτέ με ὁ Κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος, καὶ καλῶς λέγετε· εἰμὶ γὰρ<sup>a</sup> », ἐπεὶ περὶ γνησίως δουλεύετε μοι, πράττοντες ἃ δεῖ 5 καὶ παιδεύομενοι ἃ καλὸν εἰδέναι.

123. Σὺν τοῖς οὕτως ἡρμηνευμένοις ἀνθρώποις, κατακάρπως κατοικοῦσιν ἐν τῇ Ἱερουσαλήμ οἱ δυνάμενοι φάναι περὶ τοῦ βασιλεύοντος τῆς ἐπουρανοῦ πόλεως Ἱερουσαλήμ· « Αὐτὸς ποιμνεῖ ἡμᾶς εἰς τοὺς αἰῶνας<sup>b</sup>. » Περὶ τοῦ οὕτω ποιμνίου ὑπάρχοντος τοῦ Θεοῦ φησὶν ὁ κατὰ Θεὸν σοφός· « Στήσεται καὶ 10

27 d. Ps. 4, 3 || e. Jér. 17, 7, 8 || f. Ps. 35, 7 || g. Cf. Jn 10, 27 || 28 a. Jn 13, 13 || b. Ps. 47, 15

27 21 πόλιν τὴν exp. P<sup>n</sup> || μόνον ὑπὸ ἀνθρώπων P<sup>1</sup> : μόνοι ἄνθρωποι P<sup>ac</sup> || κατοικεῖται add. s.v. P<sup>1</sup> : h. l. mg. add. et postea exp. ὑπὸ ἀνθρώπων κατοικεῖται P<sup>n</sup> || 23 καταδεῖ : καταδεῖ P<sup>1</sup> || 27 σώσεις : καὶ σώσεις P<sup>ac</sup> || 28 ὃ παιδεύομενοι : παιδεύεσθαι P<sup>ac</sup>

1. Ici, le texte de P n'était pas satisfaisant. P<sup>1</sup> a été obligé de le remanier. Nous suivons P<sup>1</sup>, voir apparat.

est planté sur le bord des eaux, qui donne son fruit en sa saison et dont le feuillage ne se flétrit pas<sup>a</sup>. » A peu près semblablement Jérémie dit : « Béni soit l'homme qui se confie dans le Seigneur, le Seigneur sera son espérance ; il étendra ses racines dans des lieux humides et jamais il ne cessera de produire du fruit<sup>e</sup>. »

### Les habitants de la Jérusalem divine.

121. Ensuite, la grande bonté du fondateur de la sainte cité de Jérusalem fait que ce ne sont pas seulement des hommes qui l'habitent, ceux dont les actions et les pensées sont raisonnables, mais encore des êtres plus simples et dont la pensée est indigente<sup>1</sup>. C'est donc vraiment qu'elle regorge d'une foule d'hommes et d'animaux qui sont au milieu d'elle. Comment en effet ne contiendrait-elle pas les hommes et les animaux dont parle le Psalmiste quand il dit à Dieu : « Seigneur, tu sauveras hommes et bêtes<sup>f</sup> » ? Les hommes sont ceux qui ont reçu de Dieu le salut éternel, en sorte que chacun d'eux peut dire : « La parole de Dieu me fut adressée en ces termes. » Les animaux sauvés, ce sont les brebis qui écoutent la voix de Jésus<sup>g</sup>. |

122. A ceux qui sont ainsi des hommes parce qu'ils agissent et pensent d'après la raison et la science<sup>2</sup>, le Seigneur Jésus dit : « Vous m'appelez Seigneur et Maître, et vous avez raison, car je le suis<sup>a</sup> », vous me servez en effet de tout votre cœur en agissant comme il faut et en apprenant ce qu'il faut savoir.

123. En plus des hommes ainsi interprétés, habitent encore en foule à Jérusalem ceux qui peuvent dire du Roi de la Jérusalem céleste : « Lui-même nous fera paître à jamais<sup>b</sup>. » De ceux qui sont ainsi le troupeau de Dieu, le sage selon Dieu dit : « Le Seigneur se lèvera

2. Σὺν λόγῳ καὶ ἐπιστήμῃ, cf. V 202.  
Zacharie. I.

- [28] ἔψεται καὶ ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ ἐν ἰσχύϊ Κύριος<sup>c</sup> », ὡς ἕκαστον τῶν τημελουμένων ἠλαρῶς ὑμνωδίας τρόπῳ φάναι· « Κύριος ποιμανεῖ με, οὐδέν με οὐ μὴ ὑστηρήσει· εἰς τόπον γλόης ἐκεῖ με κατεσκήνωσεν, ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως ἐξέθρεψέν με<sup>d</sup>. »
- 15 124. Τῆς καρποφορησάσης Ἱερουσαλήμ ἀπὸ πλήθους ἀνθρώπων καὶ κτηνῶν τῶν ἐν μέσῳ αὐτῆς οὐχ ἕτερος φύλαξ καὶ φρουρὸς ἔσται ἢ ὁ Κύριος, αὐτὸς κύκλῳ αὐτῆς γινόμενος οἷα πύρινον τεῖχος, ἅμα θερμαίνων καὶ φλέγων· τοὺς μὲν γὰρ εἰσω τῆς φρουρουμένης πόλεως φωτίζει καὶ θερμαίνει ἵνα παρασκευασθῶσιν ζεῖν τῷ πνεύματι, περὶ ὧν γέγραπται· « Ὡσεὶ ἐν τῷ πνεύματι ζέοντες<sup>e</sup>. »
- 20 125. Τοὺς δ' ἐξοθεν ἐπερχομένους ἐπὶ τῷ βλάψαι καταφλέγει, « καταναλίσκον πῦρ ὑπάρχων<sup>f</sup> » ἐκείνων μάλιστα τῶν τριβόλους καὶ ἀκάνθας καρποφορούντων<sup>g</sup>, ἔτι μὴν καὶ ἐκποπτομένων καὶ ἔξω βαλλομένων διὰ τὸ μὴ καλὸν καρπὸν ποιεῖν
- 25 ἀλλ' ἐλέθριον καὶ δηλητήριον. Παραπλησίως τῆς ἁγίας πόλεως, καὶ τοῦ λαοῦ ὁ Κύριος κύκλῳ εἶναι λέγεται ἐν μᾶ ᾠδῇ τῶν ἀναβαθμῶν· « Κύριος κύκλῳ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ<sup>h</sup>. »
- 29 126. Ὡσπερ δὲ τεῖχος πυρὸς κυκλόθεν γέγονεν τῆς κατα-  
(II, 11) χάρπου Ἱερουσαλήμ, | καὶ εἰς δόξασμα ἐν μέσῳ αὐτῆς ὑπῆρξαι, δοξασμένων θειότητι καὶ μακαριότητι τῶν οἰκούντων τὴν ὑπὸ Θεοῦ κυκλουμένην ἁγίαν πόλιν περὶ ἧς μελωδῶν ὁ ὑμνωδὸς ἔφη, μᾶλλον δὲ πρὸς αὐτήν· « Δεδοξασμένα ἐλαλήθη περὶ σοῦ ἢ πόλις τοῦ Θεοῦ<sup>a</sup> ». καὶ ἔτι· « Μέγας Κύριος καὶ ἐπαινετὸς σφόδρα, ἐν πόλει τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, ὄρει ἁγίῳ αὐτοῦ<sup>b</sup>. »

28 c. Mich. 5, 3 || d. Ps. 22, 1 || e. Rom. 12, 11 || f. Hébr. 12, 29 || g. Cf. Hébr. 6, 8 || h. Ps. 124, 2 || 29 a. Ps. 86, 3 || b. Ps. 47, 2

28 11 τὸ nos : τὸν P || 13 ποιμανεῖ : ποιμαίνει P<sup>n</sup> || 22 ὑπάρχων : ὑπάρχον P<sup>n</sup>

1. Ps. 22, 1 : ποιμανεῖ, P avec l'*Alexandrinus* et le *Sinaiticus* ; ποιμαίνει, P<sup>n</sup> avec le *Vaticanus*.

2. Le rempart de feu pour la ferveur de l'esprit et la destruction du mal, cf. JÉRÔME, 1431 BC. — L'image du rempart qui défend la ville appartient aussi au stoïcisme.

et il verra et il fera paître son troupeau par sa puissance<sup>c</sup> », en sorte que chacun de ceux dont il aura pris soin s'écriera en un cantique joyeux : « Le Seigneur me fera paître<sup>1</sup>, rien ne me manquera. Il m'a établi en un lieu verdoyant ; il m'a élevé près des eaux tranquilles<sup>d</sup>. »

124. Cette Jérusalem féconde, bondée de la foule d'hommes et d'animaux qui sont au milieu d'elle, n'aura pas d'autre gardien et protecteur que le Seigneur qui l'entoure comme un rempart de feu, réchauffant et brûlant à la fois. Car il réchauffe et éclaire ceux qui sont à l'intérieur de la ville protégée, afin qu'ils soient à même de devenir fervents d'esprit, eux dont il est écrit : « Comme des gens à l'esprit fervent<sup>e</sup>. » 125. A l'inverse, il consume ceux qui viennent du dehors pour leur nuire, car « il est un feu dévorant<sup>f</sup> » ; eux produisent principalement des ronces et des épines<sup>g</sup> et ils sont coupés et jetés dehors, car, au lieu de bons fruits, ils donnent des fruits de mort et de destruction. D'une manière presque semblable, dans un Psaume des Montées, il est dit que le Seigneur entoure le peuple, comme ici il entoure la ville sainte<sup>h</sup> : « Le Seigneur entoure son peuple<sup>h</sup>. »

126. Et de même qu'il a été un rempart de feu tout autour de la féconde Jérusalem, | de même, au milieu d'elle, il a été établi comme sujet de gloire. Car ils sont inondés de la gloire de la félicité divine ceux qui habitent la cité sainte que Dieu entoure, celle que le Psalmiste a chantée — ou plutôt celle à qui il dit : « On a proclamé à ton sujet des destinées glorieuses, ô cité de Dieu<sup>a</sup> », et encore : « Le Seigneur est grand et digne de toute louange, dans la cité de notre Dieu, sur sa montagne sainte<sup>b</sup>. »<sup>3</sup>

3. Ps. 86, 3 et 47, 2, *id.* in JÉRÔME, 1431 A.

[29]

127. Ἰπάρξει δὲ καὶ ἡμῖν χάριτι τοῦ εὐεργέτου Θεοῦ τὸ καρποφορῆσαι τοὺς καρποὺς τοῦ Πνεύματος, ἵνα κύκλω ἡμῶν οἷα τεῖχος πύρινον ὁ Κύριος γένηται, φωτίζων καὶ φρουρῶν μὲν ἡμᾶς, καταναλίσκων δὲ τοὺς ἐπὶ τῷ καθελεῖν ἐπερχομένους πολεμίους, ἵν' ἐπινικίως ἀνασθεγξώμεθα δεικνύντες τὴν ἀκαθάρτητον πόλιν· « Ἰδοὺ πόλις ὄχυρά καὶ σωτήριον ἡμῶν<sup>c</sup>. »

\*  
\*  
\*

128. ZACH. II, 10-11 : 10<sup>o</sup> Ω, δ, φεύγετε ἐκ γῆς βορρᾶ, λέγει Κύριος· διότι ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ οὐρανοῦ 15 συνάξω ὑμᾶς, λέγει Κύριος· 11 εἰς Σιών ἀνασφύζεσθε οἱ κατοικοῦντες θυγατέρα Βαβυλῶνος.

129. Διεγείρων ὁ λόγος τοὺς ἐσκαδασμένους « ἐν τῷ βορρᾶ, οὗ ἀπὸ προσώπου ἐκκαίεται τὰ κακὰ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας τὴν γῆν<sup>d</sup> », συντόνως τὴν φυγὴν βουλόμενος γενέσθαι ἀπὸ τῶν χειρῶν, ἃ σημαίνεται ὀνόματι τοῦ βορρᾶ, ἐπιδιπλασιάζει τὸ σύνθημα τῆς προτροπῆς λέγων· « Ω, δ, φεύγετε ἐκ γῆς βορρᾶ. » Φεύγει δὲ ἀπὸ τῶν χειρῶν καὶ κολάσεως ποιητικῶν ὁ προθύμω μετανοία ἕξω γινόμενος τῆς καλίας. Ταῦτὸν τῷ φυγεῖν ἀπὸ γῆς βορρᾶ τὸ· « Ἐκκλινον ἀπὸ κακοῦ<sup>e</sup> », καὶ τὸ· « Παύσαθε ἀπὸ 25 τῶν πονηριῶν ὑμῶν<sup>f</sup>. » 130. Τελεῖται δὲ τοῦτο ὅταν ἀποχῆ παντὸς εἶδους πονηροῦ γένηται, κατεχομένου μόνου τοῦ αἵρετου καὶ ἐπαινετοῦ, κατὰ τὴν προτροπὴν τῆς ἀποστολικῆς παραίνεσεως<sup>g</sup>.

29 c. Is. 26, 1 || d. Jér. 1, 14 || e. Ps. 33, 15 || f. Is. 1, 16

29 7 ὑπάρξει δὲ καὶ ἡμῖν χάριτι : οὕτως καὶ ἡμῖν ὑπάρξαι εὐξώμεθα χάριτι expunct. mg. P<sup>1</sup>

1. C'est dans la marge que P<sup>1</sup> a proposé une formule plus respectueuse et plus élégante. Aucun signe ne vient détruire la première formule. On saisit là l'interpolation à sa source. Cf. *Intr.*, p. 173.

2. Gardant la même idée, Jérôme a tiré de sa « concordance »

**Conclusion.** 127. A nous aussi, il sera donné par la grâce du Dieu de bonté de produire les fruits de l'Esprit<sup>1</sup>. Que le Seigneur nous entoure comme un rempart de feu qui nous éclaire et nous protège, et consume les ennemis venus pour nous détruire. Alors, nous nous écrierons sur un ton de victoire en montrant la ville inexpugnable : « Voici la ville forte, elle est notre salut<sup>c</sup>. »

\*  
\*  
\*

128. ZACH. II, 10-11 : *Holà ! Holà ! fuyez le pays du Nord, dit le Seigneur, car je vous rassemblerai des quatre vents du ciel, dit le Seigneur ; 11 trouvez refuge à Sion, vous aussi qui habitez la fille de Babylone.*

**Fuir le pays du Nord.**

129. La parole veut réveiller ceux qui sont dispersés « au Nord, d'où les malheurs brûlants se déversent contre les habitants de la terre<sup>d</sup> », car elle désire vivement qu'ils échappent aux malheurs, — désignés par le mot de Nord. C'est pourquoi elle redouble le signal d'encouragement, en disant : « Holà ! Holà ! fuyez le pays du Nord. » Fuir les malheurs qui sont les instruments du châtement de Dieu, c'est sortir du mal par un sincère repentir. L'expression « Fuir le pays du Nord » revient à celle-ci : « Éloigne-toi du mal<sup>e</sup> », et à cette autre : « Cessez de commettre vos iniquités<sup>f</sup>. »<sup>2</sup> 130. Et cela s'accomplit quand on s'abstient de toute espèce de mal et que l'on s'attache seulement à ce qui est souhaitable et louable, selon la recommandation de l'Apôtre : « Éprouvez tout

quatre citations sur le vent du Nord que Didyme n'avait pas utilisées, 1432 B.

[29] « Πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ἀπὸ παντὸς εἶδους πονηροῦ ἀπέχεσθε<sup>ε</sup>. » Μόνος δὲ καὶ πᾶς φεύγει τὰ ἐπιβλαβῆ ἢ  
30 αἰρετὸν ἠγούμενος τὸ ἀγαθὸν καὶ ποιῶν αὐτό.

30 (11, 12) 131. Ἀκώλυτος δὲ ἡ φυγὴ γίνεται ἀπὸ τοῦ βορρᾶ ὅταν ὁ εὐεργέτης | καὶ προνοητὴς τῶν ὅλων συναγάγῃ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοὺς ἐν αὐτοῖς ἐσκεδασμένους πολίτας τῆς καλλιπόλεως Ἱερουσαλήμ. Εὐκόλον παρασχῶν τὴν φυγὴν, φανεροὶ τοῦ καὶ ἐν ποίᾳ πόλει ἡ σωτηρία γίνεται τοῖς φεύγουσιν ἀπὸ τοῦ βορρᾶ 5 τοῦ σκληροῦ καὶ ψυχροῦ ἀνέμου· γέγραπται γὰρ περὶ αὐτοῦ· « Βορέας σκληρὸς ἀνεμὸς<sup>α</sup> », καὶ πάλιν· « Βορέας ψυχρὸς ἀνεμὸς πνεύσει<sup>β</sup>. » Ἔστιν δὲ ἡ ἱερὰ Σιών ἐνθα ἀνασωθῆναι ἀσφαλῶς δυνατὸν τοὺς πρότερον κατοικοῦντας τὴν θυγατέρα Βαβυλῶνος. Θυγάτηρ δὲ αὕτης ἐστὶν ἡ πλῆθὺς τῶν κατοικοῦντων αὐτήν. 10 132. Καὶ ἐπεὶ μεταλαμβάνεται τὸ « Βαβυλῶν » ὄνομα εἰς τὸ « σύγχυσις », πᾶς ὁ τεταραγμένος καὶ συγκεχυμένος τὸν νοῦν Βαβυλωνίως ἐστίν, οὗ ἀπαλλοθριοῦσθαι σχέσει καὶ διαθέσει προσήκει τὸν ἔρωτα ἔχοντα ἐν τῇ Σιών ἀνασωθῆναι, ἵνα ὑμνῇ καὶ ψάλλῃ τῷ Θεῷ, ἐπεὶ περ ἐκεῖ πρέπει ὕμνος τῷ Θεῷ, καὶ 15 ψάλλειν αὐτῷ ἀρμονίῳ ἐστίν. Εἰρήται γάρ· « Σοὶ πρέπει ὕμνος, ὁ Θεός, ἐν Σιών<sup>γ</sup> », καὶ· « Ψάλατε τῷ Κυρίῳ τῷ κατοικοῦντι ἐν Σιών<sup>δ</sup>. »

133. Καὶ ἐπεὶ οὐ δυνατὸν ἐστὶν τὸν κατοικοῦντα ἐν τῇ θυγατρὶ τῆς Βαβυλῶνος καὶ ἐν τῷ βορρᾶ ὑμνεῖν καὶ ψάλλειν τῷ Θεῷ, 20 κηρυκᾶδην ἐπιβοᾷ τὸ ἅγιον Πνεῦμα λέγον· « Ὡ, φεύγετε ἀπὸ γῆς βορρᾶ, λέγει Κύριος· εἰς Σιών ἀνασφύζεσθε, οἱ κατοικοῦντες θυγατέρα Βαβυλῶνος, διότι ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων συνάξω ὑμᾶς<sup>ε</sup> », τοῦτ' ἐστὶν ἐκ πάντων κλιμάτων τοῦ ὑπὲρ γῆς τόπου.

29 g. I Thess. 5, 21 || 30 a. Prov. 27, 16 || b. Sag. Sir. 43, 20 || c. Ps. 64, 2 || d. Ps. 9, 12

30 1 καὶ add. P<sup>1</sup> || 3 παρασχῶν : παρέχων P<sup>n</sup> || 19 ὑμνεῖν καὶ ψάλλειν τῷ θεῷ mg. add. P<sup>1</sup> || 22 ἀνέμων : ἀνέμων τοῦ οὐρανοῦ P<sup>1</sup>

1. Ici, texte tronqué de P. Nécessité de suivre P<sup>1</sup>.
2. Quoique la citation comporte normalement τοῦ οὐρανοῦ, nous

et ne retenez que ce qui est bon. Abstenez-vous de toute espèce de mal<sup>ε</sup>. » Quiconque regarde le bien comme désirable et l'accomplit, celui-là seul fuit les malheurs.

131. Il est aisé de fuir le Nord quand Dieu, dans sa bonté | et sa providence universelle, rassemble des quatre vents où ils étaient dispersés les citoyens de la resplendissante Jérusalem. Pour rendre la fuite facile, Dieu montre où et dans quelle ville se trouve le salut pour ceux qui fuient le Nord, ce vent sec et froid, car il est écrit : « Le vent du Nord est un vent sec<sup>α</sup> » et « Le vent froid du Nord soufflera<sup>β</sup>. » Le lieu de salut, c'est la sainte Sion, où pourront être sauvés en toute sécurité ceux qui habitaient auparavant la fille de Babylone. Sa fille, c'est la foule de ceux qui l'habitent. 132. Et comme le nom de Babylone signifie « Confusion », quiconque a l'esprit troublé et confus est un Babylonien, état dont il convient de se dégager par les attitudes et les dispositions morales, si l'on a le désir de retourner à Sion. Alors on entonnera des hymnes et on jouera des instruments en l'honneur de Dieu, puisque c'est là qu'il convient par excellence de chanter et de jouer en l'honneur de Dieu, selon qu'il est écrit : « O Dieu, c'est en ton honneur qu'il convient de chanter dans Sion<sup>γ</sup> », et « Jouez des instruments en l'honneur du Seigneur qui habite à Sion<sup>δ</sup>. »

133. Et comme il n'est pas possible, en habitant la fille de Babylone et le Nord, de chanter et de jouer pour Dieu<sup>1</sup>, l'Esprit-Saint crie à pleine voix, en disant : « Holà ! Holà ! fuyez le pays du Nord, dit le Seigneur, réfugiez-vous à Sion, vous qui habitez la fille de Babylone, car je vous rassemblerai des quatre vents<sup>ε</sup> », c'est-à-dire de toutes les régions de la terre.

récusons ici l'addition de P<sup>1</sup>. Didyme cite de mémoire et librement. Il exclut dans des cas semblables ce qui est inutile à la compréhension du texte. L'omission voulue de τοῦ οὐρανοῦ est, au reste, compensée par l'explication qui suit : τοῦτ' ἐστὶν κτλ.

[30] 134. Ἰσοδυναμεῖ τῷ· « Ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων συναΐξω  
25 ὑμᾶς », ὃ εἶπεν ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ ὁ Σωτὴρ « ἀποστέλλεσθαι  
τοὺς ἀγγέλους συναγαγεῖν τοὺς ἐκλεκτοὺς ἐκ τῶν τεσσάρων  
ἀνέμων<sup>c</sup> ».

31  
(II, 13) 135. Ἀλληγορηθείσης τῆς Σιών καὶ τῆς θυγατρὸς Βαβυλῶ-  
νος, ἀνακτέον καὶ τοὺς ἀνέμους, ἦτοι εἰς δυνάμεις ἀσάρκους ἢ  
30 τοὺς διαφόρους τῆς ψευδιωνύμου διδασκαλίας ἀνέμους, κλυδωνί-  
ζοντας | καὶ περιφέροντας εἰς ἄθεα φρονήματα καὶ ἀβεβαίους  
πράξεις τοὺς νηπιάζοντας τῇ διανοίᾳ οὐκ ἐπαινετῶς· γράφει  
γούν περὶ τῆς τοιούτης καταστάσεως ὁ Ἀπόστολος· « Ἴνα μὴ  
ᾧμεν νῆπιαι κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ  
5 διδασκαλίας ἐν πανουργίᾳ<sup>a</sup>. »

136. Λαμβάνονται ποτε οἱ ἄνεμοι ἀντὶ πειρασμῶν καὶ περι-  
στάσεων, ὡς ἐν Εὐαγγελίῳ μετὰ βροχῆς καὶ ῥαχδαίων ποταμῶν  
μνημονεύονται ἐπερχόμενοι ἐπὶ τῷ προσκρούσαι καὶ σφοδρῶς  
πνεῦσαι τὰς οἰκίας τῶν ἀκουσάντων τοὺς Ἰησοῦ λόγους, βλάψαι  
10 καὶ ἀνατρέψαι οὐ δυνάμενοι τοὺς εἰς ἔργα μεταβαλόντας τοὺς  
λόγους τοῦ Διδασκάλου, ἐπεὶ τὸν θεμέλιον ἐπὶ τὴν σωτήριον  
πέτρην τέθεικεν, κατασπῶντες τὴν οἰκοδομὴν τοῦ ἀκούσαντος  
τοὺς θεοὺς λόγους καὶ μὴ ποιήσαντος, ἐπεὶ περ ἐπὶ τὴν ἄμμον  
τὴν κρηπίδα αὐτῆς κατεβάλετο<sup>b</sup>.

15 137. Τόσαυταχῶς τῶν ἀνέμων ἡρμηνευμένων, ἀπὸ πάντων  
αὐτῶν συναΐγει Θεὸς τοὺς φεύγοντας ἀπὸ βορρᾶ καὶ κατοικοῦντας  
τὴν θυγατέρα Βαβυλῶνος, ἵνα ἀνασωθῶσιν ἐν τῇ Σιών περὶ ἧς  
ὁ Ἀπόστολος γράφει· « Προσεληλύθατε Σιών, ὄρει καὶ πόλει  
Θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ<sup>c</sup>. » Οὕτω γὰρ μόνως  
20 ὑψηλῶς νοηθήσεται καὶ ἡ ἐκκειμένη προφητεία.

30 e. Cf. Matth. 24, 31 || 31 a. Éphés, 4, 14 || b. Cf. Matth.  
7, 24-27 || c. Hébr. 12, 22

30 26 ἐκλεκτοὺς : ἀγγέλους ἐκλεκτοὺς Pac s.v. rescr. et cancell.  
ἐκλεκτοὺς P1 || 30 διαφόρους : πρεσβευτὰς P1 || ἀνέμους exp. P1 || 31 1  
ἀβεβαίους : βεβασίους mg. Pn || 8 μνημονεύονται P1 : μνημονεύόμενοι  
Pac || 11 ἐπεὶ nos : ἐπὶ P || 12 τέθεικεν : τέθανται P1 || κατασπῶντες :  
κατασπῶντες δηλονότι P1

134. Ces paroles : « Je vous ras-  
Sens allégorique semblerai des quatre vents » ont  
des quatre vents. la même portée que ce que dit le  
Sauveur dans l'Évangile quand il parle d'«envoyer  
ses anges rassembler les élus des quatre vents<sup>c</sup> ».

135. Puisque Sion et la fille de Babylone ont été prises  
comme des allégories, il faut examiner aussi le sens allé-  
gorique des vents. Ils peuvent être soit des puissances  
spirituelles, soit les divers courants des doctrines men-  
songères qui ballottent | et emportent çà et là vers des  
pensées impies et des actions vaines ceux qui se con-  
duisent indignement dans leur pensée comme des en-  
fants. Considérant un pareil état, l'Apôtre écrit : « Ne  
soyons pas des enfants, ballottés et emportés à tout  
vent de doctrine au gré de l'imposture<sup>a</sup>. »

136. Parfois on prend aussi les vents au sens  
d'épreuves et de circonstances difficiles; ainsi, l'Évangile,  
avec la pluie et les torrents impétueux, mentionne les  
vents qui viennent s'abattre et se déchaîner sur la  
demeure de ceux qui écoutent les paroles de Jésus, sans  
pouvoir détruire ni renverser ceux qui mettent en pra-  
tique les paroles du Maître, car ceux-ci ont établi  
leurs fondations sur la pierre du salut; en revanche,  
ils renversent la demeure de celui qui, après avoir  
entendu les paroles divines, ne les met pas en pratique,  
car il a bâti ses fondements sur le sable<sup>b</sup>.

137. Quelles que soient les interprétations que l'on  
peut donner des vents, c'est à l'abri d'eux tous que  
Dieu rassemble ceux qui fuient le Nord et habitent la  
fille de Babylone, pour les sauver à Sion, dont l'Apôtre  
écrit : « Venez à Sion, la montagne et la ville du Dieu  
vivant, la Jérusalem céleste<sup>c</sup>. » C'est en effet la seule  
façon de comprendre dans un sens élevé la prophétie  
qui nous occupe.

[31]

138. ZACH. II, 12-13 : <sup>12</sup> Διότι τάδε λέγει Κύριος παντοκράτωρ. Ὅπισω δόξης ἀπέσταλκέν με ἐπὶ τὰ ἔθνη τὰ σκυλεύσαντα ὑμᾶς, διότι ἀπτόμενος ὑμῶν ὡς ὁ ἀπτόμενος τῆς κόρης τοῦ ὀφθαλμοῦ αὐτοῦ. <sup>13</sup> Διότι ἰδοὺ ἐγὼ ἐπιφέρω τὴν χεῖρά μου ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔσονται σκθλα τοῖς δουλεύουσιν αὐτοῖς, καὶ γνώσεσθε διότι Κύριος παντοκράτωρ ἀπέστειλέν με.

32  
(II, 14)

139. Αἰτίαν ἀποδίδωσιν Κύριος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ τοῦ ὀπίσω δόξης ἀπεστάλθαι ἐπὶ τὰ ἔθνη τὰ σκυλεύσαντα τοὺς ἀληθῶς Ἰσραηλίτας· καὶ ἐπεὶ Θεὸς παντοκράτωρ ἐστὶν ὁ ταῦτα λέγων, τὸ ὀπίσω καὶ ἔμπροσθεν οὐ σωματικῶς ἐκλήμπτέον. Τὰ γὰρ ὀπίσω τοῦ Θεοῦ | τὰ μετὰ τὴν προηγουμένην ὑπαρξίν αὐτοῦ ἐκλήμπτέον. 140. Ἀγένητος μὲν γὰρ ὢν καὶ ἀεΐδιος, πρὸς πάντων ὑπάρχει, μετ' αὐτὸν καὶ ὀπίσω αὐτοῦ τυγχάνοντων τῶν πρὸς τὰ γενητὰ καὶ τὴν διοίκησιν αὐτοῦ νοουμένων, ὧν τυγχάνει ἢ ἑνανθρώπησις καὶ ἐπιδημία αὐτοῦ, ἃ καὶ φαντάζεσθαι δύναται καὶ ἔννοιαν αὐτῶν ἔχειν οἱ θεόσοφοι ἄνδρες, ὧν εἷς ὑπάρχει ὁ ἱεροφάντης Μωϋσῆς. 141. Παρακαλέσας γοῦν τὸν Θεὸν γνωστῶς ἰδεῖν αὐτόν, αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ ἐμφανίζοντος ἑαυτὸν, αὐτὸς ὁ παρακλούμενός φησιν· « Ὅψει τὰ ὀπίσω μου, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ὀφθήσεται σοι<sup>1</sup> », « παρελθόντος μου πρότερον ἐν τῇ

32 a. Ex. 33, 23

34 29 τὰ 2<sup>ο</sup> exp. P<sup>n</sup> || 31 τὰ : α Pac || 32 3 αὐτοῦ τυγχάνοντων mg. P<sup>n</sup> : αὐτῶν νοουμένων Pac || 4 νοουμένων fortasse exp. P<sup>n</sup> || ὧν τυγχάνει ἢ Pac : ἔστιν P<sup>n</sup> || 5 αὐτοῦ exp. P<sup>n</sup>

1. Explication de « ce qui vient après la gloire » : cf. JÉRÔME, 1433 B.

2. Ὑπαρξίς προηγουμένη, c'est l'existence transcendante de Dieu.

\*  
\* \*

138. ZACH. II, 12-13 : *C'est pourquoi voici ce que dit le Seigneur tout-puissant : A la suite de la gloire, il m'a envoyé contre les peuples qui vous ont dépouillé, parce que vous toucher, c'est toucher la prunelle de son œil.* <sup>13</sup> *C'est pourquoi voici que je porte la main contre eux, et ils seront un butin pour ceux qui étaient leurs esclaves, et vous reconnaîtrez que c'est le Seigneur tout-puissant qui m'a envoyé.*

139. Le Seigneur tout-puissant « **Ce qui suit** » explique pourquoi, à la suite de la gloire de Dieu. gloire, il a été envoyé contre les peuples qui ont dépouillé les véritables Israélites ; et comme c'est le Seigneur tout-puissant qui parle, il ne faut pas comprendre les mots « à la suite de » ou « en avant de » en un sens matériel. Il faut comprendre « ce qui vient à la suite de Dieu »<sup>1</sup> | au sens de ce qui vient après son être suréminent<sup>2</sup>. 140. Car Dieu, étant incréé et éternel, est avant toute chose, et après lui et à sa suite se situent les intentions qui concernent ses créatures et son gouvernement, parmi lesquelles il faut compter son Incarnation et son séjour sur la terre, que peuvent imaginer et concevoir les hommes instruits dans les sciences divines, entre tous Moïse, le Révélateur des mystères divins. 141. Celui-ci avait demandé à Dieu de le voir distinctement, Dieu lui-même se rendant clairement visible ; mais Celui qu'il avait invoqué lui répondit : « Tu verras ce qui me suit, mais mon visage ne t'apparaîtra pas<sup>a</sup> », « car j'aurai d'abord passé dans ma

32

Seule expression de la sorte dans l'*In Zach.* Cf. l'emploi d'οὐσία, I 198 ; V 32.

- [32] δόξῃ μου<sup>b</sup> ». Κατὰ τὴν ἐπιδημίαν τοῦ Θεοῦ Λόγου, ἐπίσω δόξης αὐτοῦ τυγχάνει τὸ « σάρκα αὐτὸν γενέσθαι<sup>c</sup> » καὶ ὀφθῆναι ἐν σαρκί<sup>d</sup>, πρὸ τῆς τοιαύτης ἐμφανίσεως δόξης οὕσης « μονογενοῦς παρὰ Πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας<sup>e</sup> ».
- 15 142. Ταύτην τὴν θεωρίαν υποβάλλει καὶ τὸ λεγθὲν ὑπὸ τοῦ Ἀποστόλου καὶ τῶν συμπερονούτων αὐτῶν· « Εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι<sup>[i]</sup> γινώσκουμεν<sup>e</sup> », πρώτης δόξης ὑπαρχούσης τοῦ Υἱοῦ καθ' ἣν Μονογενῆς Θεὸς Λόγος ἐστίν, τῆς κατὰ τὴν ἐνανθρώπησιν δευτέρας καὶ μετὰ τὴν πρώτην 20 οὕσης, καθ' ἣν « ἀπεστάλη ἐπὶ τὰ ἔθνη τὰ σκυλευσάντα<sup>a</sup> » τὸν Θεοῦ λαόν· σκυλεύοντα δὲ ἔθνη τοὺς οἰκειωθέντας τῷ Θεῷ οἱ αἰχμάλωτοι αὐτὸν λαβόντες.
143. Ἀγαθότητι δὲ πολλῇ τοῦτο γίνεται· εἰ γὰρ καθὼς Θεὸς ἀειδὴς τε καὶ ἀγένητος ἔκρινεν τοὺς ἀσεβοῦντας, καὶ τὸ πᾶν 25 ἐκποδῶν ἐγένετο· συγκαταβαίνων δὲ καὶ μὴ παρατηρούμενος πάσας τὰς ἀνομίας<sup>f</sup> τῶν δικαζομένων, εὐεργετῆ μάλλον ἢ κολάζει. Καὶ αὐτὸ γοῦν | τ[ὸ] προα]πειλεῖν καὶ προαπαγγέλλειν τὰ 33 ἐπίπονα τοῖς τιμωροῦμέ[νοις δ]ιὰ χρηστότητος καὶ μακροθυμίας (II, 15) τόπος μετανοίας διδο[ῖ]ται τοῖς ἐθέλουσιν ἔξω ἢς ἐποίησαν ἀσεβείας γενέσθαι. 144. Τῇ αὐτῇ [ἀγαθ]ότητι καὶ φιλανθρωπίᾳ καὶ 5 ἢ καθόδοι τοῦ Σωτῆρος [γ]έ[γονε] ὀφθέντος κατὰ σάρκα, ἵνα μετὰ ταῦτα ὀφθῇ « ἡ δόξα [τοῦ Υἱοῦ] παρὰ Πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας<sup>a</sup> », ἢ ὁδῶ καὶ τα[φῆ] « φαν]ερωθῆ ἐν σαρκί, δικαιοθῆ ἐν πνεύματι, ὀφθῆ ἀγγέλοις<sup>b</sup>· οὐ[τῶ γάρ] 10 δόξῃ<sup>b</sup> ».
145. Ἐπίστησον εἰ ταύτην τὴν νόησιν υποβάλλει τὸ τοῦ Ἱερεμίου ρητὸν οὕτως ἔχον· « Οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν, οὐ λογισθήσεται

32 b. Ex. 33, 19 || c. Jn 1, 14 || d. Cf. I Tim. 3, 16 || e. II Cor. 5, 16 || f. Cf. Ps. 129, 3 || 33 a. Jn 1, 14 || b. Cf. I Tim. 3, 16

32 24 καὶ 2<sup>ο</sup> nos : κἄν P || 33 1 προαπαγγέλλειν nos : προαπαγγέλειν. P || 3 τόπος μετανοίας h. l. mg. add. ἐστίν P<sup>n</sup> || 5 ἵνα : ὅπως P<sup>l</sup>

gloire<sup>b</sup> ». Dans le séjour sur terre du Verbe de Dieu, « ce qui suit » sa gloire, c'est qu'« il s'est fait chair<sup>c</sup> » et qu'il est apparu dans la chair<sup>d</sup>, mais avant cette gloire visible il y a « celle que tient du Père le Fils Unique plein de grâce et de vérité<sup>e</sup> ».

142. Cette manière de voir est suggérée aussi par ce que dit l'Apôtre avec ceux qui ont les mêmes sentiments que lui : « Si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus ainsi<sup>e</sup> » ; car la première gloire est celle du Fils selon laquelle Dieu le Verbe est Monogène, tandis que la gloire qu'il a en tant que fait homme est seconde et vient après la première. Selon celle-là, « il a été envoyé contre les nations qui avaient dépouillé<sup>e</sup> » le peuple de Dieu ; les nations qui dépouillent les amis de Dieu, ce sont ceux qui ont réduit le peuple en captivité.

143. Mais cela se fait avec beaucoup de bonté ; car si Dieu jugeait les impies en tant que Dieu éternel et incréé, l'univers serait anéanti ; mais il use de condescendance, ne retient pas toutes les fautes<sup>f</sup> de ceux qu'il juge, et donne ainsi un bienfait plutôt qu'il ne châtie. En tout cas | la menace [anticipée], prophétie des châtiments qui attendent les pécheurs inspirée par la bonté et la longanimité, donne l'occasion de se repentir à ceux qui veulent sortir de l'impiété. 144. La même [bonté] et le même amour [ont présidé] à la venue du Sauveur, qui est apparu dans la chair pour qu'apparût ensuite « la gloire que tient du Père [le Fils] plein de grâce et de vérité<sup>a</sup> ». Ainsi, par sa vie et par sa mort, « il s'est manifesté dans la chair, a été justifié en esprit, a été vu par les anges<sup>b</sup> » ; alors, « après avoir apparu dans le monde et avoir été annoncé aux nations, il sera élevé dans la gloire<sup>b</sup> ».

145. Recherche si cette interprétation n'est pas suggérée par le texte de Jérémie que voici : « Celui-ci est notre Dieu, aucun autre que lui ne sera reconnu.

[33] ἕτερος πρὸς αὐτόν. Μετὰ ταῦτα ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ ἀνθρώποις  
 συναναστρέφει. » Ἡ γὰρ τοιαύτη ἀναστροφή σὺν ἀνθρώποις  
 15 γινομένη ἀποστολή ἐστὶν ὀπίσω τῆς τοῦ θεολογουμένου δόξης  
 παντοκράτορος ὄντος· οὐ γὰρ ἢ παντοκράτωρ ἀπεστάλη, ἀλλ'  
 ἢ « κενώσας ἑαυτὸν » τρόπῳ συγκαταβάσεως « μορφὴν ἔλαβε  
 δούλου<sup>d</sup> ».

146. Τί δὲ προαναφωνεῖ τοῖς ἀκμῆν ἔτι τυγχάνουσιν ὑπὸ τὰ  
 20 σκυλεύοντα αὐτοὺς ἔθνη; « Ὁ ἀπτόμενος, φησὶν, ὑμῶν, ἄπτεται  
 τῆς κέρης τοῦ ὀφθαλμοῦ αὐτοῦ<sup>z</sup> », βλάπτοντος ἑαυτὸν μᾶλλον  
 τοῦ πλήττοντος τοὺς δικαίους ἢ οὖς κακῶσα<sup>a</sup> βούλεται, παρα-  
 πλησίως τῷ πλήττοντι τὴν τοῦ ὀφθαλμοῦ αὐτοῦ κέρην. Ἔστι  
 συναγορεύειν τῇ θεωρίᾳ ταύτῃ ἐκ πολλῶν τόπων τῆς γραφῆς·  
 25 βλάψαι θέλων τὸν Ἀβὲλ ἢ Κάιν, προπέκτεινεν ἑαυτὸν οὐ προ-  
 τίθεται δολοφονῆσαι. Τοῦτ' αὐτὸ συνέβη καὶ τῷ Σαοὺλ διώκοντι  
 τὸν Δαυὶδ ἕνεκα τοῦ ἀποκτείναι, καὶ τῷ Ἀβεσσαλῶμ ἐπιθεμένῳ  
 κατὰ τοῦ πατρὸς τυραννικῶς.

147. Σημαίνει ἐν τῷ προκειμένῳ π[ρ]οφητικῷ τὸ βλάψαι διὰ  
 30 τοῦ ἄψασθαι, καὶ μάλιστα δι' ὧν ὁ Θεὸς αὐτὸς λέγει τοῖς φονι-  
 κῶς ἐπιθεμένοις | κατὰ τῶν αὐτοῦ ἀνθρώπων· « Μὴ ἄπτεσθε  
 34 τῶν χρι[στῶν] μου, καὶ ἐν τοῖς προφήταις μου μὴ πονηρέεσθε<sup>a</sup>. »  
 (11, 16)

148. Ψεκτῶ[ς θιγ]εῖν τὸ ἄψασθαι κεῖται ἐν τῷ· « Καλὸν  
 ἀνθρώπῳ γυναικ[ὸς μὴ] ἄπτεσθαι<sup>b</sup> », σημαίνει τὸ πλησιάσαι  
 5 αἰσχροῦς καὶ ἀκολ[άστως].

149. Δηλοῦται ἐκ τούτου τοῦ ῥήματος καὶ τὸ θιγεῖν [καλῶς]  
 προσψαῦσαι δι' ἀφῆς, ὡς ἐν τῷ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ λεγ[ομένῳ]·  
 « Ἡψατό μου τις<sup>c</sup> », ἔτε ἡ αἰμορροῦσα γυνὴ πῶθ' ἰαθ[ήσεσ-  
 θαι] ἡψατο δραξαμένη τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου Ἰησοῦ.

33 c. Bar. 3, 36.38 || d. Phil. 2, 7 || 34 a. Ps. 104, 15 || b. I Cor.  
 7, 1 || c. Mc 5, 30

33 13 καὶ om. Pac || 15 τῆς τοῦ : τοῦ τῆς Pac || 34 6 δηλοῦται :  
 δηλοῦται δὲ P1 || 9 ἰησοῦ : αὐτοῦ[3] P1

1. Le développement sur le sens de « toucher » a paru oiseux à  
 Jéréôme, qui a gardé pourtant la citation du Ps. 104, 5 (1433 D).

Après cela, il a été vu sur la terre et a vécu parmi les  
 hommes<sup>e</sup>. » Car un tel séjour parmi les hommes est une  
 mission qui vient après la gloire de celui qui est reconnu  
 Dieu en tant que Tout-Puissant. Or ce n'est pas en  
 tant que Tout-Puissant qu'il a été envoyé, mais en tant  
 qu'il a pris la forme d'esclave, par condescendance,  
 « après s'être anéanti lui-même<sup>e</sup> ».

**Les sens du mot** 146. Et que prédit-il à ceux qui  
 « toucher ». sont encore à la merci des nations  
 qui les dépouillent ? « Celui qui vous

touche, dit-il, touche la prunelle de son œil<sup>z</sup> », c'est-à-dire  
 que celui qui frappe les justes se fait tort à lui-même  
 bien plus qu'à ceux auxquels il veut nuire, ressemblant  
 en quelque sorte par là à quelqu'un qui frapperait la pru-  
 nelle de son œil. Il est possible de confirmer cette manière  
 de voir par de nombreux passages de l'Écriture. Quand il  
 voulut frapper Abel, Caïn se tua lui-même par avance en  
 décidant d'assassiner son frère. Il en fut de même pour  
 Saül poursuivant David afin de le tuer et pour Absalon  
 révolté contre son père afin de lui prendre la royauté.

147. Dans le passage du prophète que nous expli-  
 quons, le mot « toucher » signifie « nuire », et c'est encore  
 plus net dans les paroles que Dieu adresse lui-même à  
 ceux qui ont des desseins meurtriers | contre des hommes  
 qui lui appartiennent : « Ne touchez pas à mes oints  
 et ne faites pas de mal à mes prophètes<sup>a</sup>. »

148. Le mot « toucher » désigne [un contact] coupable  
 dans le texte : « Il est bon pour l'homme de [ne pas] tou-  
 cher une femme<sup>b</sup> », ce qui s'entend du commerce impur  
 et licencieux avec elle<sup>1</sup>.

149. Mais ce mot signifie aussi [en bonne part] entrer  
 en contact, par le sens du toucher, comme lorsque Jésus  
 dit : « Quelqu'un m'a touché<sup>c</sup> », au moment où l'hémor-  
 roïsse, dans son désir d'être guérie, le toucha en sai-  
 sissant la frange de son manteau.

[34] 10 150. Τσοούτων ὑποπεσόντων ἐπὶ τοῦ παρόντος ἐκ τῆς ἀπτεσ-  
 θαι φωνῆς, ἡ νῦν προκειμένη προφητικὴ λέξις τὸ βλάψαι διὰ  
 κακώσεως δηλοῖ. Ἀπτεται δὲ τῆς κόρης τοῦ ὄμματος τοῦ ἔσω  
 ἀνθρώπου ὁ προτιθέμενος κακοῦν τοὺς ὑπὸ Θεοῦ φρουρουμένους.  
 Φανεροὶ δὲ πῶς ἀπτεται τῆς κόρης τοῦ ὀφθαλμοῦ αὐτοῦ ὁ ἀπτό-  
 15 μενος τῶν Θεοῦ δούλων διὰ τὸ εἰπεῖν· « Ἐπιφέρω τὴν χειρὰ  
 μου ἐπ' αὐτούς<sup>2</sup> », τὴν παιδευτικὴν δύναμιν δηλονότι, ὥστε  
 σκῦλα γενέσθαι οἷς πρότερον αὐτοὶ ἐσκύλευον, εἰς αἰχμαλωσίαν  
 αὐτοὺς ἄγοντες, ὥστε δουλεύειν τοῖς καθ' ὧν αὐτοὶ τυραννικῶς  
 ἐκράτουν.

20 151. Ὅσπερ συμβάντος « γνῶσαθε ὅτι ἐγὼ Κύριος παντο-  
 κράτωρ εἰμὶ, ἀποσταλεῖς ὑπὸ Κυρίου παντοκράτορος » ἐπὶ  
 τελειώσει τῶν προαναφωνηθέντων. Παντοκράτωρ παρὰ παντοκρά-  
 τορος ἀποστελλόμενος ὁ Θεὸς Λόγος ἐστίν, ἐρχόμενος εἰς ἀνθρώ-  
 25 κους « εὐδοκία Πατρός<sup>d</sup> »· ᾧ γὰρ λόγῳ πάντων κρατεῖ βασιλι-  
 κῶς ὁ Πατὴρ ὧν ἐποίησεν διὰ τοῦ Λόγου αὐτοῦ<sup>e</sup>, τούτῳ καὶ ὁ  
 Υἱὸς πάντων κρατεῖ καὶ βασιλεύει τῶν ἐν αὐτῷ συστάντων  
 προῦπάρχων αὐτῶν. 152. Ἡ φησὶν ὁ Ἀπόστολος « ἐν Χριστῷ  
 ἐκτίσθαι τὰ ὄρατα καὶ ἀόρατα<sup>f</sup> », πρὸ αὐτῶν ὄντι καὶ συνεστη-  
 κότες πάντων ἐν αὐτῷ· « Αὐτὸς γάρ ἐστι πρὸ πάντων καὶ τὰ  
 πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν<sup>g</sup>. » | 153. Καὶ παράδοξον οὐδὲν εἰ  
 35 παντοκράτωρ ἐκ παντοκράτορος ἐστίν· καὶ γὰρ Θεὸς ἐκ Θεοῦ  
 καὶ φῶς ἐκ φωτός ἐστιν. Ὁμοούσιος γὰρ ὧν τῷ γεννήσαντι καὶ  
 ἐν ὧν πρὸς τὸν γεννήσαντα κατὰ τὸ « Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἐν  
 5 ἔσμεν<sup>a</sup> », πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ τοῦ Υἱοῦ ἐστίν<sup>b</sup>. Ἐχει δ' ὁ  
 Πατὴρ τὸ Θεός, τὸ φῶς, τὸ ἅγιος, [τ]ὸ παντοκράτωρ εἶναι. Τοῦ

34 d. Cf. Lc 2, 14 || e. Cf. Jn 1, 3 || f. Col. 1, 16 || 35 a. Jn 10,  
 30 || b. Cf. Jn 17, 10

34 18 τοῖς : τὸ Pac || 25 τούτῳ : οὕτω Pac || 35 5 τοῦ υἱοῦ ἐστίν :  
 καὶ αὐτός ἔχει mg. P<sup>1</sup>

1. Cf. DID., *In Ps.* 23, 10, PG 39, 1300 A.

2. Concile de Nicée. — Même développement en JÉRÔME, 1433 C.

3. Par souci de style, P<sup>1</sup> a corrigé τοῦ Υἱοῦ ἐστίν en καὶ αὐτός ἔχει.  
 Mais l'expression n'est pas à rejeter : Didyme l'a employée à  
 nouveau une ligne plus bas, avec insistance : τοῦ Υἱοῦ δ' ἐστίν ταῦτα.

150. Voilà, pour le moment, les sens du mot « toucher »  
 qui nous sont venus à l'esprit ; le texte du prophète que  
 nous commentons montre qu'il est employé au sens de  
 « nuire par méchanceté » ; et c'est toucher à la prunelle  
 de l'œil de l'homme intérieur que de vouloir maltraiter  
 les protégés de Dieu. L'Écriture fait voir comment  
 celui qui touche aux serviteurs de Dieu le touche à la  
 prunelle de l'œil, quand elle dit : « Je porterai sur eux  
 ma main<sup>2</sup> », c'est-à-dire la puissance avec laquelle je  
 corrige : ils deviendront eux-mêmes un butin pour ceux  
 qu'ils avaient pris comme butin en les emmenant en  
 captivité, et ils seront les esclaves de ceux qu'ils do-  
 minaient injustement.

#### La toute- puissance du Seigneur.

151. Et quand cela arrivera, « vous  
 saurez que je suis le Seigneur tout-  
 puissant, envoyé par le Seigneur tout-  
 puissant » pour l'accomplissement des  
 prophéties. Le « Tout-Puissant envoyé par le Tout-  
 Puissant », c'est Dieu le Verbe qui vient chez les hommes<sup>1</sup>  
 par « la bienveillance du Père<sup>a</sup> ». Car le principe de la  
 puissance souveraine du Père sur toutes les choses  
 qu'il a créées par son Verbe<sup>e</sup> est aussi le principe de la  
 puissance et de la souveraineté du Fils sur toutes les  
 choses qui subsistent en lui et auxquelles il préexiste.  
 152. C'est pourquoi l'Apôtre dit : « Dans le Christ ont  
 été créées les choses visibles et invisibles<sup>f</sup> », car il est  
 avant elles et toutes subsistent en lui : « Lui-même est,  
 en effet, avant toutes choses et toutes choses subsistent  
 en lui<sup>g</sup>. » | 153. Et il n'y a rien d'étrange à ce qu'il soit  
 Tout-Puissant de Tout-Puissant, car il est aussi Dieu  
 de Dieu et Lumière de Lumière<sup>2</sup>. Consubstantiel, en  
 effet, à celui qui l'a engendré et ne formant qu'un avec  
 lui, selon le texte : « Le Père et Moi, nous sommes un<sup>a</sup> »,  
 tout ce qu'a le Père, le Fils le possède<sup>b</sup>. Or le Père a  
 d'être Dieu, d'être Lumière, d'être Saint, d'être Tout-  
 Zacharie. I.

[35] Υἱοῦ δ' ἐστὶν ταῦτα. Παντοκράτωρ ἄρα ἐκ παντοκράτορος ὁ Υἱός, παμβασιλεὺς ἐκ τοῦ πάντων βασιλεύοντος ὑπάρχων. Ἀναντιρρήτως ἐν Ἰωάννου Ἀποκαλύψει παντοκράτωρ ὁ Σωτὴρ ὁμολογείται, αὐτοῦ περὶ ἑαυτοῦ οὕτω λέγοντος· « Τάδε λέγει ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, Κύριος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ. » 154. Παντοκράτωρ ὢν ὁ ταῦτα λέγων οὐ κτίσμα τυγχάνει, ἵνα μὴ καὶ ἑαυτοῦ κρατῆ. Παράλογον γὰρ τοῦτο, τὸν αὐτὸν εἶναι κτίοντα καὶ κτιζόμενον ὑφ' ἑαυτοῦ, καὶ βασιλεύοντα καὶ κρατούμενον· εἰ καὶ λέγεται δὲ ἐν τῇ παραλημφθείσῃ φωνῇ « ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ » ὁ θεολογούμενος, ὡς βασιλικῶς ἄρχων καὶ αὐτὸ τοῦτο παντοκράτωρ ὢν, ἀρχὴ τῆς κτίσεως ἐστίν, βασιλεία δηλονότι [ἡ] γεμονοῦσα καὶ ἡγουμένη πάντων κτισμάτων.

\* \*

20 155. ZACH. II, 14-16 : 14 Τέρ[π]ου καὶ εὐφραίνου, θύγατερ Σιών, διότι ἰδοὺ ἐγὼ ἔρχομαι καὶ κατασκηνώσω ἐν μέσῳ σου, λέγει Κύριος. 15 Καὶ καταφεύξονται ἔθνη πολλὰ ἐπὶ τὸν Κύριον ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἔσονται αὐτῷ εἰς λαόν, καὶ κατασκηνώσουσιν ἐν μέσῳ σου, καὶ ἐπιγνώσῃ ὅτι Κύριος παντοκράτωρ 25 ἔξαπέσταλκέν με πρὸς σέ. 16 Καὶ κατακληρονομήσει Κύριος τὸν Ἰούδαν τὴν μερίδα αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν ἅγιαν καὶ αἰρετιεῖ ἔτι τὴν Ἱερουσαλήμ. |

36  
(III, 2)

156. Ὡσπερ αἰχμαλώτου γεγεννημένου τοῦ Ἑβραίων λαοῦ, θρήνος καὶ ὀλοφυρμὸς ἐγένετο διὰ τὸ τὸν Κύριον μεμαχρύνθαι

35 c. Cf. Aroc. 1, 5; 3, 14; 4, 8

35 10 ἑαυτοῦ : αὐτοῦ Ραϛ || 13 ὑφ' ἑαυτοῦ : ὑπ' αὐτοῦ Ραϛ || βασιλεύοντα : βασιλευόμενον Ραϛ

1. Rares sont les pages de l'*In Zachariam* qui ont cette plénitude théologique. C'est évidemment la lutte contre les ariens qui inspire ces affirmations et cette dialectique. On reconnaît au passage les

Puissant. Tout cela appartient au Fils. Le Fils est donc Tout-Puissant de Tout-Puissant, Souverain-Roi de Souverain-Roi. Dans l'Apocalypse de Jean, le Sauveur se proclame sans contradiction Tout-Puissant, quand il parle ainsi de lui-même : « Voici ce que dit le témoin fidèle, le principe de la création de Dieu, celui qui est, qui était et qui vient, le Seigneur Tout-Puissant. » 154. Celui qui tient ce langage, étant Tout-Puissant, n'est pas une créature, sans quoi il régnerait sur lui-même. Il serait absurde, en effet, que le même fût créateur et créé par lui-même, Roi et sujet à la fois. Et puisque, dans le texte que nous venons de rapporter, celui qui est reconnu Dieu est appelé « Principe de la création de Dieu », c'est en tant que prince souverain et Tout-Puissant par essence qu'il est principe de la création, c'est-à-dire qu'il a une souveraineté qui dirige et gouverne toutes les créatures<sup>1</sup>.

\* \*

155. ZACH. II, 14-16 : *Exulte et réjouis-toi, fille de Sion, parce que voici que je viens et que je m'établirai au milieu de toi, dit le Seigneur.* 15 *Et beaucoup de peuples se réfugieront auprès du Seigneur en ce jour-là, et ils seront pour lui un peuple et ils habiteront au milieu de toi. Et tu reconnaîtras que le Seigneur tout-puissant m'a envoyé vers toi,* 16 *et le Seigneur aura Juda pour sa part d'héritage sur la terre sainte, et il choisira encore Jérusalem.* |

156. Comme, à l'époque de la captivité, il y eut chez les Hébreux des lamentations et des gémissements

formules nicéennes : « Dieu de Dieu », « Lumière de Lumière », « consubstantiel ». Cf. *Intr.*, p. 87.

36

[36] τῶν ἐαλωκότων, οὕτως, ἀνακαμφάντων αὐτῶν εἰς τὴν πνευμα-  
 τικὴν μητέρα Σιών προσαγορευομένην, πρόσταξις δίδεται τέρπεσ-  
 5 θαι καὶ εὐφραίνεσθαι, διὰ τὸ τὸν Κύριον ἐληλυθέναι καὶ ἐν  
 μέσῳ αὐτῆς κατεσκηνωκέναι, τοῦ ναοῦ πάλιν ἐγεθέντος καὶ  
 Θεοῦ κατασκηνοῦντος ἐν αὐτῷ. « Χαῖρε γὰρ καὶ εὐφραίνου »,  
 φησὶν ὁ προφήτης, « θύγατερ Σιών ». Καλεῖ δὲ ἐν πολλοῖς τόποις  
 τῆς γραφῆς θυγατέρα ἐκάστης πόλεως τοὺς συμπληροῦντας  
 10 αὐτὴν πολίτας.

157. Ἡ τέρψις δὲ καὶ ἡ εὐφροσύνη ἦν προστάσει ἔχειν ὁ  
 θεὸς λόγος, ἡ αὐτὴ ἐστὶν τῇ χαρᾷ τῇ τυγχάνουσα καρπὸς τοῦ  
 ἁγίου Πνεύματος, σὺν ἀγάπῃ θεῖα καὶ εἰρήνῃ μακαρία συντε-  
 ταγμένη, ἣν φανεροὶ ὁ ἱερὸς Ἀπόστολος οὕτω γράφει· « Καρπὸς  
 15 τοῦ Πνεύματός ἐστιν ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη<sup>a</sup>. » 158. Ταύτην τὴν  
 εὐ[σ]τάθειαν σχόντες οἱ λυτρωθέντες ἀπὸ [τῆ]ς αἰχμαλωσίας  
 φασίν· « Ἐν τῷ ἐπιστρέψαι Κύριον τὴν αἰχμαλωσίαν Σιών ἐγε-  
 νήθημεν ὡς παρακεκλημένοι· τότε ἐπλήσθη χαρᾶς τὸ στόμα  
 ἡμῶν, καὶ ἡ γλῶσσα ἡμῶν ἀγαλλιᾶσεως<sup>b</sup>. » Καὶ ἐν ἐτέρῳ Ψαλμῷ  
 20 συνωδᾷ φέρεται· « Ἐν τῷ ἐπιστρέψαι Κύριον τὴν αἰχμαλωσίαν  
 τοῦ λαοῦ αὐτοῦ ἀγαλλιᾶσεται Ἰακώβ καὶ εὐφρανθήσεται Ἰσ-  
 ραήλ<sup>c</sup>. » 159. Τοὺς γὰρ θρηγῆσαντας ἀποσπωμένους τῆς οἰκείας  
 πατρίδος νόμῳ αἰχμαλωσίας ἀκόλουθον ὑπάρχει, ἀνακάμψαντας  
 εἰς αὐτὴν, τέρπεσθαι καὶ εὐφραίνεσθαι διὰ τὸ τὸν Κύριον κατεσ-  
 25 κηνωκέναι ἐν μέσῳ αὐτῆς, τὸν αἴτιον τοῦ τέρπεσθαι καὶ εὐφραί-  
 νεσθαι.

160. Τί δὲ τῆς εὐφροσύνης καὶ τέρψεως αἴτιον τυγχάνει, ἢ  
 τὸ ἀπολαύειν τῶν ὀρμημάτων | τοῦ ποταμοῦ τοῦ πεπληρωμέ-  
 37 (III, 3) νου ὑδάτων περὶ οὗ γέγραπται· « Ὁ ποταμὸς τοῦ Θεοῦ ἐπληρώθη  
 ὑδάτων<sup>a</sup> », καὶ ἔτι· « Τοῦ ποταμοῦ τὰ ὀρμήματα εὐφραίνει τὴν

36 a. Gal. 5, 22 || b. Ps. 125, 1.2 || c. Ps. 52, 7; cf. Ps. 43, 7 ||  
 37 a. Ps. 64, 10

36 b κατεσκηνωκέναι nos : κατεσκηνοῦναι P || 12 τῇ τυγχάνουσα : ἦτις  
 τυγχάνει P<sup>1</sup> || 37 3 εὐφραίνει : εὐφραίνουσι P<sup>1</sup>

1. Τῇ τυγχάνουσα καρπὸς est plus didymien que ἦτις τυγχάνει du  
 puriste P<sup>1</sup>. Il faut le garder malgré l'étrangeté du nominatif καρπός,  
 attribut d'un datif. L'attribut a tendance à s'émanciper.

parce que le Seigneur s'était éloigné des prisonniers, ainsi, à leur retour vers leur mère spirituelle, appelée Sion, leur est donné l'ordre « d'exulter et de se réjouir parce que le Seigneur est venu et qu'il s'est établi au milieu d'elle » : le temple, en effet, avait été relevé et Dieu y avait établi sa demeure. « C'est pourquoi, sois heureuse et réjouis-toi, fille de Sion », dit le prophète. Dans beaucoup de passages de l'Écriture, on appelle fille de chaque ville les citoyens qui la remplissent.

#### La joie spirituelle.

157. Cette exultation de joie à laquelle convie la parole divine est la même que la joie, fruit<sup>1</sup> de l'Esprit-Saint, corrélatrice à l'amour de Dieu et à la paix bienheureuse ; le saint Apôtre nous l'indique quand il écrit : « Le fruit de l'Esprit, c'est l'amour, la joie, la paix<sup>a</sup>. » 158. Jouissant de cette sécurité, les captifs délivrés disent : « Quand le Seigneur a fait revenir les captifs de Sion, nous avons repris courage ; alors notre bouche a été remplie de cris de joie et nos lèvres de chants d'allégresse<sup>b</sup>. » Dans un autre Psaume, on trouve la même idée : « Quand le Seigneur fera revenir son peuple captif, Jacob sera dans l'allégresse et Israël dans la joie<sup>c</sup>. »<sup>2</sup> 159. Ils gémissaient en se séparant de leur patrie dans les chaînes de la captivité ; il est tout naturel qu'en y revenant ils exultent et se réjouissent, puisque le Seigneur, source de la joie et de l'allégresse, s'est établi au milieu d'elle.

160. Quelle est, en effet, la cause de la joie et de l'allégresse, sinon de jouir des eaux bouillonnantes | du fleuve débordant dont il est écrit : « Le fleuve de Dieu déborde<sup>a</sup> », et encore : « Les torrents d'eau du fleuve réjouissent la ville de Dieu : Dieu est au milieu d'elle

2. JÉNÔME, 1434 C, utilise la citation Ps. 52,7, mais passe sous silence tout le développement sur la joie et sur le peuple de Dieu.

[37] πόλιν τοῦ Θεοῦ· ὁ Θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς, οὐ σαλευθήσεται<sup>b</sup>»,  
5 οὐκέτι μακρυνόμενος οὐδ' ἐγκαταλείπων διὰ τὸ ἀγαθότητι τῆ  
ἑαυτοῦ παραμένειν αὐτῇ.

161. Τί δὲ ἀγαθὸν καὶ σωτηριῶδες ἔψεται κατασκηνῶντος τοῦ  
Κυρίου ἐν μέσῳ τῆς καλλιπέλειως, ἢ τὸ « καταφυγεῖν ἔθνη  
πολλὰ » μετανοοῦντα « ἐπὶ τὸν Κύριον ἐν τῇ ἡμέρᾳ » τῇ ὑπὸ  
10 ἡλ[ι]ου τῆς δικαιοσύνης<sup>c</sup> καταλαμπομένη, ἧς ὁ πατριάρχης  
Ἀβραὰμ ἔρωτα λαβὼν<sup>d</sup>, ἰδὼν αὐτὴν ἐγάργη καὶ σὺν αὐτῷ οἱ  
κατὰ πίστιν καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ υἱοὶ καὶ τέκνα αὐτοῦ γεγεννημένοι<sup>e</sup>,  
ὡς εὐχαριστοῦντας φάναι· « Αὕτη ἡ ἡμέρα ἣν ἐποίησεν ὁ  
Κύριος, ἀγαλλιασώμεθα καὶ εὐφρανθῶμεν ἐν αὐτῇ<sup>f</sup>. »

15 162. Διαδέχεται δὲ τὸ « καταφυγόντα ἔθνη πολλὰ ἐπὶ τὸν  
Κύριον » τὸ λαὸν χρηματίσαι τοῦ πρὸς ὃν καταπεφεύγασιν,  
οὐκέτι ἄθεα καὶ ἐλπίδα μὴ ἔχοντα<sup>g</sup> μένοντα· περὶ τούτων ἐν τῷ  
προφήτῃ ὁ Θεὸς φησὶν· « Καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου,  
καὶ αὐτὸς ἐρεῖ· Κύριος ὁ Θεὸς μου εἶ σύ<sup>h</sup> », ὥστ' αὐτοὺς  
20 « ἔθνος ἅγιον, ἱεράτευμα ἅγιον, γένος Θεοῦ<sup>i</sup> » προσαγορεύεσθαι.

163. Φησὶν γὰρ πρὸς τοὺς καταφυγόντας πρὸς Θεὸν τῷ ε[[ι]ρη-  
μένῳ τρόπῳ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πρὸς ὃν καταπεφεύγασιν· « Ὑμεῖς δὲ  
ἔσεσθέ μοι γένος ἐκλεκτόν, ἔθνος ἅγιον, βασιλεῖον ἱεράτευμα,  
λαὸς μου ὃν περιποιήσάμην τὰς ἀρετάς μου διηγείσθαι<sup>i</sup> ».

25 164. Τί δὲ ἀκολουθεῖ τοῖς γενομένοις λαὸς Θεοῦ, ἢ τὸ κα-  
τασκηνῶσαι ἐν μέσῳ τῆς ἐπουρανοῦ καὶ μακαρίας Σιών; Τότε  
γὰρ τότε γνώσεται, θεῖα καὶ ἠκριβωμένη θεωρία, « ὅτι Κύριος  
παντοκράτωρ ἀπέστειλεν » τὸν λυτρωσάμενον<sup>z</sup> αὐτὴν, λέγοντα  
περὶ τοῦ Πατρὸς ἑαυτοῦ· « Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὐ εἶνεκεν

38  
(III, 4)

37 b. Ps. 45, 5, 6 || c. Mal. 3, 20 || d. Cf. Jn 8, 56 || e. Cf. Gal.  
3, 7 || f. Ps. 117, 24 || g. Cf. Éphés. 2, 12 || h. Rom. 9, 25 et Os.  
2, 25 || i. I Pierre 2, 9

37 8 τὸ om. Pac || 16 τὸ : τὸν Pac || 21 φησὶν : λεχθήσεται P1

et elle ne sera pas ébranlée<sup>b</sup> », car Dieu ne s'éloignera  
pas d'elle et ne l'abandonnera plus, puisque, dans sa  
bonté, il demeure continuellement au milieu d'elle.

161. Quels bienfaits salutaires découleront de l'habi-  
tation de Dieu au milieu de la ville resplendissante ?  
C'est que « des peuples nombreux », dans leur repentir,  
« se sont réfugiés auprès du Seigneur, en ce jour » illuminé  
du Soleil de Justice<sup>c</sup> que le patriarche Abraham avait  
ardemment désiré<sup>d</sup> et dont la vue l'a réjoui, lui et ceux  
qui sont devenus, par la foi et les œuvres<sup>e</sup>, ses fils et ses  
enfants. Et cette joie leur fait dire : « Voici le jour qu'a  
fait le Seigneur, soyons dans la joie et dans l'allégresse  
en ce jour<sup>f</sup>. »

#### Le peuple de Dieu.

162. Le fait que « des peuples nom-  
breux se sont réfugiés auprès du Sei-  
gneur » entraîne qu'ils soient appelés  
le peuple de Celui auprès duquel ils ont trouvé refuge,  
car ils ne resteront plus des peuples sans Dieu et sans  
espérance<sup>g</sup>. A leur sujet Dieu dit dans le prophète :  
« J'appellerai celui qui n'était pas mon peuple mon  
peuple, et il me dira : tu es le Seigneur mon Dieu<sup>h</sup> »,  
de sorte qu'ils pourront être appelés : « Nation sainte,  
sacerdoce saint, race divine<sup>i</sup>. » 163. En effet, ceux qui  
se sont réfugiés auprès de Dieu de la manière que nous  
avons indiquée, s'entendront dire par celui-là même  
auprès duquel ils ont trouvé refuge : « Vous serez à mes  
yeux la race choisie, la nation sainte, le sacerdoce royal,  
mon peuple, celui que je me suis acquis pour célébrer  
mes vertus<sup>i</sup>. »

164. Et la conséquence d'être devenu le peuple de  
Dieu, c'est d'habiter au milieu de la céleste et bienheu-  
reuse Sion. Alors, oui, alors on connaîtra dans une con-  
templation divine et parfaite « que le Seigneur tout-  
puissant a envoyé » le Rédempteur | de Sion<sup>z</sup> qui dit  
de son Père : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, c'est

[38] ἔχρισέν με, εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφει-  
 σιν<sup>a</sup>. » 165. Ἐνεκα γὰρ τοῦ εὐαγγελίσασθαι τοὺς πτωχοὺς τῆ  
 5 πνεύματι ἔχρισθῆ Πνεύματι ἀγίῳ καὶ δυνάμει Θεοῦ Ἰησοῦς ὁ  
 κατασκηνοῶν ἐν μέσῳ τῆς Σιών, κηρύσσων ἄφεισιν τοῖς αἰχμαλω-  
 τισθεῖσιν ὑπὸ ἐχθρῶν ἀοράτων τέκνοις αὐτῆς. Οὕτω γὰρ κατα-  
 κληρονομήσει ὁ παμβασιλεὺς εὐεργέτης αὐτῆς τὸν Ἰούδα, τοὺς  
 10 ἐξομολογουμένους. Ἰούδας γὰρ ἐξομολόγησις ἐρμηνεύεται. Κλη-  
 ρονομήσει δὲ οὖν πρότερον τοὺς ἐπὶ τὴν σωτηρίαν καλουμένους·  
 ἐκ πάλαι γὰρ ἦσαν μερὶς αὐτοῦ καὶ προτοῦ τὸν σκορπισμὸν καὶ  
 τὴν αἰχμαλωσίαν πάθωσιν.

166. Ποῦ δὲ καὶ κατακληρονομήσει τὸν Ἰούδα ὄντα μερίδα  
 αὐτοῦ, ἢ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν ἀγίαν ἐν ἣ μακροχρόνιος ἔσται εὐπα-  
 15 θῶν ὁ τιμήσας τὸν πατέρα αὐτοῦ Θεὸν καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ<sup>b</sup>  
 τὴν Ἐκκλησίαν οὕσαν Ἱερουσαλήμ, ἣν ἔτι αἰρετιεῖ πάλιν προσ-  
 λαμβανόμενος καὶ βασιλεύων ἐν μέσῳ αὐτῆς, γινωσκούσης ὅτι  
 ἐλήλυθεν κατασκηνοῦσαι ἐν μέσῳ αὐτῆς, παρὰ Κυρίου παντοκρά-  
 20 τорос ἀποσταλείς, ὅτε κλίνας οὐρανὸν<sup>c</sup> κατέβη πρὸς ἡμᾶς τοὺς  
 ἀνθρώπους φάσκων· « Καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ἵνα ποιῶ τὸ  
 θέλημα τοῦ πέμφαντός με<sup>d</sup> », « ζήτησαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολω-  
 λός<sup>e</sup> ». 167. Οὕτω γὰρ οὐκέτι ἐν ἀπωλείᾳ μενοῦσιν οἱ ὑπὲρ ὧν  
 ἐλήλυθεν ἰν' αἰτίος αὐτοῖς σωτηρίας αἰωνίου γένηται. Ὑπάρξεται  
 25 Θεοῦ ζῶντος τοιαύτην πίστιν ἔχειν καὶ μακαριότητος ποιητικὰ  
 ἔργα, ἰν' αἰρετίσῃ αὐτὴν ἔτι ὁ τῷ ἰδίῳ αἵματι ἀποπλύνας καὶ  
 λαμπρύνας αὐτήν.

\*  
\*\*

38 a. Is. 61, 1.2. Lc 4, 18 || b. Cf. Ex. 20, 12 || c. Cf. Ps. 17, 10;  
 143, 5 || d. Jn 6, 38 || e. Lc 19, 10

38 8 κατακληρονομήσει ὁ παμβασιλεὺς: κατακληρονομήσεις παμβασιλέως  
 Pac || 10 οὖν nos: ου nun P || 22 οἱ: οὖς Pac

pourquoi il m'a oint pour porter aux pauvres la bonne  
 nouvelle et pour annoncer aux captifs la délivrance<sup>a</sup>. »  
 165. Car c'est pour évangéliser les pauvres en esprit  
 qu'a été oint par le Saint-Esprit et par la puissance  
 de Dieu Jésus qui habite au milieu de Sion, aux enfants  
 de qui il annonce la délivrance des ennemis invisibles qui  
 les tiennent captifs. Car c'est ainsi que le Roi de l'Univers,  
 bienfaiteur de Sion, aura sa part d'héritage en Juda,  
 c'est-à-dire en ceux qui le reconnaissent — Juda en effet  
 se traduit par « reconnaissance » —. Il aura donc comme  
 héritage d'abord ceux qui sont appelés au salut; depuis  
 longtemps, en effet, ils étaient sa part, avant même  
 qu'ils n'aient subi la dispersion et la captivité.

166. Où recevra-t-il en héritage Juda qui est sa part,  
 sinon dans la terre sainte où il y aura longue et heureuse  
 vie pour celui qui honore Dieu, son Père, et Jérusalem,  
 l'Église, sa mère<sup>b</sup>. C'est Jérusalem qu'il choisira encore  
 à nouveau, qu'il protégera et au milieu de laquelle il  
 trônera. Et elle, elle reconnaîtra qu'il est venu habiter  
 au milieu d'elle, envoyé par le Seigneur tout-puissant,  
 quand, abaissant les cieux<sup>c</sup>, il est descendu vers nous,  
 les hommes, en disant: « Je suis descendu du ciel pour  
 faire la volonté de celui qui m'a envoyé<sup>d</sup> », « pour chercher  
 et sauver ce qui était perdu<sup>e</sup> ». 167. Ainsi donc ceux  
 pour qui il était venu, ceux à qui il devait procurer le  
 salut éternel, ceux-là ne resteront plus en perdition. Et  
 la Jérusalem que nous habiterons en foule, l'Église du  
 Dieu vivant, professera une pareille foi et accomplira  
 des œuvres de béatitude. Ainsi, elle continuera d'être  
 l'objet du choix de Celui qui l'a lavée dans son propre  
 sang et qui l'a rendue éblouissante.

\*  
\*\*

[38] 168. ZACH. II, 17 : Εὐλαβείσθω πάσα σὰρξ ἀπὸ προσώπου Κυρίου, διότι ἐξεγήγερται ἐκ νεφῶν ἁγίων αὐτοῦ. |

39 169. Ἡ σὰρξ προσηγορία ὁμώνυμος οὖσα πολλὰ σημαίνει, (III, 5) ὡς ἐξ αὐτῆς τῆς θεοπνεύστης περισταται γραφῆς. «Ὅταν γὰρ ἐν Ψαλμοῖς λέγεται « Τροφήν διδοῦναι τὸν Θεὸν πάσῃ σαρκί<sup>a</sup> », πάντα τὰ θνητὰ ζῶα τὰ ἐκ τροφῆς διακρατούμενα ἐν τῷ ζῆν 5 περισταται, ὡς καὶ ἐν τῷ<sup>b</sup> « Πᾶσα σὰρξ κατὰ γένος συνάγεται<sup>b</sup>. »

«Ὅταν δὲ γράψῃ ὁ Ἀπόστολος<sup>c</sup> « Τίς γὰρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν; ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν<sup>c</sup> », τὸ σῶμα τὸ συναξευγμένον τῇ λογικῇ ψυχῇ δηλοῦται, ὡς ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀποστολικῆς λέξεως ἔστι μαθεῖν οὕτως ἐχούσης<sup>c</sup>: « Οὕτως ὀφεί- 10 λουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. Τίς γὰρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν<sup>d</sup> », καὶ τὰ ἐξῆς.

170. «Ἔστιν δὲ ὅτε καὶ μόνοι οἱ ἄνθρωποι φανεροῦνται τῇ τῆς σαρκὸς προσηγορίᾳ, ὡσπερ ἐν τῷ<sup>e</sup> « Εἰσάκουσον προσευχῆς, 15 πρὸς σὲ πάσα σὰρξ ἤξει<sup>e</sup>. » » Ἐρχεται δὲ πρὸς Θεὸν σχέσει καὶ διαθέσει οὐχ ἡ ἀλογος, ἀλλ' ἡ ἀνθρωπότης, καταξιουμένη τῆς δαφίλουσ δωρεᾶς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὑπὸ τοῦ λέγοντος<sup>f</sup> « Ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ Πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προ- φητεύσουσιν οἱ υἱοὶ καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν<sup>f</sup>. »

20 171. Ἡ οὕτω λεγομένη σὰρξ λογικὴ οὖσα εὐλαβείας θείας ἐστὶ δεκτικὴ προστάττειται γοῦν αὐτῇ « εὐλαβεῖσθαι ἀπὸ προσώπου<sup>g</sup> » τοῦ ἐπιφανινομένου αὐτῇ, περὶ οὗ εὐχὴν ἀναπέμπουσιν εἰ

39 a. Ps. 135, 25 || b. Sag. Sir. 13, 16 || c. Ἐφῆς. 5, 29 || d. Ἐφῆς. 5, 28. 29 || e. Ps. 64, 3 || f. Act. 2, 17

38 29 νεφῶν : νεφέων Pac νεφελῶν (ἐλ expunct.) Pn || 39 6 τίς : οὐδεις Pl || 16 ἀνθρωπότης : ἄνθρωπος Pac || 17 δαφίλουσ : δαφίλου Pac

1. Le génitif νεφέων est la forme non contracte que P emploie quelquefois. Ex. : ὀρέων I 37. Mais plus bas, 171, P a νεφῶν. Pn<sup>1</sup> a corrigé en νεφελῶν d'après les LXX. Pn<sup>2</sup> a expunctué ἐλ en prenant conscience de la leçon νεφῶν de 171.

168. ZACH. II, 17 : Que toute chair s'emplisse de crainte en présence du Seigneur parce qu'il s'est levé du milieu de ses saintes nuées<sup>1</sup>. |

169. Le mot « chair », étant équi- Le sens du mot « chair ». voque, a des significations multiples, comme on peut le voir par l'Écriture inspirée elle-même. Lorsqu'en effet il est dit dans les Psaumes que « Dieu donne la nourriture à toute chair<sup>a</sup> », tous les animaux mortels auxquels la nourriture est nécessaire pour se maintenir en vie sont désignés ; comme aussi dans le verset : « Toute chair s'unit selon son espèce<sup>b</sup>. »

Mais quand l'Apôtre écrit : « Qui donc a jamais haï sa propre chair ? Bien plutôt il la nourrit et la réchauffe<sup>c</sup> », il entend par là le corps qui est uni à l'âme raisonnable, comme on peut s'en rendre compte d'après le contexte même de l'Apôtre qui dit : « Ainsi les hommes doivent aimer leur femme comme leur propre corps. Qui donc<sup>d</sup>, en effet, a jamais haï sa propre chair<sup>d</sup>, etc...

170. Il y a aussi des cas où ce ne sont que les hommes qui sont désignés par le mot de chair, ainsi par exemple : « Entends ma prière, vers toi viendra toute chair<sup>e</sup>. » Ce qui vient vers Dieu grâce à des attitudes et à des dispositions intérieures, ce n'est pas la brute, mais l'humanité justifiée à recevoir le don libéral du Saint-Esprit par Celui qui dit : « Je verserai de mon Esprit sur toute chair et vos fils et vos filles prophétiseront<sup>f</sup>. »<sup>3</sup>

171. Dans ce sens, la « chair », qui est raisonnable, est capable de crainte de Dieu : il lui est donc ordonné de « s'emplir de crainte en présence du Seigneur<sup>g</sup> » qui lui apparaît. A propos de quoi, ceux qui ont le cœur

2. Revenant deux fois, quoique n'étant pas conforme au texte d'Éphés. 5, 29, τίς γάρ doit être gardé en dépit de la correction de Pl.

3. Cf. JÉRÔME, 1435 AB.

[39] καθαροὶ τῇ καρδίᾳ φάσκοντες<sup>a</sup> « Ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου καὶ σωθησόμεθα<sup>b</sup>. » Ἀποδίδωσιν δ' ἐξῆς τὴν αἰτίαν τοῦ δεῖν πᾶσαν  
25 σάρκα εὐλαβεῖσθαι ἀπὸ προσώπου Κυρίου τοῦ Θεοῦ, ἐπιφέρων·  
« Διότι ἐξεγήγηρται ἐκ τῶν ἁγίων αὐτοῦ νεφῶν<sup>c</sup>. »

172. Ἅγια δὲ νέφη οὐ τὰ ὕοντα τὸν αἰσθητὸν ὄμβρον εἰσίν, ἀλλὰ τὰ φέροντα τὸν πνευματικὸν ὑετὸν, κατὰ τὸ ἐν Ἡσαΐα  
40 λεχθὲν περὶ τοῦ Ἰσραὴλ, ἀλληγορίας | τρόπῳ ἀμπελῶνος  
(III, 6) καλουμένου, ἐκ προσώπου τοῦ Κυρίου<sup>d</sup>. « Ταῖς νεφέλαις ἐντελοῦ-  
μαι τοῦ μὴ βρέξαι εἰς αὐτὸν ὑετὸν<sup>e</sup> », διὰ τὸ ἀκάνθας καὶ μὴ  
σταφυλὴν καρπὸν ἡγιόχευαι. 173. Τοῦ γὰρ ἀμπελῶνος ἀλληγο-  
5 ρουμένου, ἁρμονίως καὶ αἱ νεφέλαι ἐκλημφθεῖεν, ὅτε μὲν ὕουσαι  
ἐπὶ τῷ ποτίσῃ, ὅτε δὲ κωλυόμεναι τοῦτ' ἐνεργεῖν. Περὶ τοιούτων  
ὁμηροτόκων πάλιν ἐν αὐτῷ τῷ προφήτῃ προστάττεται ὑπὸ Θεοῦ·  
« Αἱ νεφέλαι βραίνετωσαν δικαιοσύνην<sup>b</sup>. » Τὴν γὰρ δικαιοσύνην  
ἀρετὴν οὖσαν ψυχῆς λογικῆς, οὐ τὰ αἰσθητὰ νέφη ὕει, ἀλλ' οἱ  
10 θεοὶ προφήται, νέφη κατὰ ἀναγωγὴν προσαγορευόμενοι.

174. Ἐπεὶ τοίνυν ἐκ τούτων τῶν νεφῶν ἐξεγήγηρται ὁ ἐληλυ-  
θὼς Σωτὴρ πληρῶσαι τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας<sup>c</sup>, τούτου  
χάριν « εὐλαβεῖσθω πᾶσα σὰρξ ἀπὸ προσώπου Κυρίου » τοῦ  
Θεοῦ, ὁ ἐπέφηεν καὶ ἔδειξεν ὅτε ἐπληρώθη ἡ προφητεία ἡ οὕτως  
15 ἔχουσα<sup>a</sup> « Ὁφθῆσεται ὁ Θεὸς τῶν θεῶν ἐν Σιών<sup>d</sup> », καὶ ἐπέ-  
λαμψεν ὡς « θεάσασθαι ἡμᾶς τῆς δόξης αὐτοῦ, ὡς μονογενοῦς  
παρὰ Πατρός<sup>e</sup> ». 175. Ἐξεγηγερμένους ἐκ τῶν ἁγίων νεφῶν  
ἢ ἡρμηνεύθησαν εἶναι Μωϋσῆς ὁ μέγας ἱεροφάντης καὶ οἱ κάτοχοι  
τοῦ ἁγίου Πνεύματος προφήται, ἐπεδήμησεν ἐπὶ κούφης νεφέλης  
20 ἐπιδάς τῷ καθ' ἡμᾶς κόσμῳ, Αἴγυπτῳ κατ' ἀναγωγὴν κάλου-

39 g. Ps. 79, 4.8.20 || 40 a. Is. 5, 6 || b. Is. 45, 8 || c. Cf. Matth. 5, 17 || d. Ps. 83, 8 || e. Jn 1, 14

40 4 σταφυλὴν : σταφυλῆς Pl || 14 δ : οὗ Pac

1. Cf. JÉRÔME, 1435 A. THÉODORE, In Zach. II, PG 66, 1892 A : « νεφέλας δὲ τοὺς ἁγίους προφήτας εἰκότως καλεῖ. »

pur adressent cette prière : « Montre ta face et nous serons sauvés ». » Et l'Écriture donne tout aussitôt la raison pour laquelle il faut que toute chair s'emplisse de crainte en présence du Seigneur Dieu, en ajoutant : « Parce qu'il s'est levé au milieu de ses saintes nuées ». »

#### Les nuées spirituelles.

172. Les saintes nuées ne sont pas celles qui répandent une pluie matérielle, mais celles qui apportent une pluie spirituelle, selon ce que dit, au nom du Seigneur, Isaïe, à propos d'Israël, qu'il appelle allégoriquement | une vigne : « J'ordonnerai aux nuées de ne pas lui envoyer de pluie<sup>a</sup> », parce qu'elle porte comme fruit des ronces et non point de bonnes grappes. 173. Puisque la vigne est une allégorie, il est juste de prendre allégoriquement les nuées qui tantôt répandent la pluie pour abreuver la vigne et tantôt en sont empêchées. C'est à des nuées de ce genre que Dieu, par l'intermédiaire du prophète même, donne encore cet ordre : « Que les nuées fassent pleuvoir la justice<sup>b</sup> ! » Car la justice, cette vertu de l'âme raisonnable, ce ne sont pas les nuées matérielles qui la font pleuvoir, mais les prophètes de Dieu, appelés « nuages » au sens spirituel<sup>1</sup>.

174. Donc, puisque de ces nuages s'est levé le Sauveur venu pour accomplir la Loi et les prophètes<sup>c</sup>, « que toute chair s'emplisse de crainte en présence du Seigneur Dieu » qui a manifesté et fait apparaître sa présence quand s'est accomplie la prophétie qui dit : « Le Dieu des dieux apparaîtra à Sion<sup>d</sup> », et il l'a fait resplendir si bien que « nous avons vu sa gloire, celle de Fils Unique venu du Père<sup>e</sup> ». 175. Il s'est donc levé des saintes nuées — nous avons expliqué que ce sont Moïse, le grand Révélateur des mystères divins, et les prophètes, dépositaires du Saint-Esprit — et, s'avancant sur un léger nuage, il est venu chez nous, dans notre monde, appelé Égypte au sens spirituel. Ainsi, en effet, le pré-

[40] μένω. Ἔχει δὲ οὕτω ἡ περι τούτων προφητεία ἐνθεν ἀρχομένη·  
« Ἴδοὺ Κύριος κάθηται ἐπὶ κούφης νεφέλης καὶ ἕξει εἰς Αἴγυ-  
πτον καὶ συσσεισθήσεται τὰ χειροποιήτὰ αὐτῆς<sup>f</sup>. »

176. Μεταλημφθείσης δὲ τῆς Αἰγύπτου εἰς τὸν περι γῆν  
25 τόπον, ἀρμονίως καὶ ἡ κούφη νεφέλη ἀναχθήσεται εἰς τὴν ἐναν-  
θρώπησιν τοῦ Σωτήρος, καθίσαντος τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐπὶ τὸν ἐκ  
τῆς Μαρίας προεληλυθότα.

41  
(III, 7) 177. Τίς γὰρ οὕτω κούφη νεφέλη μὴ ἔχουσα βάρος ἀμαρτίας |  
ἢ ἡ σὰρξ τοῦ Ἰησοῦ ἢ μὴ συνιστάσα ἐκ τῆς ἀνδρὸς πρὸς γυναῖκα  
συνόδου βαρυτάτης οὐσης, ἀλλ' ἐκ Πνεύματος ἁγίου ἐπελθόντος  
τῆ παρθένῳ τῆ πείραν ἀνδρὸς οὐκ ἐχούσῃ καὶ ἡ ἢ τοῦ ὑψίστου  
δύναμις ἐπεσκίασεν, ὡς ἅγιον χρηματίσαι<sup>a</sup> τὸ γεννηθὲν ἄνευ  
5 γάμου. Ἔτι δὲ μᾶλλον φανεροῦται τῆς κυριακῆς νεφέλης τὸ  
κούφον καὶ ἑλαφρὸν ἐκ τοῦ ἀμαρτίαν μὴ πεποιηκέναι μηδὲ  
ἐγνωκέναι αὐτὴν τὴν Ἰησοῦ ψυχὴν<sup>b</sup>. 178. Οὐδὲν γὰρ ἕτερον  
καθέλκει καὶ βαρεῖ τὴν τῶν ἀνθρώπων ψυχὴν ὡς ἡ ἀνομία, τα-  
λάντῳ μολίβου παραβαλλομένη<sup>c</sup>, διὰ τὸ κάτω βρῖθειν καὶ  
10 καθέλκειν τοὺς ἐνεργοῦντας αὐτὴν· ἀλλ' ἡ τοῦ Ἰησοῦ οὐκ ἐπει-  
ράθη τοῦ βάρους τούτου, « δικαιοσύνην ἀγαπήσασα καὶ μισήσασα  
ἀνομίαν<sup>d</sup> »· οὐκ ἔσχεν δὲ « οὐδὲ δόλον ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ<sup>e</sup> »  
τὸν πάντων ἀμαρτημάτων κατασπῶντα τὴν ψυχὴν τοῦ αὐτὸν  
ἔχοντος.

15 179. Ἔδει οὖν τὸν ἐξεγηγημένον Σωτήρα ἐκ τῶν ἁγίων  
αὐτοῦ νεφῶν, πληρώσαντα τὰς περι αὐτοῦ προαναφωνήσεις,  
ἰδρυθῆναι βασιλικῶς ἐπὶ τῆς ἀποδοθείσης κούφης νεφέλης,  
ύούσης τὸν εὐαγγελικὸν ἕτερον ἐπὶ τῷ καρπύς σωτηρίου ἀγαγεῖν  
τὴν οἰκουμένην καὶ σκεπάζειν ἀπὸ τοῦ καύματος ἐκείνου ἀφ' οὗ  
20 διασφίεται ὁ νοήμων, κατὰ τὸ παροιμιώδες θέσπισμα ὡδε ἔχον·  
« Διεσώθη ἀπὸ καύματος υἱὸς νοήμων<sup>f</sup>. » Σκεπάζει δὲ καὶ ἀπὸ

40 f. Is. 19, 1 || 41 a. Cf. Lc 1, 34. 35 || b. Cf. I Pierre 2, 22 et  
II Cor. 5, 21 || c. Cf. Zach. 5, 7 || d. Ps. 44, 8 || e. I Pierre 2, 22 ||  
f. Prov. 10, 5

41 1 ἢ ἡ : τ, Ραc || 12 αὐτοῦ : εαυτοῦ Ραc || 13 πάντων : πάντων μᾶλ-  
λον Ρ1 || 16 προαναφωνήσεις : προαναφωνήσεις αὐτῶν Ραc

1. Cf. JÉRÔME, 1435 A.

sente la prophétie qui parle de cela et commence par ces  
mots : « Voici le Seigneur, il siège sur une nuée légère et  
il viendra en Égypte et ses idoles seront ébranlées<sup>1</sup>. »

La nuée  
du Seigneur. 176. Mais si l'on donne à l'Égypte  
le sens d'habitat terrestre, il sera juste  
de donner spirituellement au nuage  
léger le sens de l'Incarnation du Sauveur, puisque Dieu  
le Verbe s'est établi en Celui qui est sorti de Marie.

177. Quelle est en effet cette nuée si légère qui n'est  
pas alourdie par le poids-du péché, | sinon la chair de  
Jésus qui n'a pas son origine dans cet élément de lour-  
deur qu'est l'union de l'homme avec la femme, mais  
dans la venue du Saint-Esprit en la Vierge qui ne con-  
naît point d'homme et que la puissance du Très-Haut  
a couverte de son ombre, si bien que ce qui est né d'elle  
sans union charnelle a été appelé Saint<sup>a</sup>. La légèreté de  
la nuée du Seigneur apparaîtra mieux encore si l'on  
songe que l'âme même de Jésus n'a ni commis ni connu  
le péché<sup>b</sup>. 178. Car rien n'accable et n'alourdit l'âme  
comme l'iniquité, qui est comparée à un lingot de plomb<sup>c</sup>,  
parce qu'elle pèse et qu'elle entraîne vers le bas ceux qui  
la perpètrent ; mais l'âme de Jésus n'a pas connu cet  
alourdissement, car « elle a aimé la justice et haï l'ini-  
quité<sup>d</sup> » et il n'y eut « pas même de fausseté dans sa  
bouche<sup>e</sup> », de cette fausseté qui, par toute sorte de  
péchés, conduit à sa perte l'âme de celui qui la possède.

179. Il fallait donc que le Seigneur, qui s'est levé du  
milieu de ses saintes nuées après avoir réalisé les pro-  
phéties qui le concernaient, siège souverainement sur la  
nuée légère dont elles parlent, nuée qui répand la pluie  
de l'Évangile pour que la terre produise des fruits de  
salut et soit à l'abri de cette chaleur dont sera protégé  
le sage selon cet oracle des Proverbes : « Il sera pro-  
tégé contre la chaleur, le fils qui pratique la Sagesse<sup>1</sup>. »  
Le Seigneur met aussi à l'abri du refroidissement de

[41] τοῦ κρούους τῆς ἀμαρτίας περι οὗ γέγραπται· « Ὡς ψύχει λάκκος ὕδωρ, οὕτω ψύχει κακία αὐτῆς β. »

180. Εἰς τοῦτο ἀλληγορικῶς λήμψει· « Βορέας ψυχρὸς ἀνε-  
25 μος πνεύσει<sup>h</sup>. »

42  
(III, 8)

181. Τὰ οὕτω λεχθέντα κατὰ θεωρίαν ἐν νῶ λαβόντες καρδίαν  
σρκίνην ἐσχηκότες εἰκουσαν τοῖς Θεοῦ δικαιομασιν καὶ προσ-  
τάγμασιν, εὐλάβειαν τὴν πρὸς Θεὸν κατορθώσωμεν, ἵν' ἔτι μάλ-  
λον εὐεργετῶν ὁ Θεὸς τὰς σαρκίνας | καὶ οὐ λιθίνας χαράξῃ ἐν  
αὐταῖς τῶ ζῶντι αὐτοῦ Πνεύματι γραφὴν θείαν<sup>a</sup>, δι' ἧς ὠφελού-  
μενοι τελειωθείμεν ὥστε τῇ ἀληθείᾳ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον  
προσβαλεῖν, ὑπερβάντας τὸ εἰκονικῶς καὶ ἐκ μέρους αὐτὴν  
5 θεωρεῖν<sup>b</sup>.

\* \*

182. ZACH. III, 1 : Καὶ ἔδειξέν μοι Κύριος Ἰησοῦν τὸν  
ἱερέα τὸν μέγαν ἑστῶτα πρὸ προσώπου ἀγγέλου Κυρίου. Καὶ  
ὁ διάβολος εἰστήκει ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἀντικεῖσθαι αὐτῷ.

183. Ἄ δείκνυσιν Θεὸς μεγάλα καὶ ὑπερφυῆ τυγχάνοντα, οὐκ  
10 αἰσθητὰ οὐδ' ἀνθρώπινά ἐστιν. Τούτου οὕτως ἔχοντος, δείκνυσιν  
ὁ Θεὸς τῷ προφήτῃ τὸν ἱερέα τὸν μέγαν Ἰησοῦν οὐκ ἀνθρωπίνως,  
ἀλλὰ θείως ἑστηκότα πρὸ προσώπου ἀγγέλου Κυρίου, οὐ τοσοῦ-  
τον τὸν τοῦ Ἰωσεδὲκ υἱὸν ἔσον τὸν δι' αὐτοῦ δηλούμενον, τὸν  
ἀληθῶς μέγαν ἱερέα, τὸν τοὺς οὐρανοὺς διεληλυθότα, τὸν « κατὰ  
15 τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ » ἱεράμενον, οὐ κατὰ δύναμιν ἐντολῆς  
σαρκίνης μέχρι καιροῦ τινος κειμένην, ἀλλὰ κατὰ ἀπαράβατον<sup>c</sup>

41 g. Jér. 6, 7 || h. Sag. Sir. 43, 20 || 42 a. Cf. II Cor. 3, 2, 3  
et Éz. 11, 19 || b. Cf. I Cor. 13, 12 || c. Cf. Hébr. 7, 24

41 29 τὰς exp. P<sup>n</sup> || 42 1 λιθίνας : λιθίνας ἡμῖν P<sup>1</sup> || χαράξῃ nos :  
χαράξει P || ἐν : καὶ ἐν P<sup>1</sup> || 4 ὑπερβάντας : ὑπερβάντες P<sup>c</sup>

1. Θεωρία : un des rares passages où il faille lui donner le sens  
d'explication spirituelle. Cf. *Intr.*, p. 60.

la faute, à propos duquel il est écrit : « Comme la citerne refroidit l'eau, ainsi la méchanceté la refroidit<sup>a</sup>. »

180. Le texte : « Le vent froid du Nord soufflera<sup>a</sup> »  
est à prendre allégoriquement dans le même sens.

#### Conclusion parénétiq.ue.

181. Recueillons dans notre esprit  
tous ces textes de portée spirituelle<sup>1</sup>,  
faisons-nous un cœur de chair docile  
aux prescriptions et aux ordres de Dieu et purifions  
notre crainte de Dieu. Alors Dieu, redoublant de bonté  
pour les cœurs de chair | et non de pierre, gravera en  
eux par son Esprit vivant une Écriture divine<sup>a</sup> qui  
nous aidera à devenir parfaits. Ainsi ayant dépassé le  
mode de vision partiel et représentatif, nous contem-  
plerons la vérité face à face<sup>b</sup>.

42

\* \*

182. ZACH. III, 1 : *Et le Seigneur me montra Jésus le  
grand prêtre qui se tenait debout devant l'ange du Sei-  
gneur. Et le diable se tenait debout à sa droite pour s'op-  
poser à lui.*

183. Étant donné l'importance et  
le caractère surnaturel des visions  
présentées par Dieu, celles-ci ne  
sont pas sensibles ni humaines. Dans ces conditions,  
Dieu montre au prophète le grand prêtre Jésus qui,  
d'une manière divine et non humaine, se tient debout  
en face de l'ange du Seigneur. C'est moins le fils de  
Josédek que celui qu'il représente, le véritable grand  
prêtre descendu du ciel, prêtre selon l'ordre de Melchi-  
sédèch, non en vertu d'une volonté humaine qui n'a  
qu'un temps, mais en vertu d'un sacerdoce immuable<sup>c</sup>.

Zacharie. I.

19

[42] ἱερωσύνην· εἴρηται γὰρ πρὸς αὐτόν· « Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα <sup>d</sup>. »

184. Οὐχ ὡς ἔτυχεν δὲ ἐδείχθη ὑπὸ Κυρίου Ἰησοῦς ὁ μέγας 20 ἱερεὺς, ἀλλ' ἐστὼς ἀκλόνητος καὶ βεβαίως ἰδρῦμενος, παραπλησίως τῷ λεχθέντι ἐν Εὐαγγελίῳ· « Ἐστὼς ὁ Ἰησοῦς ἐκέκραγεν λέγων· Εἴ τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω <sup>c</sup>. » Διὰ τοῦτο γὰρ πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρὸς αὐτὸν πίνει, ὅτι ἔστηκεν παραμόνως.

185. Πρὸς τῷ δὲ ἐστῶτα αὐτὸν ἰδεῖν, δεικνύντος τοῦ Θεοῦ 25 πρὸ προσώπου ἀγγέλου Κυρίου, καὶ ὁ διάβολος ὤφθη ἐστὼς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἀντικεῖσθαι αὐτῷ. Τίσιν δὲ ἔδει ἐναντιοῦσθαι καὶ ἀντικεῖσθαι τὸν διάβολον, ἢ τοῖς δεξιοῖς τοῦ δειχθέντος ὑπὸ Κυρίου, | ἔστηκότος ἐπίπροσθεν τοῦ ἀγγέλου τοῦ τῆς μεγάλης 43 βουλῆς ; (III, 9)

186. Ἐστη δὲ καὶ ἐκ δεξιῶν τοῦ Ἰούδα, ὡς ἐν ἑκατοστῷ βιβλίῳ Ψαλμῷ λέγεται· « Κατάστησον ἐπ' αὐτὸν ἁμαρτωλόν, 5 καὶ ὁ διάβολος στήτω ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ <sup>a</sup>. »

187. Ἄλλ' ἔρα γε διαφορὰν πολλὴν ἐν ταῖς λέξεσιν· τοῦ μὲν γὰρ προδόντος τὸν Σωτῆρα ἐν τοῖς δεξιοῖς ἴσταται προκατειληφτός αὐτά, « τόπον δεδωκότος τῷ διαβόλῳ <sup>b</sup> ». Εἴρηται γὰρ ὅτι « ἔβαλεν εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ προδοῦναι <sup>c</sup> » τὸν ἐκλεξαμένον 10 αὐτὸν ἀριστον διδάσκαλον ἅμα καὶ Σωτῆρα. Καὶ μετὰ τὸ βαλεῖν εἰς τὴν καρδίαν, εἰσελήλυθεν εἰς αὐτὸν ἴν' ἐνεργῆ τὰ τῆς προδοσίας ἐν αὐτῷ ὡς ἐνεργεῖ ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας. Γέγραπται γὰρ ὅτι « μετὰ τὸ ψωμίον εἰσηλθεὶν εἰς αὐτὸν ὁ Σατανᾶς <sup>d</sup> ».

188. Τοῦ δὲ μεγάλου ἱερέως οὐκ ἄλλως ἔστηκεν ἐκ δεξιῶν ἢ 15 τῷ ἀντικεῖσθαι αὐτῷ, μάλιστα ὅτε πορθεῖν ἐπιχειρεῖ τοὺς ὄφελουμένους καὶ παιδευομένους ὑπ' αὐτοῦ· ἢ οὐκ ἀντικειμένους ἐκ

42 d. Ps. 109, 4 || e. Jn 7, 37 || 43 a. Ps. 108, 6 || b. Ephés. 4, 27 || c. Jn 13, 2 || d. Jn 13, 27

42 17 πρὸς : ὡς Παρ || 43 5 ὁ om. Παρ

1. Ce verbe ἐστάναι, (ἐστηκέναι), joue, ici et à partir du n° 225, un grand rôle dans l'explication de Didyme. Nous l'avons traduit par *se tenir debout* ou *se tenir ferme*, selon le contexte.

En effet c'est à lui qu'il a été dit : « Tu es prêtre pour l'éternité <sup>d</sup>. »

184. Et ce n'est pas n'importe comment que le Seigneur montre le grand prêtre Jésus, mais debout dans une posture calme et ferme, à la ressemblance de ce qui est dit dans l'Évangile : « Debout, Jésus disait à haute voix : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive <sup>c</sup>. » Et tous ceux qui viennent à lui boivent précisément parce qu'il demeure sans cesse dans cette attitude.

185. A cette vision de Jésus debout 43 Le diable que Dieu montre en face de l'ange du contre Jésus. Seigneur, s'ajoute celle du diable, debout lui aussi à sa droite pour s'opposer à lui. Contre qui donc fallait-il que le diable agisse et à qui devait-il s'opposer ? A ceux qui se tiennent à la droite de celui que le Seigneur | montre debout devant l'Ange du Grand Conseil.

186. Il se tint aussi debout à la droite de Judas comme il est dit dans le Psaume 108 : « Établis sur lui le pécheur et que le diable se tienne à sa droite <sup>a</sup>. »

187. Mais considère la grande différence qu'il y a entre les textes : quand il s'agit de celui qui trahit le Sauveur, le diable se tient à la droite, parce que le traître l'a occupée « après avoir fait place au diable <sup>b</sup> ». Il est écrit en effet que « le diable avait mis dans son cœur l'idée de trahir <sup>c</sup> » celui qui l'avait choisi, tout à la fois bon Maître et Sauveur. Et après avoir mis cela dans son cœur, il entra en lui pour consommer intérieurement la trahison, ce qui est sa façon d'agir dans les fils de désobéissance. Il est écrit en effet qu'« après la bouchée de pain, Satan entra en lui <sup>d</sup> ». 188. Mais quand il s'agit du grand prêtre, le diable ne se tient à droite que pour s'opposer à lui, surtout en s'efforçant de nuire à ceux qu'il protège et instruit. N'est-ce pas dans un but hos-

[43]

δεξιῶν ἵσταται, ὅτε ἐξαιτεῖται τοὺς εἰς τὴν πίστιν καὶ λοιπὴν ἀρετὴν κεκλημένους, κατὰ τὸ λεγθέν· « Ἴδοὺ ἐξήγησατο ὑμᾶς ὁ Σατανᾶς τοῦ σιναΐου ὡς τὸν σίτον, κἀγὼ ἐδεήθην ὑπὲρ ὑμῶν », 20 ὁ Πέτρος μαθητὰ ἡμέτερε, « ἵνα μὴ ἐκλίπη ἡ πίστις σου <sup>c</sup> »;

189. Πρὸς τῷ μὴ βλαβῆναι δὲ οἷς ἀντίκειται, καὶ ἐξουσίαν κατ' αὐτοῦ λαμβάνουσιν, [!]να πατώσιν ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθρικοῦ ἀντικειμένου <sup>f</sup>, βλάβην οὐδ' ὄλως ὑφιστάμενοι διὰ τὸ ἐλπίζειν ἐπὶ τὸν συντρίβοντα ὑπὸ τοὺς πόδας τῶν ἁγίων τὸν 25 στασιώδη καὶ λυμεῖνα διάβολον· γέγραπται γάρ· « Πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ἐπὶ τὸν Θεόν <sup>g</sup> » ἀδελφός καὶ ἀκλόνητος μενεῖ, οὐ ψαύοντος, οὐχ ἀπομένου | τοῦ πονηροῦ τοῦ βοηθουμένου ὑπὸ τῆς δεξιᾶς τοῦ Θεοῦ σκοπομένου <sup>a</sup>.

44  
(III, 10)

190. Ὅρα γοῦν τί κελαδῶν ὁ ὑμνωδὸς πρὸς τὸν οὕτω ὑπὸ τὴν χεῖρα τοῦ Θεοῦ τυγχάνοντα· « Τὸν ὑψιστον ἔθου καταφυγὴν 5 σου, οὐ προσελεύσεται πρὸς σὲ κακά, καὶ μάλιστα οὐκ ἐγγίσει τῷ σκηνώματί σου, ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ <sup>b</sup> »· καὶ μετ' ἐλίγα· « Ἐπ' ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον ἐπιθήσει, καὶ καταπατήσεις λέοντα καὶ δράκοντα <sup>c</sup>. » 191. Περὶ τοῦ οὕτω λεγομένου λέοντος καὶ δράκοντος, ἐν τῇ Ἰωάννου Ἀποκαλύψει λέγεται 10 ὡς εἶη « ὁ ἀρχαῖος Σατανᾶς <sup>d</sup> ». Ἐκ παραλλήλου δόξει εἰρησθαί ἐν τῇ τοιαύτῃ θεωρίᾳ διάβολος καὶ Σατανᾶς ὁ αὐτός, ἐβραϊκῇ δ' οὖσα ἡ Σατανᾶς φωνὴ « ἀντικείμενος » σημαίνει τῇ Ἑλλήνων φωνῇ.

192. Τοῦτων οὕτω θεωρουμένων, μακάριόν ἐστιν ἔχειν 15 ἐχθρὸν καὶ ἀντικείμενον τὸν διάβολον καὶ μὴ φίλον· ἐπιβλαβὴς γάρ ἡ τοῦτου ἑταιρία καὶ εἰς ὄλεθρον κατασπῶσα. Αὐτίκα γοῦν

43 e. Lc 22, 31 || f. Cf. Lc 10, 19 || g. I Jn 3, 3 || 44 a. Cf. Sag. 5, 16 || b. Ps. 90, 9. 10 || c. Ps. 90, 13 || d. Apoc. 12, 9; 20, 2

44 1 βοηθουμένου : βοηθουμένου καὶ σκοπομένου Pl || 2 σκοπομένου exp. Pl || 10 δόξει : δόξη Pac

1. L'accumulation des génitifs en fin de phrase montre que Didyme est assez insensible à un style où l'oreille aurait sa part. Pl, qui a voulu arranger quelque peu cette lourde chute en dépla-

tile qu'il se tient à droite quand il réclame ceux qui sont appelés à la foi et aux autres vertus, d'après le texte : « Voici que Satan vous a réclamés pour vous passer au crible comme le froment ; Et moi j'ai prié pour vous », (pour toi), ô Pierre mon disciple, « afin que ta foi ne défaille point ? »

**Dieu, refuge  
contre Satan.**

189. Non seulement ceux à qui il s'attaque ne subissent aucun dommage, mais ils reçoivent les moyens de s'opposer à lui en foulant aux pieds sa puissance hostile sans le moindre mal <sup>f</sup>, car ils espèrent en Celui qui brise aux pieds des saints l'effort séditieux et destructeur du diable. Il est écrit en effet : « Quiconque place son espérance en Dieu <sup>g</sup> » demeurera sauf et tranquille, car le Malin n'effleurera | ni ne touchera celui qui reçoit secours de la droite de Dieu son protecteur <sup>a</sup>. 44

190. Considère donc ce que le Psalmiste fait retentir aux oreilles de celui qui se trouve ainsi sous la protection de Dieu : « Tu as placé ton refuge dans le Très-Haut, le mal ne t'atteindra pas, le fléau ne s'approchera pas de ta tente, parce qu'il donnera à ses anges des ordres à ton sujet <sup>b</sup> » ; et peu après : « Tu marcheras sur l'aspic et le basilic et tu fouleras aux pieds le lion et le dragon <sup>c</sup>. » 191. Celui qui est ainsi appelé lion et dragon, Jean, dans l'Apocalypse, l'appelle « l'antique Satan <sup>d</sup> ». On pensera que c'est indifféremment que, dans une explication de ce genre, le même est appelé diable et Satan : Satan est un mot hébreu qui signifie « l'adversaire » en grec.

192. De ce point de vue, il est bienfaisant d'avoir le diable pour ennemi et adversaire, et non pas pour ami. Car sa compagnie est pernicieuse et entraîne à la ruine. Ainsi par exemple lorsqu'il se fut rapproché de Judas,

chant σκοπομένου, ne l'a pas fait sans introduire un changement de sens, puisque σκοπομένου passe du moyen au passif.

- [44] πλησιάσας τῷ Ἰούδα, « υἱὸν ἀπωλείας » αὐτὸν ἐποίησεν καὶ ἴδιον τέκνον ὡς μετασχεῖν καὶ τῆς προσηγορίας αὐτοῦ. 193. Φησὶν γὰρ ὁ Σωτὴρ περὶ αὐτοῦ πρὸς τοὺς δώδεκα μαθητάς· « Οὐχὶ 20 τοὺς δώδεκα ὑμᾶς ἐξελεξάμην; Καὶ εἷς ἐξ ὑμῶν διάβολός ἐστιν<sup>f</sup>. » Καὶ αὐτῷ δὲ τῷ Ἰησοῦ, καθὼς ἄνθρωπος γέγονεν ἀναλαβὼν ψυχὴν καὶ σῶμα ἀνθρώπου, ἐν τῷ ἐρήμῳ ἔστη ἀντικείμενος ἐκ δεξιῶν νηστεύοντι τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ νύκτας ἴσας. 194. Ἦ οὐκ ἀντικείμενος ἀναγαγὼν αὐτὸν εἰς τὸ πτερόγιον 25 τοῦ ἱεροῦ δολερῶς ἔφασκεν· « Βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω<sup>g</sup> », καὶ δεῖξας πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης καὶ τὰς δόξας αὐτῶν· « Ταῦτα πάντα δώσω σοι », εἶπεν, « ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι<sup>a</sup> ». Πλὴν εἰ καὶ σὺν δόλῳ ταῦτ' ἔλεγεν, ἀνετράπη καὶ κατεβλήθη ἑξαθλὸς γενόμενος ὑπὸ τοῦ « πειραθέντος κατὰ 5 πάντα<sup>b</sup> » τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις.
195. Δὴ καὶ ἡμῖν ὁ Θεὸς ὁ τῶν ἀδοθητῶν βοηθός, τὴν πάλην ἔχουσιν ἡμῖν « πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου καὶ τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας<sup>c</sup> », ἀπλήκτους καὶ ἀπτώτους διαμεῖναι, μηδ' ὄλιγος ἀψαμένου ἡμῶν 10 τοῦ πονηροῦ.

\*  
\*\*

196. ZACH. III, 2 : Καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς τὸν διάβολον· Ἐπιτιμήσαι Κύριος ἐν σοί, διάβολε, καὶ ἐπιτιμήσαι Κύριος ἐν σοί ὁ ἐκλεξάμενος Ἱερουσαλήμ. Οὐκ ἰδοὺ τοῦτο ὡς δαλδὸς ἐξεσπασμένος ἐκ πυρός;

15 197. Ὁ Κύριος, φησὶν, εἶπεν τῷ διαβόλῳ· Ἐπιτιμήσαι ἐν σοί, διάβολε. Καὶ ἐν τῇ παρουσίᾳ λέξει, ὁ Κύριος περὶ Κυρίου

44 e. Jn 17, 12 || f. Jn 6, 70 || g. Lc 4, 9 || 45 a. Matth. 4, 9 || b. Hébr. 4, 15 || c. Éphés. 6, 12

44 17 τῷ ἰούδα : τῷ διαβόλῳ υἱὸν ἰούδα Ραϰ || 45 9 ἀπλήκτους nos : ἀπλήκτους Ραϰ ἀπλήκτους Ρη

il en fit un « fils de perdition », son propre enfant, bien digne d'avoir son nom en partage. 193. Le Sauveur, en effet, dit de lui à ses douze disciples : « Ne vous ai-je pas choisi, vous les Douze ? Et l'un de vous est un démon<sup>f</sup>. » Et Jésus lui-même, en tant qu'homme doué d'une âme et d'un corps humains, eut dans le désert le démon pour adversaire : celui-ci se tenait debout à sa droite tandis qu'il jeûnait quarante jours et quarante nuits. 194. N'est-ce pas comme adversaire qu'il le fit monter sur le pinacle du temple et qu'il lui dit avec fourberie : « Jette-toi d'ici en bas<sup>g</sup> » ? Et lui ayant montré tous les royaumes de la terre [avec leur gloire : « Je te 45 donnerai tout cela », lui dit-il, « si tu te prosternes et m'adores<sup>a</sup>. » Malgré la fourberie de ses paroles, il fut jeté à terre, renversé et mis hors de combat par Celui « qui fut tenté de toutes les manières<sup>b</sup> » comme les autres hommes.

**Conclusion.** 195. Puisse donc Dieu, qui est le secours de ceux qui n'en ont point d'autre, nous donner à nous aussi, qui avons à lutter « contre les puissances, contre les maîtres de ce monde de ténèbres et contre les esprits du mal<sup>c</sup> », de rester à l'abri des coups et invincibles, sans que le Malin puisse en rien nous atteindre.

\*  
\*\*

196. ZACH. III, 2 : Et le Seigneur dit au diable : que le Seigneur exerce en toi le châtement, ô diable, que le Seigneur exerce en toi le châtement, lui qui a choisi Jérusalem. Ne voilà-t-il pas que ceci est comme un tison retiré du feu ? »

197. Le Seigneur, est-il écrit, dit au diable : « Qu'il exerce en toi le châtement, ô diable ! » Ici aussi, dans le

[45] λέγει, ὁ Πατήρ περὶ τοῦ Υἱοῦ, ὡς ἔμπροσθεν εἶρηται. Πῶς δὲ λέγει καὶ τί τῷ διαβόλῳ ὁ Κύριος ἐπιστατέον.

198. Οὐ προφορικῶ λόγῳ χρώμενος κατὰ τινα μίαν τῶν 20 ἀνθρωπίνων διαλέκτων ὁμιλεῖ τῷ διαβόλῳ ὁ πάντων δεσπότης· οὐδὲ γὰρ αὐτὸς φωνητικοῖς ὄργανοις χράται ἀσώματος καὶ νοερά οὐσία ὑπάρχων, οὐδὲ πρὸς ὃν ὁ λόγος διάβολος πληττομένην ἔχει ἀκοήν ὑπὸ φωνῶν συγχειμένων ἐκ συλλαβῶν, μάλιστα ὅταν Θεὸς ἢ ὁ λέγων. Ἐντυγχάνοντες γοῦν τῇ βίβλῳ τοῦ Ἰώβ, 25 εὐρίσκοντες ἐκεῖ Θεὸν λέγοντα τῷ διαβόλῳ καὶ τῷ Θεῷ τὸν διάβολον, οὐχ οὕτω μικροφρεῖς ἐσμεν ὡς νομίζαι κατὰ προφορὰν ἀνθρωπίνης διαλέκτου γίνεσθαι τὰς ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις· ἄλλως ἀρμόζει καὶ πρέπει τοῖς ἐκκειμένοις προσώποις. Λέγει μὲν γὰρ Θεὸς ὅταν ὁ βούλεται φανερώσει οἷς ἔκρινεν ἀκούειν αὐτοῦ, ὡς αὐτὸ ἀκούει τῶν διαλεγομένων αὐτῷ γινώσκων ὁ | ἔχουσιν ἐν ἡγεμονικῶ τῷ σφῶν.

46  
(III, 12)

199. Καὶ ἐν τοῖς προκειμένοις γοῦν εἶπεν ὁ Κύριος τῷ διαβόλῳ, φανερώσας αὐτῷ τὸ ἀπαγγελλόμενον ἔχον οὕτως· « Ἐπιτιμήσαι Κύριος ἐν σοί, διάβולה », μόνον οὐχὶ λέγων· Σκεῦος ὀργῆς ἔση ἐν ᾧ καὶ δι' οὗ ἐπιτιμῶνται οἱ κολαστέοι ἐπαξίως οἷς ἠργάσαντο φαύλως. Ἐἰ δὲ πρὸς αὐτὸν λέγοιτο τὸ « ἐν σοί », διάνοιαν ἔχει τὸ ρητὸν τοιαύτην· ἐπεὶ ἐν σεαυτῷ κεχυμμένως ἀμαρτάνεις, οὐ λανθάνεις δὲ τοῦτ' ἐνεργῶν, τὸ κρυπτόν σου καὶ 10 πάντων προκαταλαμβάνων ὁ Θεὸς ἐπιτιμᾷ ἐν σοί, ἐπιστάμενος τὴν ἐν σοί κρυπτομένην κακουργίαν. 200. Ὅτι δὲ οὕτως κακουργεῖ ὁ διάβολος καὶ πολλοὶ τῶν κατὰ πονηρίαν γεννηθέντων

45 24 ἢ nos : γν P || 29 ὁ om. Pac

1. Cf. I 151. JÉRÔME, 1436 D.

2. Οὐσία : on a déjà fait remarquer l'emploi de ce mot au n° 139.

texte, le Seigneur parle du Seigneur, le Père du Fils, comme nous l'avons dit plus haut<sup>1</sup>. Mais comment le Seigneur parle-t-il au diable et que lui dit-il ? C'est ce qu'il faut voir.

Comment  
le Seigneur  
parle au diable  
et le châtie.

198. Ce n'est pas par des paroles proférées dans une langue humaine que le Maître de toute chose s'entretient avec le diable ; car il ne saurait se servir des organes de la parole, puisqu'il est une essence<sup>2</sup> incorporelle et spirituelle ; le diable, de son côté, qui reçoit le discours, n'a pas non plus l'oreille frappée par des mots composés de syllabes, surtout quand c'est Dieu qui parle. Ainsi, quand nous prenons le livre de Job, nous y trouvons bien que Dieu parle au diable et le diable à Dieu, mais nous n'avons pas la naïveté de penser que les questions et les réponses se déroulent selon le mode sonore du langage humain ; c'est un autre mode qui sied et convient aux personnages en question. En vérité, Dieu parle quand il manifeste sa volonté à qui il décide de se faire entendre, comme aussi il entend ceux qui lui parlent par la connaissance qu'il a | de ce qu'ils ont dans l'esprit.

46

199. Dans le texte que nous commentons, le Seigneur parle donc au diable et lui fait connaître l'oracle suivant : « Que le Seigneur exerce le châtiment en toi, ô diable ! » Ce qui revient à peu près à ceci : Que tu sois un instrument de colère en lequel et par lequel seront châtiés les coupables, selon la méchanceté de leurs œuvres ! Mais si c'est à lui que sont adressés les mots « en toi », cette expression a le sens suivant : Puisque tu pêches secrètement en toi-même, mais que tu sais fort bien que tu le fais, que Dieu, à qui n'échappe ni ton secret ni aucun autre, te châtie en toi-même, car il connaît la malice qui se cache en toi ! 200. Et c'est bien ainsi que s'exerce la perfidie du diable et de beaucoup

[46] ὑπ' αὐτοῦ, πρὸς αὐτὸν ἐν Ἡσαΐα ὁ Θεὸς φησὶν· « Σὺ δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου· Ἐἰς τὸν οὐρανὸν ἀναθήσομαι », καὶ τὰ ἐξῆς 15 μέχρι τοῦ· « ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ<sup>a</sup> ». Τοῦτ' ἰσχυρίζεται καὶ τὸ ἐν Ψαλμοῖς εἰρημένον· « Φησὶν ὁ παράνομος τοῦ ἀμαρτάνειν ἐν ἑαυτῷ<sup>b</sup>. » Ἀμαρτάνων γὰρ ἐν ἑαυτῷ καὶ λέγων ἐν τῇ διανοίᾳ· « Ἐἰς τὸν οὐρανὸν ἀναθήσομαι », οὐ λαθὼν ἐν ἑαυτῷ δέχεται τὴν ἐπιτιμίαν. Ἰσοδυναμεῖ τοῖς εἰρημένοις τό· « Εἶπεν ἄφρων ἐν 20 καρδίᾳ αὐτοῦ· Οὐκ ἔστιν Θεός<sup>c</sup>. »

201. Δείξας ὡς καὶ ὁ ἐν κρυπτῇ ἀμαρτάνων οὐ διαδιδράσκει τιμωρίαν, δείκνυσιν ἐξῆς τίς ἐστιν ὁ ἐπιτιμῶν, ὅτι ὁ ἐκλεξάμενος τὴν Ἱερουσαλήμ. ὑπάρχει.

202. Πολυτρόπως δὲ ἀποδέδοται τίς ἐστιν ἡ ἐκλεκτὴ τοῦ 25 Θεοῦ πόλις· καὶ γὰρ ἡ καθαρὰ ψυχὴ ἢ ὁρῶσα « τὴν πάντα νοῦν ὑπερέχουσαν εἰρήνην<sup>d</sup> » Ἱερουσαλήμ προσηγορεύετο, καὶ ἡ ἐνδοξος τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία, « ἡ ἀγία καὶ ἀμωμος, ἡ σπιλον ἢ ρυτίδα οὐκ ἔχουσα<sup>e</sup> », καὶ κατὰ τὴν ὑπεραναθεθεκυῖαν ἀλληγορίαν ἢ ἐπουράνιος τοῦ ζῶντος Θεοῦ πόλις, κατὰ τὸ οὕτω 30 γεγραμμένον· « Προσεληλύθατε Σιών ὄρει καὶ πόλει τοῦ Θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλήμ. ἐπουρανίῳ καὶ μυριάσιν ἀγγέλων, πανηγύρει<sup>f</sup>. »

47  
(III, 15)

203. Τί δ' ἔσται ἐκ τοῦ « ἐπιτιμῆσαι τὸν Κύριον ἐν τῷ διαδόλῳ » φανεροί· φησὶν γὰρ· « Οὐκ ἰδοὺ τοῦτο | ὡς θαλάσσης ἐξ-εσπασμένος ἐκ πυρός<sup>g</sup>; »

204. Ἡμίκαυτον δὲ ξύλον ὁ θαλάσσης, ἐγγὺς τοῦ εἰς ἀνθρώπου μεταβαλεῖν φθάσας, μηκέτι ἔχων τὴν ἰσχύον καὶ στερεότητα τοῦ 5 ξύλου. Τοιοῦτοι δ' ἦσαν καὶ οἱ ἐχθροὶ τοῦ βασιλείως τῶν Ἑβραίων περὶ ὧν ὁ Θεὸς εἶπεν πρὸς αὐτόν· « Μὴ φόβου, μηδὲ ἡ ψυχὴ σου ἀσθενεῖτω ἀπὸ τῶν δύο θαλάσσης τῶν καπιζομένων τούτων<sup>h</sup>. »

205. Ὡσπερ οὖν οὗτοι ἀσθενεῖς ὤφθησαν ὑποπεσόντες τῇ διὰ

46 a. Is. 14, 13, 14 || b. Ps. 35, 2 || c. Ps. 13, 1; 52, 1 || d. Phil. 4, 7 || e. Εφθ. 5, 2 || f. Ηέβ. 12, 22 || 47 a. Is. 7, 4

46 22 ἐξῆς τίς : ἐξῆς ὡς τίς Pac

1. Il faut bien comprendre « pécher en lui-même », cf. la suite.

2. Plus simplement, THEODORET : « Θαλάσσης δὲ ἐστὶν ἡμιφλεγὲς ξύλον ἀπὸ πυρός ἀρπαγέν. » In Zach., PG 81, 1892 D.

de ceux qu'il a engendrés dans le mal. Dieu le lui dit dans Isaïe : « Tu as dit dans ton cœur : je monterai jusqu'au ciel », et la suite jusqu'à : « Je serai semblable au Très-Haut<sup>a</sup>. » C'est la même idée que fait entendre ce passage des Psaumes : « L'impie se propose de pécher en lui-même<sup>b</sup>. » Et parce qu'il pèche en lui-même et parce qu'il dit en pensée : « Je monterai jusqu'au ciel », il reçoit le châtement en lui-même et le sait fort bien. La même idée est reprise encore dans ce texte : « L'insensé a dit dans son cœur : il n'y a pas de Dieu<sup>c</sup>. »

201. Après avoir montré comment celui qui pèche secrètement n'échappe pourtant pas au châtement, le texte montre ensuite quel est celui qui châtie ; c'est celui qui s'est choisi Jérusalem.

202. Il a été expliqué de bien des manières quelle est la ville d'élection de Dieu : était en effet désignée par Jérusalem soit l'âme pure qui voit « la paix dépassant toute intelligence<sup>d</sup> », soit la glorieuse Église du Christ, sainte et sans péché, qui « n'a ni tache ni ride<sup>e</sup> », soit, d'après l'allégorie transcendante, la Cité céleste du Dieu vivant, selon ce qui est écrit : « Vous vous êtes approchés de la montagne de Sion et de la Cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste et de myriades d'anges, réunion de fête<sup>f</sup>. »

203. Qu'y aura-t-il après que le Seigneur aura intérieurement châtié le diable ? L'Écriture le montre en disant : « Ne voilà-t-il pas que ceci est | comme un tison retiré du feu<sup>g</sup> ? »

204. Le tison est un bout de bois à moitié brûlé, qui en est presque venu à se transformer en charbon et qui a perdu la vigueur et la résistance du bois<sup>h</sup>. Tels étaient aussi les ennemis du roi des Hébreux à qui Dieu dit en parlant d'eux : « Ne crains pas et que ton âme ne faiblisse pas devant ces deux tisons fumants<sup>i</sup>. » 205. Ainsi

- [47] πυρός κολάσει, οὕτω καὶ ὁ τῆς ἐπιτιμίας τυχῶν ὑπὸ Κυρίου τοῦ  
 10 ἐκλεξαμένου τὴν Ἱερουσαλήμ ἀσθενῆς γέγονεν ὡς μηκέτι  
 καρπὸν φέρειν, ἀφηρημένος τὴν ζωτικὴν δύναμιν, κατὰ τὸν ἐκ-  
 σπασθέντα ἀπὸ πυρός δαλόν· οὐ γὰρ ἔτι τὸ οὕτω καταφλεχθὲν  
 φυτὸν καρπὸν φέρειν δύναται, εἰ καὶ ἐξεσπίασθη τοῦ πυρός ἵνα μὴ  
 15 τέλε[ι]ον ἀνκλωθῇ καὶ εἰς τέφραν μεταβάλλῃ, χρησιμεῦον εἰς ἑτέρας  
 15 χρείας εἰς ἃς ὁ Θεὸς αὐτὸ παραλαμβάνει, πρὸς κάλου τοῖς κτι-  
 ζομένοις, χωνευομένοις τε καὶ ἐλαυνομένοις ἀργυρέοις καὶ  
 χρυσεῖοις σκεύεσι<sup>b</sup>. **206.** Πῶς γὰρ οὐκ ἐκσπᾶται ἀπὸ τοῦ πυρός  
 τῆς αἰχμαλωσίας ὁ λυτρωθεὶς ἀπ' αὐτῆς ὑπὸ τοῦ κηρύξαντος  
 αἰχμαλώτους ἄφειν<sup>c</sup> καὶ κάθοδον δόντος εἰς τὴν πατρίδα ἣν  
 20 πρότερον ᾤκουν πρὶν ἐπελθεῖν τοὺς πολεμίους τοὺς συλλαβομέ-  
 νους καὶ κατασπᾶσαντας αὐτούς.

\*  
\*\*

- 207.** ZACH. III, 3-5<sup>a</sup> : \*Καὶ Ἰησοῦς ἦν ἐνδεδυμένος ἱμά-  
 τια βυπαρά, καὶ εἰστήκει πρὸ προσώπου τοῦ ἀγγέλου. \*Καὶ  
 ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν πρὸς τοὺς ἑστηκότας πρὸ προσώπου  
 25 αὐτοῦ λέγων· Ἀφέλετε τὰ ἱμάτια τὰ βυπαρά ἀπ' αὐτοῦ. Καὶ  
 εἶπεν πρὸς αὐτόν· Ἴδου ἀφήρηκα τὰς ἀνομίας σου, καὶ ἐν-  
 δύσατε αὐτὸν ποδήρη, \* καὶ ἐπίθετε κίδαριν καθαρὰν ἐπὶ τὴν  
 κεφαλὴν αὐτοῦ. Καὶ περιέβαλον αὐτὸν ἱμάτια.

- 208.** Δυνατὸν ἐκλαβεῖν πρὸς ῥητὸν τὰς προκειμένας φωνὰς  
 30 περὶ Ἰησοῦ τοῦ ἱερέως τοῦ μεγάλου, τοῦ δεικνύντος εἰκονικῶς  
 τὸν ἀληθῶς πιστὸν ἀρχιερέα<sup>d</sup>, ἀπαράβατον ἱερωσύνην ἔχοντα<sup>e</sup>.

47 b. Cf. II Tim. 2, 20 || c. Cf. Is. 61, 1 || d. Cf. Hébr. 2, 17 ||  
 c. Cf. Hébr. 7, 24

47 14 χρησιμεῦον nos : χρησιμεύων P || 45 αὐτὸ nos : αὐτόν P

1. On peut hésiter entre πρὸς καλοῦ, pour le bien de, et πρὸς κάλου.

done ces ennemis apparaissaient sans force après avoir subi le châtement du feu. De même, celui qui a subi le châtement du Seigneur qui s'est choisi Jérusalem a perdu sa force au point de ne plus porter de fruit : il est privé de sa force vitale, comme un tison retiré du feu. En effet, la branche ainsi brûlée ne peut plus porter de fruit, même si elle a été retirée du feu sans avoir été entièrement consumée et avant de se changer en cendre. Mais elle est utile à d'autres usages pour lesquels Dieu la recueille : elle sert de bois à brûler<sup>1</sup> pour les créatures, ces vases d'or et d'argent<sup>2</sup> dont on fond et bat le métal. **206.** Comment en effet n'a-t-il pas été tiré du feu de la captivité le captif qui en a été racheté par Celui qui a annoncé la libération aux captifs<sup>c</sup> et leur a procuré le retour dans la patrie qu'ils habitaient avant la venue des ennemis qui les ont capturés et emmenés<sup>2</sup>.

\*  
\*\*

**207.** ZACH. III, 3-5 a : *Et Jésus était revêtu de vêtements sales, et ils se tenait en face de l'ange. \* Et il répondit et parla à ceux qui se tenaient devant lui, disant : Enlevez-lui ses vêtements sales. Et il lui dit : Voici que j'ai enlevé tes iniquités. Et revêtez-le d'une longue tunique<sup>e</sup> et mettez une tiare pure sur sa tête. Et ils le revêtirent de vêtements.*

**208.** On peut comprendre à la lettre les paroles ci-dessus concernant Jésus le grand prêtre, image du Pontife véritablement fidèle<sup>a</sup> et qui possède un sacerdoce qui ne passe point<sup>c</sup>. En effet,

Ce dernier convient à cause du contexte et de la proximité du verbe χωνεύειν. Mais la traduction reste douteuse.

2. Cf. JÉRÔME, 1437 A.

[47]  
48  
(III, 14)

'Ἐπεὶ γὰρ ἀγαπητικοὶ τυγχάνουσιν οἱ ἅγιοι, συμπαθεῦσιν τοῖς ἐν | κακοπραγίᾳ<sup>a</sup>, ἀπὸ συμπαθείας « κλαίοντες μετὰ κλαίωντων<sup>b</sup> ».

209. Τοῦτου ἕνεκα ἀκμήν ἔτι ἐν αἰχμαλωσίᾳ τυγχάνοντος τοῦ πέσαντος Ἰσραήλ, ὁ τὴν κηδεμονίαν ἐγκρατισμένος ἱερεὺς, πενθῶν καὶ συγκακούμενος<sup>c</sup>, ῥυπαρὰ ἱμάτια ἐνδέδεται, ἅπερ  
5 ἀφαιρεθῆναι ἀπ' αὐτοῦ προστάττει ὁ παρὼν αὐτῷ ἄγγελος. Ἔστιν δὲ τὰ ἱμάτια τὰ ῥυπαρὰ αἱ ἄνευ νόμου ἐπιτελούμεναι πράξεις· μετὰ γὰρ τὸ εἰπεῖν· « Ἀφέλετε αὐτοῦ τὰ ῥυπαρὰ ἱμάτια », ἁρμονίως ἐπιφέρεται· « Ἴδου ἀφήρηκα τὰς ἀνομίας σου. »

210. Ἀφαιρεθεισῶν τῶν ἀνομιῶν αἰτινές εἰσιν ῥυπαρὰ ἱμάτια,  
10 ἐνδιδύσεται τὸν ποδήρη, ἱερατικὸν ὄντα χιτῶνα, κοσμοῦντα μέχρι τῶν ποδῶν τὸν ἀμφιεννύμενον, καὶ ἐπιτίθεται κίδαρις καθαρὰ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ ἱερατικῶς θεραπευόντος « τὸν ἐληλυθότα Κύριον καὶ κατασκηνώσαντα ἐν μέσῳ<sup>d</sup> » τῆς Σιών καὶ Ἱερουσαλήμ.

211. Ἐπὶ τῇ ἀποκαταστάσει καὶ ἀνοικοδομῇ τῆς  
15 πόλεως καὶ τοῦ ναοῦ, ἐνδιδύσεται ὁ προϊστάμενος τῶν ἐλευθερωθέντων ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας « ἱμάτιον σωτηρίου καὶ χιτῶνα εὐφροσύνης<sup>e</sup> », ἀποβαλὼν τὰ ῥυπαρὰ ἱμάτια διὰ τὸ μηκέτι πενθεῖν, ἀλλὰ ἀγαλλιᾶν καὶ εὐφραίνεσθαι, σωθέντων ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας τῶν πειραθέντων αὐτῆς.

20 212. Τίσιν δὲ προστάττειται ἀφελεῖν ἀπ' αὐτοῦ τὰ ἱμάτια τὰ πενθικά, ῥυπαρὰ ὀνομασμένα, ἢ τοῖς αἰτίοις γεγενημένοις ἐν τῷ ἀμαρτάνειν τοῦ τοιαῦτα ἄμφια ἐνδεδῦσθαι; Δυνατὸν ἐκλαβεῖν ἀγγέλους θεοῦ εἶναι τοὺς τὴν πρόσταξιν λαμβάνοντας, παρεμβάλλοντας κύκλῳ τῶν φοβουμένων τὸν Θεὸν ἐπὶ τῷ ῥύσασθαι  
25 αὐτούς<sup>f</sup>, ὥστε μηκέτι κατηφεῖν καὶ σκυθρωπάζειν ἐπὶ παρουσίᾳ δυσπραγίᾳ.

48 a. Cf. Hébr. 4, 15 || b. Rom. 12, 15 || c. Cf. Hébr. 11, 25 || d. Zach. 2, 14 || e. Is. 61, 10 || f. Cf. Ps. 33, 8

48 2 ἔτι exp. Pn || 15 ἐνδιδύσεται : ἐνδιδύσεται δ' Pn.

48

comme les saints sont pleins de charité, ils compatissent avec ceux qui sont | dans l'affliction<sup>a</sup>, « pleurant » par compassion « avec ceux qui pleurent<sup>b</sup> ». 209. C'est pourquoi, maintenant justement qu'Israël déchu se trouve encore en captivité, le prêtre plein de sollicitude, affligé et compatissant<sup>c</sup>, est revêtu de vêtements sales que l'ange qui est là ordonne d'enlever. Les vêtements sales sont les actions accomplies sans souci de la loi. En effet, après avoir dit : « Enlevez-lui ses vêtements sales », il ajoute avec justesse : « Voici que j'ai enlevé tes iniquités. » 210. Une fois que les iniquités, qui sont des vêtements sales, lui sont enlevées, il revêt la longue tunique, vêtement sacré qui habille jusqu'aux pieds celui qui s'en revêt ; et on impose une tiare pure sur la tête de celui qui sert par le sacerdoce « le Seigneur qui est venu et qui s'est établi au milieu<sup>d</sup> » de Sion et de Jérusalem. 211. Pour le rétablissement et la reconstruction de la ville et du temple, le chef des captifs libérés revêt « un manteau de salut et une tunique de jubilation<sup>e</sup> » ; il rejette les vêtements sales, car il ne faut plus s'affliger, mais se réjouir et exulter, puisque c'est la délivrance de ceux qui ont subi la captivité<sup>1</sup>.

212. Mais quels sont ceux qui reçoivent l'ordre de lui enlever les vêtements de deuil, dits « sales » ? Ce sont ceux qui par le péché lui ont fait revêtir de tels vêtements. On peut comprendre aussi que ceux qui reçoivent l'ordre sont des anges divins, car ils entourent ceux qui craignent Dieu pour les protéger<sup>1</sup> et les empêcher désormais de ressentir la tristesse et le chagrin qu'inspirent les tribulations de cette vie<sup>2</sup>.

1. L'exégèse de Josédék revêtu de vêtements sales a été faite maintes fois par les Pères, avant et après Didyme. Cf. J. LÉCUYER, *Jésus, fils de Josédék, et le Sacerdoce du Christ*, dans RSR 1955, p. 82-103.

2. Sur les anges dans l'*In Zach.*, cf. *Intr.*, p. 80.

49  
(III, 15)

213. Πρὸς τοῖς εἰρημένους πρὸς τὴν ῥη|τὴν διήγησιν, καὶ τὰ πρὸς διάνοιαν θεωρητέον.

214. Ἰησοῦς ὁ μέγας ἀρχιερεὺς, οὗ τύπον φέρει ὁ εἰκονικὸς Ἰησοῦς ὁ ἐν τῇ Βαβυλωνί μετὰ τῶν αἰχμαλώτων διάγων, ἐνεδέ-  
5 ζυτο ῥυπαρὰ ἱμάτια τὰς πάντων ἀνθρώπων ἀμαρτίας, οὐχ ἁμαρτῶν αὐτὸς μηδὲ πειραθεὶς ἀμαρτίας<sup>a</sup>. Ἴν' ἐκδύσῃται καὶ ἀποβάλλῃ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν ἐνεδύσατο ὕφασμα τῆς ἀμαρτίας, ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἀναβαίνει, ὡς τὸν θεολόγον Πέτρον, τὸν ἀπόστολον Χριστοῦ, γράφειν· «Ὁς τὰς ἀμαρτίας ἡ[μ]ῶν ἀνήνεγκεν τῷ  
10 σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵν' ἀπογενόμε[ν]οι ταῖς ἁμαρτίαις τῇ δικαιοσύνῃ αὐτοῦ ζήσωμεν<sup>b</sup>.» 215. Συνωδᾷ καὶ «τὸ [τῆ]ς ἐκλογῆς σκεῦος<sup>c</sup>» Παῦλος ἐπιστέλλει οὕτω γράφων· «Ἀπεκ-  
[δ]υσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐθριάμβευσεν παρ-  
ρησίᾳ[ν] ἐν τῷ ξύλῳ, ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον,  
15 ῥήξας αὐτὸ κα[ὶ] ἄ[ρ]ας ἐκ τοῦ μέσου<sup>d</sup>», ἵν' ἐν παρρησίᾳ θριαμ-  
βεύσας ἀποδύσῃται τ[ῆ]ς περιέκειτο πρότερον ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας. Πῶς γὰρ οὐκ ἐνδιδύ[σ]κεται ταύτας ὁ ἐνεργῶν ἃ ὑποβάλλουσι χεῖρονα καὶ κακὰ φρονήματα;

216. Κατασκευαστέον δὲ ἐκ τοῦ ἐναντίου τὴν θεωρίαν.

20 217. Ὁ πράττων καὶ φρονῶν ἃ διδάσκει ὁ Σωτὴρ αὐτὸν ὄντα Χριστὸν ἐνδύεται κατὰ τό· «Ἐνδύσαθε τὸν Κύριον Ἰησοῦν<sup>e</sup>», καὶ τό· «Ὅσοι Χριστὸν ἐνεδύσαθε<sup>f</sup>.» Ὁ πράττων καὶ διανοού-  
μενος τὰ τῶν πονηρῶν ἀρχῶν καὶ ἐξουσιῶν, πρὸς ἃς ἔχουσι τὴν πάλιν οἱ σωτηρίως ἀθλοῦντες<sup>g</sup>, ἐνδιδύσκειται αὐτάς, τὰς κατ'  
25 α[ὐτ]ῶς ποιότητος δεχόμενος. Ταύτας ὁ Κύριος καὶ Σωτὴρ ἡμῶν ἀπεξεδύσατο, ἀναλαβὼν τὰς ἡμετέρας ἀμαρτίας· εἴρηται γὰρ περὶ αὐτοῦ· «Ὁὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυναῖται<sup>h</sup>», καὶ μεθ' ἕτερα ἐν τῇ Ἡσαίου προφητεῖᾳ λέγεται· «Καὶ ἀμαρτίας πολλῶν ἀνοίσει<sup>i</sup>.»

49 a. Cf. I Pierre 2, 22 || b. I Pierre 2, 24 || c. Act. 9, 15 || d. Col. 2, 15, 14 || e. Rom. 3, 14 || f. Gal. 3, 27 || g. Cf. Éphés. 6, 12 || h. Is. 53, 4 || i. Is. 53, 12

49 6 μηδὲ : οὐδὲ P<sup>1</sup> || ἵν' ἐκδύσῃται : ἵνα συνεχδύσῃται P<sup>1</sup> || 7 ἀποβάλλῃ nos : ἀποβολή P || 8 ἀναβαίνει P<sup>1</sup> : ἀναβάς P<sup>ac</sup> || 25 δεχόμενος : δεχόμενοι P<sup>ac</sup> || 26 ἀπεξεδύσατο : ἐξεδύσατο P<sup>n</sup>

Application dit en un commentaire littéral, | il faut encore voir le sens spirituel.

214. Jésus, le Grand Pontife, dont l'image est ici figurée par ce Jésus qui vivait à Babylone au milieu des captifs, avait revêtu des vêtements sales, c'est-à-dire les fautes de toute l'humanité, sans avoir péché lui-même ni avoir eu l'expérience du péché<sup>a</sup>. Pour quitter et rejeter ce tissu de péché qu'il avait revêtu pour nous, il monte sur la croix, ce qui fait écrire à Pierre, le théologien, l'apôtre du Christ : « Il a porté nos péchés en son corps sur le bois, afin que, morts aux péchés, nous vivions pour sa justice<sup>b</sup>. » 215. Dans le même sens, Paul, « le vase d'élection<sup>c</sup> », écrit dans une de ses lettres : « Ayant dépouillé les principautés et les puissances, il a fait triompher la liberté sur le bois, effaçant, déchirant, faisant disparaître l'acte qui était écrit contre nous<sup>d</sup> », et ainsi, ayant triomphé dans la liberté, il s'est dévêtu des principautés et des puissances qui l'entouraient auparavant. N'est-ce pas en effet revêtir ces puissances que de se laisser aller à leurs suggestions détestables et à leurs mauvais sentiments ?

216. Mais il faut étayer cette manière de voir par sa contrepartie.

217. Celui qui met en pratique et qui médite les enseignements du Sauveur le revêt, lui, le Christ, selon la parole : « Revêtez le Seigneur Jésus<sup>e</sup> » et selon cette autre : « Vous qui avez revêtu le Christ<sup>f</sup>. » Celui qui met en pratique et qui médite les suggestions des principautés et des puissances du mal contre lesquelles ont à lutter ceux qui combattent pour le salut<sup>g</sup>, celui-là les revêt, recevant de chacune sa marque propre. C'est elles que notre Seigneur et Sauveur a dépouillées quand il a pris sur lui nos péchés. Car il est dit de lui : « C'est lui qui porte nos péchés et souffre pour nous<sup>h</sup> », et Isaïe continue un peu plus loin : « Il portera les péchés de beaucoup<sup>i</sup>. »

[49] 30 218. Κἄν τοίνυν Ἰησοῦς ἐνδεδυκὼς θεωρῆται ἱμάτια ῥυπαρά,  
οὐκ αὐτοῦ ταῦτα τυγχάνει, οὐχ ὑφάνας, οὐ κατασκευούσας αὐτά.  
50 Ὑπὲρ | γὰρ τῶν ποιησάντων καὶ προηγουμένως φορούντων  
(III, 16) αὐτά, χάριτι τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ ἐνεδύσατο αὐτά, « ἴν' ὑπὲρ  
παντὸς γευσάμενος θανάτου<sup>a</sup> » ἔξω ποιήσῃ θανάτου τοὺς ὑπὲρ  
ᾧν ἐγεύσατο αὐτοῦ, μόνον θιγῶν καὶ πλησιάσας αὐτῷ. Αὐτίκα  
5 γοῦν καὶ ἐνδυσάμενος τὰ ῥυπῶντα ἐσθήματα, πρὸ προσώπου τοῦ  
ἀγγέλου ἔστηκεν, οὐδαμῶς χωριζόμενος αὐτοῦ.

219. Τί δὲ λέγει ὁ ἄγγελος τοῖς πρὸ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ  
ἐσθησάντων; « Ἀφέλετε τὰ ἱμάτια τὰ ῥυπαρά ἀπ' αὐτοῦ<sup>b</sup> »· οὐ  
γὰρ αὐτοῦ, ἀλλ' ὑμέτερά ἐστιν· ἐπεὶ γὰρ ὑμῶν πραττό[ν]των τὰ  
10 ἀπαγορευόμενα ῥυπῶσαν αὐτ[ὸ]ς ἐσθήματα περ[ί]κειται, μεταγ-  
νόντες ἐφ' οἷς ἀμαρτητικῶς ἐποιεῖτε, ἔξω ποιήσατε αὐτὸν τῶν  
ῥύπων τῶν ἀμαρτιῶν.

220. Ῥητέον δὲ καὶ ἐτέρως· « μὴ γ[ν]οὺς Ἰησοῦς ἀμα[ρ]-  
τίαν, ἀμαρ[τι]α ὑπὲρ ἡμῶν γέγονεν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ », σταυρὸν  
15 ἀναδεξά[με]νος, « ἵνα ἡμεῖς δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ γενώ-  
μεθα<sup>b</sup> ». Οὗ συμβάντος, αἴρεται ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἀμαρτία γεγονέ-  
να[ι], ἵνα μηκέτι ἔχη τὰ ἄλλων ῥυπαρά ἱμάτια.

221. Ὡσαύτως ῥυπῶσαν ἐσθ[ῆ]τα περικείται, ὅταν ὑπὲρ ἡμῶν  
πάντων γένηται κατάρα ἴν' εὐλογίᾳς τύχωμεν<sup>c</sup>, ἥνπερ ἐκδι-  
20 ὄσκειται ὅτ[ι]ν ἀπολάβωμεν τὴν εὐλογίαν, ἣν ἵνα ὑπαρχθῆ  
κατάραν ἀνεδέξατο, αἰσχύνῃς καταφρονήσας<sup>d</sup> ἵνα ζῶντες κατὰ  
Θεὸν γενώμεθα.

222. Ἀφαιρέσεως γεγενημένη[ς] τῶν ῥυπαρῶν ἐνδυμάτων,  
ἐνδύεται ἀρχιερεὺς ὢν μέγας καὶ ἀληθινὸς τὸν ἱερατικὸν χιτῶνα

50 a. Hébr. 2, 9 || b. II Cor. 5, 21 || c. Cf. Gal. 3, 13.14 || d. Cf.  
Hébr. 12, 2

49 31 ὑφάνας : ὑφάναντος P<sup>1</sup> || κατασκευούσας : κατασκευούσαντος P<sup>1</sup> ||  
50 4 αὐτῷ : αὐτῶν P<sup>n</sup> || 20 ἦν P<sup>n</sup> : τῆνπερ P<sup>ac</sup> ἦντινα P<sup>1</sup>

1. Les intentions du correcteur sont obscures. Pourquoi le génitif αὐτῶν après πλησιάσας? P<sup>n</sup> aurait-il soupçonné du docétisme dans l'expression μόνον πλησιάσας αὐτῷ (θανάτω)?

2. Exemple de style didymien à involution, les relatives ou les finales de la fin de la phrase servant à reprendre les idées déjà exprimées au début. On pourrait schématiser 221 sous la forme

218. Donc, même si Jésus apparaît dans la vision revêtu de vêtements sales, ce ne sont pas les siens, puisqu'il ne les a ni tissés ni confectionnés. | En faveur de ceux qui les ont confectionnés et qui les portent principalement, il s'en est revêtu par la grâce du Dieu de bonté, afin qu'« ayant goûté la mort pour tous<sup>a</sup> », il délivre de la mort ceux pour lesquels il l'a goûtée, se contentant de s'approcher d'elle et de la toucher<sup>1</sup>. Ainsi donc, même revêtu de vêtements sales, il se tient debout devant l'ange sans rien qui le sépare de lui.

219. Mais que dit l'ange à ceux qui se tiennent debout devant Jésus? « Enlevez-lui ses vêtements sales »; car ce ne sont pas les siens, mais les vôtres. En effet quand vous faites ce qui est défendu, il est couvert d'un vêtement souillé. Repentez-vous donc de vos actions coupables et délivrez-le des souillures de vos péchés.

220. On peut dire encore autrement : « Jésus qui n'a pas connu le péché a été fait pour nous péché par Dieu », et il a porté la croix « pour que nous soyons faits en lui justice de Dieu<sup>b</sup> ». Après quoi, il cesse d'être fait péché et il ne portera plus les vêtements sales des autres.

221. Semblablement, il porte un vêtement souillé quand pour nous tous il devient malédiction afin que nous obtenions la bénédiction<sup>c</sup>. Et il se dépouille de la malédiction quand nous recevons la bénédiction. Car c'est pour cela qu'il l'a reçue comme malédiction, surmontant l'ignominie<sup>d</sup> pour que nous devenions vivants selon Dieu<sup>2</sup>.

222. Une fois dépouillé des vêtements sales, il revêt, en tant que grand et véritable pontife, la tunique sacer-

suivante : « Il s'est fait malédiction pour que nous recevions la bénédiction qui nous arrive quand il prend la malédiction qu'il transforme en bénédiction pour que nous vivions selon Dieu. » Les idées reviennent les unes sur les autres et la pensée piétine à la recherche de textes scripturaires qui donnent l'illusion de la progression.

- [50] 25 ποδήρη καλούμενον, και κίδαριν περιτίθεται καθαρὰν, και περι-  
 51 βάλλεται ὑφ' ἡμῶν ἱμάτιον τὸ ἀνθρώπου σῶμα. Αἴτιοι γὰρ γενά-  
 (IV, 1) μνοι τοῦ χρῆσασθαι αὐτὸν τιοῦτῳ ἐνδύματι, ἡμεῖς αὐτὸν περι-  
 βάλλομεν. 223. Πλὴν εἰ και περιβέδληται τὸ λεχθὲν ἱμάτιον τῷ  
 Θεῷ λέγων· « Σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι<sup>a</sup> », ἀλλ' οὖν μένει πάλιν  
 5 ἱερεὺς μέγας περικείμενος τὸν ἱερατικὸν χιτῶνα, τὸν ποδήρη  
 ἐκείνον πρὸς ὃν τὸν αἰσθητὸν κατεσκευάσαν πνεύματος σοφίας  
 πεπληρωμένοι<sup>b</sup> ὑφάνται. Πᾶσα γὰρ ἡ σκηνὴ και τὰ σκεύη αὐτῆς  
 και ὁ κόσμος ὃν περιέκειται ὁ ἀρχιερεὺς κατεσκευάσθησαν κατὰ  
 τὸν τύπον τὸν δειχθέντα ἐν τῷ ὄρει τῷ ἱεροφάντῃ<sup>c</sup>.
10. 224. Σκέπει δὲ τὴν κεφαλὴν, τοῦτ' ἔστιν τὸν νοῦν, τοῦ ἱερέως  
 τοῦ μεγάλου ἢ καθαρὰ κίδαρις· και τάχα τὸ κεφάλαιον τῆς  
 περὶ Χριστοῦ θεολογίας ἢ κίδαρις ἔστιν, οὐδὲν ὕλικὸν ἢ ρυποῦν  
 ἔχουσα, ὃ δὲ ποδήρης ἢ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως αὐτοῦ θεωρία.

\*  
\*  
\*

225. ZACH. III, 5<sup>b-7</sup> : <sup>a</sup> Καὶ ὁ ἄγγ[γ]ελος Κυρίου εἰσ-  
 15 τήκει. <sup>b</sup> Καὶ διεμαρτύρατο ὁ ἄγγελος Κυρίου πρὸς Ἰησοῦν  
 λέγων· <sup>c</sup> Τάδε λέγει [Κ]ύριος παντοκράτωρ· Ἐὰν ταῖς ὁδοῖς  
 μου πορεύῃ και ἐν τοῖς προστάγμασίν μου φυλάσῃ, και σὺ  
 διακρινεῖς τὸν οἶκόν μου. Καὶ ἐὰν διαφυλάξ[η]ς τὴν ἀδλὴν  
 μου, και δώσω σοι ἀναστρεφομένους ἐν μ[έ]σῳ τῶν ἐστηκότων  
 20 τούτων.

51 a. Hébr. 40, 5. Ps. 39, 7 || b. Cf. Is. 41, 2 || c. Nomb. 8, 4-4

51 7 πᾶσα γὰρ ἡ σκηνὴ και τὰ σκεύη αὐτῆς : πᾶσαν γὰρ τὴν σκηνὴν και  
 τὰ σκεύη αὐταῖς P<sup>ac</sup> || 17 φυλάσῃ : φυλάσσης ut vid. P

1. P est ici instructif. Il semble que nous surprénions Didyme au vif de sa dictée, commençant sa phrase par un accusatif, mais se reprenant tout de suite pour employer le nominatif. L'exponctuation n'est pas d'un correcteur ; elle est originale, lue par P sur son modèle et par là, sans doute, remontant à l'établissement même du commentaire.

2. Cf. I 287, 315.

dotale dite tombante, ceint une tiare pure et reçoit de nous comme manteau | le corps humain. En effet pour avoir été cause qu'il ait utilisé un tel vêtement, nous l'en avons revêtu. 223. Mais même s'il revêt ce manteau en disant à Dieu : « Tu m'as formé un corps<sup>a</sup> », néanmoins il demeure le grand prêtre, revêtu de la tunique sacerdotale, ce vêtement tombant, sur le modèle duquel des tisserands remplis de l'esprit de sagesse<sup>b</sup> ont confectionné la tunique visible. Car tout le tabernacle et son mobilier<sup>c</sup>, comme les ornements que revêt le grand prêtre, ont été confectionnés d'après ce modèle montré sur la montagne<sup>d</sup> au Révélateur<sup>e</sup>.

224. Mais elle recouvre la tête — c'est-à-dire l'esprit — du grand prêtre, la tiare pure. Et sans doute la tiare, sans rien de matériel ni de souillé, est-elle l'aspect divin, sommet de l'étude du Christ, tandis que la tunique qui tombe jusqu'aux pieds est la considération des problèmes de son incarnation<sup>f</sup>.

\*  
\*  
\*

225. ZACH. III, 5 b-7 : *Et l'ange du Seigneur se tenait debout.* <sup>a</sup> *Et l'ange du Seigneur rendit témoignage à Jésus, en disant : <sup>c</sup> Voici ce que dit le Seigneur tout-puissant : Si tu marches dans mes voies et si tu te gardes dans mes commandements, toi aussi tu jugeras ma maison. Et si tu gardes mes parvis, je te donnerai aussi de ceux qui se trouvent au milieu de ceux-ci qui se tiennent fermes.*

3. Pour Didyme, l'étude de la Trinité passe avant celle de l'Incarnation et de la Rédemption. Cela marque bien son époque. Les problèmes de l'arianisme obligeaient alors à donner la prépondérance à la Trinité, dans les études théologiques et dans la liturgie (doxologies). — « Ποδήρην autem, incarnationem ejus accipe », JÉRÔME, 1437 B.

[51] 226. Ἐστὼς [ἄ]γγελος Κυρίου βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως διαμαρτύρατο τῷ [Ἰησοῦ λέγων· « Τάδε λέγει Κύριος παντοκράτωρ· Ἐὰν ταῖς ὁδοῖς μου πορεύῃ, καὶ τὰ προστάγματά μου φυλάσῃς. » Ὁδοὶ δὲ Κυρίου αἱ ἀρεταὶ τυγχάνουσιν κατὰ τὴν φυλακὴν τῶν προσταγμάτων αὐτοῦ τελούμεναι, περὶ ὧν ὁ ἅγιος φησὶν τῷ Θεῷ· « Τὰς ὁδοὺς σου, Κύριε, [γ]νώρισόν μοι, καὶ τὰς τρίβους σου δίδαξόν με<sup>d</sup>. » Αὐτὰς ὁ βαδίζων καὶ τρίβων τῷ συνεχῶς ἐπιδαίνειν, θείων ἀμοιβῶν | τεύχεται, λαμβάνων ὑπὸ Κυρίου τὸ « διακρίνειν τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ διαφυλάσσειν τὴν θείαν αὐλὴν αὐτοῦ ». 227. Οἶκον ἐν τούτοις ἐκκλημπτέον οὐ τόπον καὶ οἰκοδόμημα, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν συμπληρούντων αὐτόν, καθὸ σημερινῶν ὁ Ἀπόστολος φησὶν· « Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ, οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς<sup>a</sup>. » Καὶ πρὸς Τιμόθεον ἐπιστέλλει· « Ἄν βραδύνω, ἴν' εἰδῆς πῶς δεῖ σε ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν Ἐκκλησία Θεοῦ ζώντος, στῦλος καὶ ἐδραῖωμα τῆς ἀληθείας<sup>b</sup>. » 228. Διακρίνεται δὲ οὗτος ὁ οἶκος 10 ὑπὸ Ἰησοῦ, τιθέντος ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ « ἀποστόλους, προφήτας, ποιμένας, διδασκάλους, πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων<sup>c</sup> ». Οὐ γὰρ ὡς ἔτυχεν, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς διακρισέως καὶ διαστολῆς, ὁ μὲν τις [τί]θεται εἰς ἀποστόλου βαθμὸν, ὁ δὲ εἰς προφήτου τόπον, ἕτεροι δ[ὲ] εἰς τὸ νέμειν τὴν Χριστοῦ ποίμνην καὶ ἄλλων 15 τὴν θείαν παιδεύειν ἐκπονεῖν τοῖς πρὸς τὸ μανθάνειν ἠδρεπισμένοις ἁγ[ί]οις τυγχάνουσιν. Τούτοις ὁμοίον ἐστὶν τὸ ἐν Ψαλμοῖς ὧδε ἔχον· « Ὁ Θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ διακρίνει<sup>d</sup>. »

229. Ὁ οὕτω χρηματίζων Θεοῦ οἶκος κατ' ἄλλην νόησιν 20 σῶμα Χριστοῦ τυγχάνει ἐκ πολλῶν μελῶν συγκαίμενον καὶ καταρτιζόμενον· ὀφθαλμοὶ γοῦν αὐτοῦ τυγχάνουσιν οἱ θεωρητικῶν

51 d. Ps. 24, 4 || 52 a. Hébr. 3, 6 || b. I Tim. 3, 15 || c. Éphés. 4, 11 || d. Ps. 81, 1

51 24 τυγχάνουσιν : τυγχάνουσιν αἱ P<sup>n</sup> || 52 12 οὐ γὰρ : οὐ γὰρ οὐγ  
Pac || 14 ἄλλων : ἄλλοι P<sup>1</sup> || 17 θεοῦ P<sup>n2</sup> : θεοῦ Pac θεοῦ P<sup>n1</sup>

**L'administration  
de la maison  
du Seigneur.**

226. Se tenant droit, ferme et inébranlable, l'ange du Seigneur rend témoignage à [Jésus], en disant : « Voici ce que dit le Seigneur : Si tu marches dans mes voies et si tu gardes mes commandements. » Les voies du Seigneur, ce sont les vertus que l'on accomplit en gardant les commandements du Seigneur. A propos de ces voies, le saint dit à Dieu : « Seigneur, fais-moi connaître tes voies et enseigne-moi tes sentiers<sup>a</sup>. » Celui qui suit et fréquente ces sentiers sans jamais s'en écarter, obtiendra les récompenses divines | en recevant du Seigneur la charge « de juger sa maison et de garder ses divins parvis ». 227. Maison, ici, est à comprendre non pas comme un lieu ou un bâtiment, mais comme l'ensemble des gens qui y sont réunis, selon ce qu'indique l'Apôtre en disant : « Le Christ comme un fils à la tête de sa maison, et sa maison, c'est nous<sup>a</sup>. » Il écrit de même à Timothée : « Si je tarde, c'est pour que tu saches comment il faut te conduire dans la maison de Dieu qui est l'Église du Dieu vivant, la colonne et le soutien de la vérité<sup>b</sup>. » 228. Cette maison est jugée par Jésus, qui a placé dans l'Église « des apôtres, des prophètes, des pasteurs, des docteurs pour le perfectionnement des saints<sup>c</sup> ». Ce n'est pas n'importe comment en effet, mais avec beaucoup de jugement et de discernement, que l'un est établi dans le degré d'apôtre, que l'autre a une place de prophète, que d'autres font paître le troupeau du Christ et élaborent l'enseignement divin pour autrui, en faveur de ceux qui ont de saintes dispositions pour apprendre. Semblable aux précédents est le texte suivant des Psaumes : « Dieu se tient dans l'assemblée des dieux, au milieu d'elle il juge les dieux<sup>d</sup>. »

229. Ce qu'on qualifie ainsi de maison de Dieu, c'est, d'après une autre interprétation, le corps du Christ constitué des membres nombreux articulés entre eux ;

[52] βίον ἐλόμενοι, ὡς αὐτῶν χεῖρες αὐτοῦ εἰσιν οἱ πρακτικοί, ἐργαζόμενοι τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα, ὧτων καλουμένων τούτου τοῦ σώματος τῶν συνετῶν ἀχροατῶν ὧν ἕκαστος ἐρεῖ· « Ἡ παιδεία Κυρίου ἀνοίγει μου τὰ ὄτα<sup>a</sup>. » Καταλλήλως πόδες τοῦ Χριστοῦ σώματος λεχθεῖεν « οἱ τῆ σπουδῆ μὴ ὀκνηροί<sup>f</sup> ».

230. Ἐπομένως τῷ διακρίνειν τὸν οἶκον Κυρίου, καὶ τὸ θεῖον σῶμα διακρίνειν, ἵν' ὁ μὲν τις ὡς προεῖρηται ὀφθαλμὸς ᾗ, ὁ δὲ χεὶρ δραστήριος ὧν καλὸν ἐνεργεῖν καὶ ἀποτελεῖν ἐργαζόμενον.

30 Ἀρμονίως καὶ περὶ τῶν λοιπῶν μελῶν λεχθήσεται.

53  
(IV, 3)

231. Πραπαλησίως τῷ διακρίνειν τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ, καὶ τὴν θεῖαν αὐτῶν διαφυλάσσει, περὶ ἧς τὸ ἅγιον Πνεῦμα βοᾷ τοῖς σπεύδουσιν ἐν αὐτῇ διτρίβειν· « Προσκυνήσατε τῷ Κυρίῳ ἐν ἀλλῇ ἀγία αὐτοῦ<sup>a</sup>. »

232. Τί δὲ τὸ ἄθλον τοῦ διακρίνοντος τὸν Θεοῦ οἶκον καὶ διαφυλάσσοντος τὴν αὐτῶν παρίσταται ἐν τῷ· « Καὶ δώσω σοι ἀναστρεφόμενος ἐν μέσῳ τῶν ἐστηκότων τούτων<sup>2</sup>. » Ἐστηκότες δὲ δαίκνυνται οἱ βεβαίως κατὰ ἀγιότητα ἰδρύμενοι, στάσιν μόνιμον κατὰ πίστιν ἀπειληφότες, οἷς προφωνῶν ὁ Ἀπόστολος γράφει· « Καὶ γὰρ τῇ πίστει ἐστήκατε<sup>b</sup>. » Τοὺς οὕτω « τεθεμελιωμένους καὶ βεβαιωμένους » τελείως « ἐν ἀγάπῃ<sup>c</sup> » σημαίνων ὁ Σωτὴρ ἐν Ἐὐαγγελίῳ φησὶν· « Εἰσὶν τινες τῶν ὧδε ἐστηκότων<sup>d</sup>. » 233. Ἀνὰ μέσον τῶν οὕτως ἐστηκότων τῷ Ἰησοῦ ὑπὸ Θεοῦ δίδονται ἀναστρεφόμενοι κατὰ πολιτείαν θεῖαν καὶ θεωρίαν τῆς ἀληθείας. Ἐν οἷς ἀνθρώποις, ἀληθῶς τυγχάνουσι κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ<sup>e</sup>, συνανεστράφη ὁ λαβὼν αὐτοῦς ὑπὸ τοῦ

52 e. Is. 50, 5 || f. Rom. 12, 11 || 53 a. Ps. 28, 2; 95, 9 || b. II Cor. 1, 24 || c. Ἐφῆς. 3, 17 || d. Matth. 16, 28 || e. Cf. Gen. 1, 26

52 28 διακρίνειν : διακρίνει P<sup>n</sup> || ᾗ nos : ἡν P || 29 ὧν iter. Pac || 32 θεῖαν add. mg. P<sup>n</sup> (vel P<sup>c</sup>) || 53 1 διαφυλάσσει P<sup>l</sup> : διαφυλάττει Pac || 9 τεθεμελιωμένους P<sup>l</sup> : θεμελιωμένους Pac || 10 σημαίνων : σημαίνων περὶ (περὶ ex punct.) P<sup>l</sup> || 11 ὧδε ἐστηκότων : ἐστηκότων ὧδε Pac || 12 τῶν οὕτως : τούτων P<sup>l</sup> || ἐστη[κότων] add. mg. P<sup>n</sup>

1. Cf. JÉRÔME, 1438 B, idées et citations.

2. Cf. JÉRÔME, 1438 B.

ainsi, les yeux représentent ceux qui ont choisi la vie contemplative, les mains ceux qui mènent la vie active en pratiquant les œuvres de la vertu ; tandis que les oreilles désignent ceux qui écoutent avec intelligence et qui diront chacun : « L'enseignement du Seigneur m'ouvre les oreilles » ; quant aux pieds du corps du Christ, on peut dire semblablement que ce sont ceux qui « pour le zèle ne sont pas nonchalants<sup>1</sup> ».

230. La conséquence de juger la maison du Seigneur, c'est de juger aussi le corps divin, que l'un est l'œil, comme il a été dit plus haut, l'autre, la main active pour ce qu'il est bon d'accomplir et pour achever l'œuvre entreprise ; et l'on dira des choses équivalentes pour les autres membres<sup>2</sup>.

231. De même qu'il juge la maison de Dieu, il garde aussi ses divins parvis, à propos desquels le Saint-Esprit clame à ceux qui sont pleins d'ardeur pour y vivre : « Adorez le Seigneur dans ses saints parvis<sup>a</sup>. »

La stabilité  
dans la foi.

232. Quant à la récompense de celui qui juge la maison de Dieu et veille sur ses parvis, elle nous est indiquée

dans ces mots : « Je te donnerai ceux qui se trouvent au milieu de ceux-ci qui se tiennent fermes<sup>c</sup>. » Ceux qui « se tiennent fermes » sont ceux qui sont solidement établis en sainteté et qui, dans la foi, ont reçu une stabilité durable. C'est à eux que s'adresse l'Apôtre quand il écrit : « Et, en effet, dans la foi, vous tenez fermes<sup>b</sup>. » Le Sauveur désigne dans l'Évangile ceux qui sont ainsi résolument « fondés et enracinés dans la charité<sup>c</sup> » quand il dit : « Il en est quelques-uns parmi ceux qui se tiennent ici<sup>d</sup>. » 233. C'est parmi ceux qui « se tiennent ainsi fermes » que Dieu prend, pour les donner à Jésus, ceux qui se comportent en citoyens divins et en contemplateurs de la vérité. Au milieu de ces hommes qui sont vraiment à l'image et à la ressemblance de Dieu<sup>e</sup>, a

[53] Πατὴρ Ἰησοῦς, « ἐπὶ τῆς γῆς ὄφθεις ἵνα συναναστραφῇ τοῖς ἀνθρώποις <sup>f</sup> », τύπον καὶ ὑπογραμμὸν παρέχων τοῖς προφηρημένοις μιμεῖσθαι αὐτόν.

20 234. Κατὰ δεῦτερον λόγον ἐρεῖς ἐστηκότας δεικνυμένους τοὺς χορεύοντας ἀγγέλους συναγομένους κατὰ « χιλιάδας χιλιάδων καὶ μυριάδας μυριάδων » αἰνούντων τὸν παμβασιλέα Σωτῆρα καὶ λειτουργούντων αὐτῷ. Τούτων τῶν παραστατῶν τῷ αὐτῶν δημιουργῷ ἀνὰ μέσον ἀναστρεφόμενοι δίδονται οἱ μετὰ ἀνάστασιν ὡς ἄγγελοι γινόμενοι, οὐκέτι γαμοῦντες ἢ γαμιζόμενοι <sup>h</sup>, οὐκέτι 25 ἀποθανεῖν δυνάμενοι, παυσ[α]μένης τῆς ἐγγάμων καὶ παιδοποιίας διαδοχῆς, ἐπεὶ « τὸ φθαρτὸν αὐτῶν ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν ἀθανασίαν ἐνεδύσατο <sup>i</sup> ». 235. Πῶς γὰρ οὐκ ἐν μέσῳ τῶν ἐστηκότων ἀθανάτων ἀγγέλων καὶ τῶν ἐτέρων θείων δυνάμεων ἀναστρέφεται ὁ ἀγαμίαν κατορθῶν, « μεριμνῶν τὰ τοῦ Κυρίου, 30 ἀπερισπᾶστως » αἰεὶ ὢν « εὐπάρεδρος <sup>j</sup> » τὸν θεραπεύειν ἱερατικῶς εἶλατο, | εὐγενῶς δουλεύειν αὐτῷ, ἢν' οὕτω φράσω, προθέμενος.

54  
(IV, 4)

236. Ὁμοίως καὶ « ἡ παρθένος, πνεύματι καὶ σῶματι ἁγία <sup>a</sup> » τυγχάνουσα, ἀπερισπᾶστως εὐαρεστεῖ τῷ θεῷ νυμφίῳ, οὐδὲ κατὰ ποσὸν αὐτοῦ ἀπολείπεσθαι ἀνεχομένη. 5 Καὶ συλλήβδην εἰπεῖν πάντες οἱ τῷ Σωτῆρι πλησιάζοντες τῷ μετέχειν αὐτοῦ ἀναστρέφονται ἀνὰ μέσον τῶν αἰεὶ καὶ διηλεκτικῶς ἐστηκότων ἐν ἁγιότητι. Εἰς τῶν οὕτως ἀναστρεφόμενων ὑμῶν τὸν παμβασιλέα ἀνεφθέξατο « Ἐναντίον ἀγγέλων ψαλῶ σοι <sup>b</sup>. »

53 f. Bar. 3, 38 || g. Apoc. 5, 11 || h. Cf. Matth. 23, 30 || i. Cf. I Cor. 15, 53 || j. I Cor. 7, 34.35 || 54 a. Cf. I Cor. 7, 34 || b. Ps. 137, 1

53 23 ἀναστρεφόμενοι : ἀναστρεφομένων (ων expunct.) P<sup>1</sup> || 24 ὡς nos : εἰς P || 27 ἐνεδύσατο : ἐνδύσεται P<sup>1</sup> || 54 6 τῶν : τῷ P<sup>n</sup> || 7 ἐστηκότων nos : ἐστηκότες P<sup>ac</sup> ἐστάναι P<sup>1</sup>

1. Cf. JÉRÔME, 1438 C.

2. Cf. JÉRÔME, 1438 B, aussi peu net que Didyme à rapprocher sacerdote et célibat. — V. *infra*, 245, même allusion.

vécu Jésus qui les a reçus du Père, lui qui « est apparu sur la terre pour vivre au milieu des hommes <sup>1</sup> » et pour être le modèle et l'exemple de ceux qui ont choisi de l'imiter.

234. Selon une seconde explication, tu diras que ceux que l'on montre dans une attitude ferme sont les chœurs des anges rassemblés « par milliers de milliers et myriades de myriades <sup>2</sup> » qui louent et servent le Sauveur-Roi universel. Sont donnés comme vivant au milieu de ces assistants de leur créateur ceux qui, après la Résurrection, deviennent comme des anges, ne prenant plus ni femme ni mari <sup>3</sup>, n'étant plus soumis à la mort, n'entrant plus dans le cycle des mariages et de la génération, puisque « leur corps corruptible a revêtu l'incorruptibilité, leur corps mortel l'immortalité <sup>4</sup> » <sup>1</sup>.

235. Comment, en effet, ne se trouverait-il pas au milieu des anges immortels qui « se tiennent fermes » et des autres puissances divines, celui qui garde le célibat <sup>2</sup>, « ne se souciant que des choses du Seigneur, étant attaché » pour toujours et « assidûment <sup>1</sup> » à celui qu'il a choisi de servir en prêtre, | décidé, pour ainsi dire, à faire preuve de noblesse en étant son esclave.

236. Semblablement, « la vierge, elle aussi, pure d'esprit et de corps <sup>a</sup> », se maintient assidûment dans les bonnes grâces de son divin époux, sans souffrir d'être séparée de lui, même pour un temps.

Bref, tous ceux qui s'approchent du Sauveur, par la participation qu'ils ont avec lui, vivent au milieu de ceux qui ne cessent jamais de « se tenir fermes » dans la sainteté <sup>3</sup>. Et l'un de ceux qui vivent ainsi s'écrie en glorifiant le Roi souverain : « En présence des anges, je te chanterai <sup>b</sup>. »

3. La correction τῷ... ἐστάναι de P<sup>1</sup>, pour élégante qu'elle soit, introduirait, qu'elle marque le but ou le moyen, une idée étrangère à l'explication qui vient d'être donnée. Il faut être fidèle au génitif, complétement, dans l'Écriture et dans le texte de Didyme, de ἀνὰ μέσον.

[54] 237. ZACH. III, 8-9<sup>a</sup> : « [Ἄ]κουε δὴ, Ἰησοῦ ὁ ἱερεὺς ὁ  
 10 μέγας, σὺ καὶ οἱ πλησίον σου καὶ οἱ καθήμενοι πρὸ προσώπου  
 σου, διότι ἄνδρες τερατοσκόποι εἰσίν. Ὁ Διότι ἰδοὺ ἄγω τὸν  
 δοῦλόν μου ἀνατολήν, διότι ὁ λίθος ἐν ἔδωκα πρὸ προσώπου  
 Ἰησοῦ, ἐπὶ τὸν λίθον τὸν ἕνα ἑπτὰ ὀφθαλμοὶ εἰσίν.

238. Ὁ διαμαρτυρούμενος ἄγγελος Κυρίου τῷ Ἰησοῦ τῷ  
 15 μεγάλῳ ἱερεὶ τάδε φησὶν. Ἄκουε σὺ, Ἰησοῦ, ὁ μέγας ἱερεὺς ὧν  
 ἀκουέτωσαν δὲ καὶ οἱ πλησίον σου καὶ οἱ καθήμενοι πρὸ προσώπου  
 σου, τερατοσκόποι ἄνδρες ὄντες, ὅτι ἐγὼ καλῶ τὸν δοῦλόν μου  
 ἀνατολήν, ὅτι ἐπὶ τὸν λίθον ἐν ἔδωκα πρὸ προσώπου Ἰησοῦ ἑπτὰ  
 ὀφθαλμοὶ εἰσίν αὐτοῦ.

20 239. Ἱερεὺς μέγας Ἰησοῦς ἐν τοῖς πρότερον ἀποδέδοται ἔ  
 κατὰ τὴν τῆξιν Μελχισεδέχ ἱερατεύων, περὶ οὗ Ἑβραῖοις ἐπι-  
 στέλλων ὁ Ἀπόστολος γράφει : « Ὅθεν, ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως  
 ἐπουρανίου μέτοχοι, κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα  
 τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν, πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν. »

25 240. Καὶ ὅρα ὅτι οἱ δυνάμενοι κατανοεῖν ὡς πιστός ἐστιν τῷ  
 ποιήσαντι αὐτὸν ὁ ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν  
 ἅγιοι τυγχάνουσιν, κλήσεως ἐπουρανίου μετέχοντες. Οὐ γὰρ  
 παντός ἐστι θεοφρεῖν πῶς πιστός ἐστιν τῷ ποιήσαντι αὐτὸν ἀπόστο-  
 30 μένου λαλεῖν ἐν τοῖς τελείοις<sup>d</sup>, τοῦ δυναμένου φάναι. « Ἰησοῦν

54 c. Hébr. 3, 1 || d. Cf. I Cor. 2, 6

54 20 πρότερον P<sup>1</sup> : προτέροις P<sup>ac</sup> || 27 ἐπουρανίου P<sup>c</sup> : οὐρανίου P<sup>ac</sup>

1. Ἰδοὺ ἄγω : Didyme est seul à supprimer ici ἐγώ. L'auteur du  
*De Trinitate* a bien ἐγώ ἄγω, PG 39, 701 A, en opposition avec  
 l'*In Zach.*

237. ZACH. III, 8-9 a : *Écoute donc, toi, Jésus le grand  
 prêtre, et ceux qui sont près de toi et ceux qui sont assis  
 devant toi, parce qu'ils sont des hommes capables d'inter-  
 prêter les prodiges. Car voici que j'envoie<sup>1</sup> mon serviteur  
 Orient ;<sup>2</sup> car la pierre que j'ai mise en face de Jésus, cette  
 pierre à elle seule porte sept yeux.*

238. L'ange du Seigneur qui rend témoignage à Jésus  
 le grand prêtre dit : *Écoute, Jésus, toi qui es le grand  
 prêtre. Qu'ils écoutent aussi, ceux qui sont près de toi  
 et ces hommes capables d'interpréter les prodiges, assis  
 devant toi : Je ferai venir mon serviteur Orient ; sur  
 la pierre que j'ai mise en face de Jésus, il y a sept yeux.*

Jésus « fidèle  
 à celui  
 qui l'a établi ». 239. Nous avons montré précédé-  
 demment<sup>2</sup> que Jésus est le grand  
 prêtre selon l'ordre de Melchisédech,  
 au sujet de qui l'Apôtre écrivant aux  
 Hébreux dit : « C'est pourquoi, frères saints, vous qui  
 avez part à la vocation céleste, considérez l'apôtre et  
 le pontife de notre foi, Jésus, qui est fidèle à celui qui  
 l'a établi ». » 240. Il faut bien voir que ceux qui peuvent  
 considérer que « l'apôtre et le pontife de notre foi est fidèle  
 à celui qui l'a établi » sont les saints qui ont part à la  
 vocation céleste. Car il n'est pas donné à tout le monde  
 de voir comment Jésus, apôtre et prêtre, est fidèle à  
 celui qui l'a établi, mais seulement à celui qui parmi  
 les parfaits peut parler sagesse<sup>d</sup>, à celui qui peut dire :

2. Cf. I 183. — Ἐν τοῖς πρότερον : nous nous rallions ici à la cor-  
 rection de P<sup>1</sup>, car elle est conforme à l'emploi de l'expression dans  
 le commentaire. Cf. II 190 ; III 19, 261, 264, etc. L'homophonie a  
 joué entre τοῖς et προτέροις.

55  
(IV, 5)

ἑώρακα<sup>a</sup> » τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς καρδίας μου | πεφωτισμένοις πρὸς τοῦ ἀληθινοῦ φωτός.

241. Ἀμέλει γοῦν οἱ κλήσεως ἐπουρανίου μὴ μετέχοντες, καὶ ἐκ τῆς λέξεως ταύτης ἀπατώσιν καὶ αὐτοὶ προηπατημένοι, κτίσμα καὶ ποίημα λέγοντες εἶναι τὸν τοῦ Θεοῦ Υἱόν. Σφάλονται δὲ ἀνοήτως οἱ ἡλίθιοι, τὸ « ποιήσαντα αὐτὸν » ἐπὶ δημιουργίας καὶ τῆς εἰς τὸ εἶναι παραγωγῆς λαμβάνοντες, τοῦ γραψαντος τὴν ἐπιστολὴν οὐ βουλομένου τοῦτο. 242. Τὸ γὰρ πιστὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα γίνεσθαι φανεροὶ βέβαιον καὶ ἀμετακίνητον ἀπόστολον καὶ ἱερέα ἀποδείκνυσθαι· οὐ γὰρ αἱ ἀπόστολος καὶ ἱερεὺς Ἰησοῦς ἐστίν, ἀλλ' ἀφ' οὗ ὑπάρχουσιν οἱ πρὸς οὓς ἀποστέλλεται καὶ ὑπὲρ ὧν ἱεράται, οἷς καὶ δι' οὓς ἡ δεῦρο κάθοδος γέγονεν τοῦ ἀποσταλέντος ὑπὸ τοῦ Πατρὸς, ὅτε « κλίνας οὐρανὸν κατέβη<sup>a</sup> » πρὸς οὓς ἀπεστάλη καὶ ὧν ἱερεὺς ἐστίν.

15 243. Πολλοὶ δὲ εἰσιν γραφαὶ διὰ τοῦ πιστοῦ σημαίνουσαι τὸ βέβαιον καὶ ἀκράδαντον· τὸ γὰρ περὶ Θεοῦ λεγόμενον ὅτι· « Πιστὰι πᾶσαι αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ, ἐστεριγμέναι εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος<sup>b</sup> », καὶ τό· « Δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πισ[τ]ά<sup>c</sup> », ἔτι μὴν καὶ τό· « Ἀναστήσω ἐμαυτῷ ἱερέα πιστόν<sup>d</sup> », τὸ βέβαιον καὶ ἀμετάθετον δηλοῦσιν, τῶν κατὰ τὸν πνευματικὸν νόμον ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ πιστῶν ὑπαρχουσῶν διὰ τὸ ἀμετάθετον, τῶν κατὰ τὴν σκιάν τοῦ νόμου ἐντολῶν μετατιθεμένων ἐκ τοῦ γραμματος ἐπὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἐκ τῆς σκιᾶς ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν.

244. Ταύτη τῆ θεωρίᾳ καὶ τὰ τοῦ ἀληθινοῦ Δαυὶδ, τοῦ τῆ χειρὶ ἱκανοῦ, ὁ Σωτὴρ κατὰ τὸν ἀνθρώπινον ἐστίν, οὗ τὰ ὅσια πιστὰ

54 e. I Cor. 9, 1 || 55 a. Ps. 17, 40; 143, 5 || b. Ps. 110, 7. 8 || c. Act. 13, 34 d'après Is. 55, 3 || d. I Sam. 2, 35

54 31 ἑώρακα : ἑώρακα P<sup>n</sup> || 55 6 τὸ : τὸν P<sup>ac</sup> (ν eraso a P<sup>n1</sup> alt. v s. v. scr. P<sup>n2</sup> quod cancell. P<sup>n3</sup>) || 13 κλίνας : κλίνας P<sup>ac</sup> || 17 ἐστεριγμέναι : εἰσιν ἐστεριγμέναι P<sup>ac</sup> || 25 σωτήρ : σωτήρ δὲ P<sup>1</sup> || οὗ : οὗτος P<sup>ac</sup>

1. Les ariens. Cf. *Intr.*, p. 86.

2. « Puissant par la main », sens du mot David, donné par les *onomastica* de l'époque. Cf. *Intr.*, p. 110.

« J'ai vu Jésus<sup>a</sup> » des yeux de mon cœur | illuminés par la Lumière véritable.

241. Il est donc certain que ceux qui n'ont pas part à la vocation céleste trompent les autres après s'être trompés eux-mêmes quand, à partir de ce texte, ils disent que le Fils de Dieu est une créature, quelque chose de fait. Ces gens de peu de sens<sup>1</sup> se trompent follement en sollicitant l'expression « celui qui l'a établi » dans le sens d'une création et d'une production dans l'existence. Ce n'est pas ce qu'a voulu dire l'auteur de l'épître. 242. Car devenir apôtre et pontife fidèle indique qu'il est désigné comme apôtre et pontife ferme et immuable. En effet, Jésus n'est pas apôtre et prêtre depuis toujours, mais seulement depuis qu'existent ceux auprès de qui il est envoyé et pour qui il est prêtre, ceux pour qui et à cause de qui a eu lieu la descente ici-bas de celui qui est envoyé par le Père quand « ayant abaissé le ciel il descendit<sup>a</sup> » vers ceux auprès de qui il était envoyé et dont il est le prêtre.

243. Nombreux sont les passages de l'Écriture où le mot fidèle signifie stable et inébranlable ; par exemple ce texte à propos de Dieu : « Tous ses commandements sont fidèles, stables pour tout le cours des siècles<sup>b</sup> », et celui-ci : « Je vous donnerai les choses saintes de David, les fidèles<sup>c</sup> », et cet autre encore : « Je ferai se lever pour moi un prêtre fidèle<sup>d</sup>. » Tous ces textes expriment la stabilité et la permanence, car il est vrai que, sous la loi de l'esprit, les commandements de Dieu sont fidèles à cause de son immutabilité — tandis que les commandements de la loi de l'ombre ont subi des transformations par le passage de la lettre à l'esprit et de l'obscurité à la vérité.

244. Suivant cette manière de voir, il faut comprendre aussi ce qui concerne le véritable David « à la main puissante »<sup>2</sup> — c'est-à-dire le Sauveur en tant qu'homme — dont « les choses saintes sont fidèles » parce qu'elles

[55] ἐστὶν τῷ ἀεὶ μένειν, μενόντων τῶν λόγων αὐτοῦ κἄν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρέλθωσιν<sup>e</sup>. διὸ καὶ ἱερεὺς πιστὸς ὑπάρχει, ἀπαρά-  
βατον ἱερωσύνην ἔχων εἰς τὸν αἰῶνα, κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέχ  
τυγχάνων καὶ ἀποδειχθεὶς<sup>f</sup>.

30 245. Τούτῳ τῷ μεγάλῳ ἱερεὶ ὁ ἄγγελος Κυρίου λέγει·  
« Ἄκουε δὴ, Ἰησοῦ ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας, σὺ καὶ οἱ πλησίον σου<sup>g</sup> »  
56 οἱ πνευματικῶς ἱερεῖς, οἱ τεταγμένοι ὑπὸ σέ ἀρχιερεῖς ὄντα,  
(VI, 6) πρὸς οὓς καὶ ἐν Ἡσαΐα λέγεται δικαίους ὄντας· « Ὑμεῖς δὲ  
κληθήσεσθε ἱερεῖς λειτουργοὶ Θεοῦ<sup>a</sup>. » Ἐχουσιν δὲ ταύτην τὴν  
ἐπαγγελίαν μάλιστα οἱ διὰ παντελοῦς ἀγαθείας τῆς ἐν ἀγαθία  
5 θεραπεύοντες Θεόν.

246. Οὐ μόνον δὲ οὗτοι ἀκούουσιν τοῦ ἀγγέλου σὺν τῷ Ἰησοῦ  
τῷ ἱερεὶ τῷ μεγάλῳ, ἀλλὰ καὶ οἱ καθήμενοι πρὸ προσώπου  
αὐτοῦ. Οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ ἐν τῇ καλιγγενεσίᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀνά-  
στασιν τῶν νεκρῶν καθήμενοι πρὸ προσώπου τοῦ Σωτῆρος, κριτοῦ  
10 καὶ βασιλέως ὄντος, κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραὴλ<sup>b</sup>.

247. Οὐχ ἕτεροι δὲ τῶν ἀποστόλων οὗτοι οἱ ἀκούοντες σὺν τῷ  
Ἰησοῦ τῶν θείων λόγων τοῦ ἀγγέλου· πλησίον ὄντες αὐτοῦ καὶ  
οἱ καθήμενοι πρὸ προσώπου αὐτοῦ, οὐ νήπιοι οὐ παῖδες τυγχά-  
νουσιν, ἀλλ' ἄνδρες τέλειοι καταντήσαντες εἰς ἄνδρα τέλειον τοῦ  
15 πληρώματος τῆς γνώσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ<sup>c</sup>. Διὸ καὶ τερα-  
τοσκόποι εἰσὶν, σφῶς ἐπιστάνοντες ταῖς τεραστίαις δυνάμεσι τοῦ  
Κυρίου, ὡς καταλαμβάνειν τὰ δι' αὐτῶν δηλούμενα.

248. Ταύτης τῆς ἐπιστήμης ὁ μέγας ἱεροφάντης Μωϋσῆς  
καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἀρχιερεὺς Ἀαρών· γέγραπται γὰρ ὡς  
20 « Ἔθετο ὁ Θεὸς ἐν αὐτοῖς τοὺς λόγους τῶν σημείων καὶ τῶν  
τεράτων αὐτοῦ<sup>d</sup> ». Πῶς δὲ οὐ τερατοσκόπος ὁ θεόθεν σχὼν οὐχ

55 e. Cf. Matth. 24, 35 || f. Cf. Hébr. 2, 17; 7, 24; 7, 17 || 56 a.  
Is. 61, 6 || b. Cf. Matth. 19, 28 || c. Cf. Éphés. 4, 13-16 || d. Ps.  
104, 27

56 4 ἀγαθείας P<sup>c</sup> : ἀναγαθείας P<sup>ac</sup> || 12 πλησίον ὄντες : πλησιοντες P<sup>ac</sup>

1. Cf. I 235.

2. « Tératoscopes » : nous faisons ici comme Jérôme, qui a

durent à jamais et que ses paroles ne passent pas quand bien même le ciel et la terre passeraient<sup>e</sup>. Aussi est-il le prêtre fidèle, car il possède un sacerdoce immuable puisqu'il est et qu'on le déclare selon l'ordre de Melchisédech pour l'éternité<sup>f</sup>.

Les fidèles  
de Jésus  
accèdent au don  
de voir

245. C'est à ce grand prêtre que l'ange du Seigneur dit : « Écoute, Jésus, toi le grand prêtre et ceux qui sont proches de toi », c'est-à-dire les prêtres au sens spirituel, ceux qui sont placés | au-dessous de toi, le Pontife, les justes auxquels il est dit en Isaïe : « Vous serez appelés prêtres, serviteurs de Dieu<sup>a</sup>. » Or ceux qui ont part à cette promesse sont avant tout ceux qui servent Dieu dans une parfaite chasteté en gardant le célibat<sup>b</sup>.

246. Mais ils ne sont pas les seuls à entendre, avec Jésus le grand prêtre, les paroles de l'ange ; il y a aussi ceux qui sont assis en face de lui. Ce sont ceux qui, à la restauration lors de la résurrection des morts, sont assis en face du Sauveur, juge et roi, et jugent les douze tribus d'Israël<sup>b</sup>. 247. Ils ne sont pas différents des apôtres, ceux qui écoutent avec Jésus les divines paroles de l'ange ; ils sont près de lui et assis en face de lui ; ils ne sont ni des enfants ni des adolescents, mais des hommes accomplis, parvenus à l'état d'homme parfait dans la plénitude de la connaissance du Fils de Dieu<sup>c</sup>. C'est pourquoi ils sont « téraatoscopes »<sup>2</sup>, appliquant leur sagesse à pénétrer les prodiges de la puissance du Seigneur, afin de comprendre ce qu'ils révèlent.

248. Ils avaient cette science Moïse, le grand Révélateur, et son frère Aaron, le grand prêtre. En effet, il est écrit que Dieu « mit en eux les paroles de ses merveilles et de ses prodiges<sup>d</sup> ». Or, comment ne serait-il

gardé le mot grec : « viros τερατοσκόπους », 1439 C. Ce sont les praticiens de la science des présages.

[56] ἀπλῶς τὴν θεάν τῶν τεράτων καὶ σημείων, ἀλλὰ τῶν λόγων αὐτῶν καθ' οὗς ταῦτ' ἐπιτελεῖται.

249. Ἔστι δὲ μαρτυρασθαι τῇ θεωρίᾳ ἐξ ἑνὸς καὶ δευτέρου 25 ἀναγραφέντων ἐν τοῖς Ἐυαγγελίοις· σημείον καὶ τέρας ἦν τὸ εἰς ὄψιν ἀγαγεῖν τὸν ἀπὸ γενετῆς τυφλόν, πηλοῦ ἐπιχρισθέντων τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ, συνδευθέντος ἐκ γῆς καὶ τοῦ πτύσματος τοῦ εὐεργέ[τ]ου<sup>c</sup>. Τοῦτου τοῦ παραδόξως γεγενημένου, τερατοσκο-

30 250. Τὸν γὰρ ἀπὸ ἐθνῶν λαὸν μηδαμῶς ὄρῳντα πρότερον τῷ κατὰ ἀθεότητα καὶ ἄγνοιαν Θεοῦ ἀνατετράφθαι ἀπὸ γενετῆς τυφλὸν εἶναι ἡγήτεον, ἀναβλέψαντα τότε ὅτε κατὰ | σάρκα γνοῦς 57 Χριστὸν ἐπεχρίσθη τοὺς ὀφθαλμοὺς τὸν ἐκ το[ῦ] πτύσματος (IV, 7) Ἰησοῦ γενάμενον πηλόν, πείραν λαβὼν τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ εἰς τὸ ὄραν αὐτὸν ἀγαγόντος.

5 251. Πρὸς τοῦτοις καὶ ἡ αἰμορροῦσα γυνὴ ὄλοις ἔτεσι δώδεκα, ἕξω γέγονεν τῆς φορᾶς τοῦ ἀκαθάρτου αἵματος δι' ἣν ἐκωλύετο τίκτειν, ἐκ τοῦ ἄψασθαι τοῦ κρασπέδου Ἰησοῦ<sup>a</sup>. Παραδόξως καὶ τεραστῶς ἐπετελεῖτο· ὁ γινῶσιν αὐτοῦ λαβὼν τερατοσκοπὸς ἐστίν, μεταγῶν τὸ εἰς τὴν γυναῖκα τεραστῶς γεγονός, εἰς τὴν καθα- 10 ρισθεῖσαν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐκκλησίαν.

252. Δείξας πάντα τὰ τεθεωρημένα ἐν τοῖς ἐκκειμένοις ῥητοῖς, « Ἐγώ, φησίν, ὁ παντοκράτωρ Κύριος, τὸν δοῦλόν μου ἄγω ἀνατολήν<sup>2</sup> », δοῦλον ἑαυτοῦ λέγων τὸν ἐκ σπέρματος Δαυὶδ

56 e. Cf. Jn 9, 1-7 || 57 a. Cf. Matth. 9, 20

57 8 γινῶσιν : γινῶσιν οὖν P<sup>1</sup> || 11 δείξας : ταῦτα δείξας P<sup>ac</sup> || 12 τὸν nos : ἐπὶ τὸν P || 13 ἄγω s.v. P<sup>c</sup>

1. Le « prototype » : la signification spirituelle.

2. Nous avons dit les raisons personnelles de ce choix fait par Didyme entre tant de miracles. Cf. *Intr.*, p. 70. Il faut reconnaître pourtant que Didyme n'est pas le seul à être frappé par ce miracle. La lecture des Pères montre que c'est l'un des plus cités.

3. Le détail, quelle que soit sa vérité, est propre à Didyme. Quant à l'impureté, c'est celle qui est prévue *Lév.* 15, 25 s.

pas interprète de prodiges, celui qui a reçu de Dieu non seulement la vision des prodiges et des miracles, mais encore les paroles mêmes qui les font s'accomplir ?

Deux miracles. 249. On peut confirmer cette manière de voir par un ou deux passages de l'Évangile. C'était un miracle et un prodige que de rendre la vue à un aveugle de naissance en frottant ses yeux avec de la boue faite de terre et de la salive de son bienfaiteur<sup>1</sup>. C'est là chose qui dépasse la raison ; aussi est-il interprète de prodiges celui qui sait voir le « prototype »<sup>1</sup> révélé par ce miracle. 250. En effet, le peuple des Gentils, qui n'y voyait pas auparavant pour avoir été élevé dans l'impiété et l'ignorance de Dieu, doit être tenu pour aveugle de naissance. Mais il recouvra la vue lorsque, | ayant connu le Christ selon la chair, il eut les yeux enduits de la boue produite par la salive de Jésus, convaincu par l'expérience de l'incarnation de celui qui le ramenait à la vue<sup>2</sup>.

251. Donnons encore l'exemple de la femme atteinte d'un flux de sang depuis douze ans ; elle fut délivrée de ce flux de sang impur qui l'empêchait d'avoir des enfants<sup>3</sup>, en touchant la frange du manteau de Jésus<sup>4</sup>. C'est là un fait extraordinaire et prodigieux : celui qui en a la compréhension est « interprète de prodiges », car il voit dans le prodige arrivé à cette femme le signe de la purification de l'Église des Gentils<sup>4</sup>.

Mon serviteur Orient. 252. Après avoir montré toutes les visions contenues dans le texte que nous venons de commenter, le prophète reprend : « Moi, le Seigneur tout-puissant, j'envoie mon serviteur Orient<sup>2</sup>. » Il désigne comme son ser-

4. Jérôme, ici, présente en résumé le développement des nos 246-251. Cf. 1439 CD.

[57] κατὰ σάρκα τυγχάνοντα, « τὸν ἀναλαβόντα μορφὴν δούλου, 15 κενώσας ἑαυτὸν ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων<sup>b</sup> ». Οὗτος δ' ἀχθεις Θεοῦ δοῦλος ἢ ἀνατολή ἐστὶν ἐκείνη περὶ ἧς ἐν Εὐαγγελίῳ εἴρηται· « Ἀνατολή ἐξ ὕψους, ἐπιλάμψαι τοῖς ἐκ σκότει καὶ σκιᾶ θανάτου καθημένοις<sup>c</sup> », οὐχ ἕτερα ὑπάρχουσα « τοῦ φωτὸς τοῦ ἀληθινοῦ<sup>d</sup>. »

20 253. Δεικνὺς τὸν δούλον ἑαυτοῦ ὁ Πατὴρ φησιν· « Ἴδου ἀνὴρ ἀνατολή ὄνομα αὐτοῦ<sup>e</sup> », ἄνδρα καλῶν αὐτὸν διὰ τὴν ἐνανθρώπησιν, ἀνατολήν δὲ διὰ τὸ ἀνατεταλκέναι, δικαιοσύνης ἥλιον ὄντα· γέγραπται γοῦν περὶ αὐτοῦ ἐν τῷ τελευταίῳ τῶν Δώδεκα Προφητῶν, ἐκ προσώπου τοῦ ἀποστείλαντος αὐτὸν Πατρὸς· 25 « Ἀνατελεῖ ὑμῖν τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά μου ἥλιος δικαιοσύνης, καὶ ἴσσις ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ<sup>f</sup>. »

254. Ἀποδιδούς δὲ τὴν αἰτίαν τοῦ ἄγεσθαι τὸν δούλον αὐτοῦ ἀνατολήν φησιν· « Διότι ὁ λίθος ἀπὸ προσώπου » τοῦ ἐπιλάμψαντος· « ἐπτά ὀφθαλμοὺς ἔχει<sup>g</sup> ». Τίς δ' οὗτός ἐστιν, ἢ ὁ 30 ἐπιδημήσας Σωτήρ, ἔχων τὴν ἐπταδύναμον διορατικὴν φύσιν; Εἴρηται γοῦν ἐν Ἠσαΐα περὶ αὐτοῦ· « Ἐξελεῖσεται βράβδος ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσσαί, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ρίζης ἀναθήσεται, καὶ ἐπαναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας, | κα[ι] ἐμπλήσει αὐτὸν πνεύματος φόβου Θεοῦ<sup>h</sup>. »

58  
(IV, 8)

255. Καὶ ὅρα γε τοὺς ἐπὶ ἓνα λίθον ἐπτά ὀφθαλμοὺς Κυρίου, ὧν ὁ μὲν πνεῦμα σοφίας, ὁ δὲ συνέσεώς ἐστιν. Τίς γὰρ οὕτω ὀφθαλμὸς φωτεινός ἐστιν, πάντα τὰ καλὰ καὶ μεγάλα κατοπ-

57 b. Phil. 2, 6 || c. Lc 4, 78 || d. Jn 1, 19 || e. Zach. 6, 12 || f. Mal. 3, 20 || 58 a. Is. 11, 1.2

57 14 τὸν ἀναλαβόντα nos : ὃν ἀναλαβὼν ὄντα P || 15 ἀχθεις : λεχθεις Pn || 17 ἐπιλάμψαι : ἐπιλάμψαι Pn<sup>1</sup> tempt. ἐπέλαμψε Pn<sup>2</sup>

1. Ἐπιλάμψαι. Tous les mss de Lc portent ἐπιφᾶναι. — Un correcteur a cru bien faire de mettre au futur : ἐπιλάμψαι. Un autre semble avoir proposé l'aoriste ἐπέλαμψε.

2. Cf. JACQUES D'ÉDESSE, in h. l. : « Huiusmodi porro lapidem pro nobis nostrique gratia accepit Jesus ille verus salvator atque

viteur celui qui descend de David selon la chair, qui a « pris la forme d'esclave, s'étant anéanti lui-même alors qu'il avait la forme de Dieu<sup>b</sup> ». Ce serviteur de Dieu ainsi envoyé est cet Orient, dont il est dit dans l'Évangile : « Orient d'en haut pour éclairer<sup>c</sup> ceux qui sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort<sup>c</sup> », car il n'y a pas de différence entre lui et « la lumière véritable<sup>d</sup> ».

253. En montrant son serviteur, le Père dit : « Voici un homme, Orient est son nom<sup>e</sup>. » Il l'appelle homme à cause de l'incarnation, et Orient parce qu'étant le Soleil de Justice, il a eu un lever. En effet, il est dit à son sujet dans le dernier des Douze Prophètes, de la part du Père qui l'envoie : « Le Soleil de Justice se lèvera pour vous qui craignez mon nom ; et il portera la guérison dans ses ailes<sup>f</sup>. »

254. Révélant pourquoi il envoie son serviteur Orient, l'Écriture dit : 58 « Parce que la pierre qui se trouve devant » celui qui répand la lumière « porte sept yeux<sup>g</sup> ». Qu'est-ce que cette pierre, sinon le Sauveur venu parmi nous<sup>h</sup> avec sa nature douée d'une septuple faculté de voir. En effet, il est dit dans Isaïe à son sujet : « Un rameau sortira de la racine de Jessé, et un rejeton surgira de cette racine, et sur lui viendra reposer l'esprit de Dieu, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété, | et il le remplira de l'esprit de crainte de Dieu<sup>i</sup>. »

255. Considère donc ces sept yeux du Seigneur sur un seul rocher : l'un est esprit de sagesse et l'autre d'intelligence. Quel est l'œil ainsi lumineux capable de recon-

Deus noster... Venit quippe et requievit super eum spiritus Domini, sicut etiam per Esaiam prophetam idem spiritus de ipso praedixerat illis verbis : Egredietur virga de radice Jesse », etc. *Opera S. Ephraem* II, 1740, p. 287.

[58] 5 τεύων, ἡ τὸ τῆς σοφίας πνεῦμα, παραπλησίως καὶ τὸ τῆς συνέσεως πνεῦμα;

256. Ὁ οὕτως ἰμμητρώμενος πνευματικὸς λίθος, αὐτὸ βουλὴ καὶ ἰσχύς ὑπάρχων, πάντα βεβουλευμένως καὶ ἰσχυρῶς θεωρεῖ, γνωστικῶς τε καὶ εὐσεβῶς ἐμπληθεὶς Πνεύματος Θεοῦ τότε 10 μάλιστα ὅτε ἀνέλαθεν τὴν τοῦ δούλου μορφήν. Αὐτίκα γοῦν οὐκ ἔξωθεν λαμβάνει τὸ ἐπαναπαυ[δ]μενον ἐπ' αὐτὸν σοφίας καὶ συνέσεως, βουλῆς τε καὶ ἰσχύος, γνώσεώς τε καὶ εὐσεβείας πνεύμα· ἐπαναπαύεσθαι γὰρ ἐπ' αὐτὸν εἴρηται. Οἰκτεῖον γὰρ καὶ κατάλληλον αὐτῷ ὑπάρχει ἕκαστον τῶν εἰρημένων, μόνου τοῦ 15 πνεύματος τοῦ φόβου ἐπιγινομένου ὥστε ἐμπληῆσαι αὐτόν.

257. Τοῦτο τὸ τοῦ φόβου πνεῦμα εὐλάβεια ἐτέρῳ ὀνόματι καλεῖται, προσὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ ἐκ Μαρίας· γράφει περὶ τούτου ὁ Ἀπόστολος κατὰ λέξιν ὡδε· «Ὁς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας προσενέγκας, μετὰ 20 κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων, πρὸς τὸν δυνάμενον αὐτὸν σώζειν ἐκ θανάτου, καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας<sup>b</sup>.» Εὐλάβειαν δὲ ἔχει οὐ καθὼ Θεός, ἀλλὰ καθὼ ἀνθρωπὸς ἐστίν.

258. Ὅτι δὲ λίθος προσχορεύεται ὁ τὴν ἐπταδύναμον ὄρασιν ἔχων, ἐκ τῶν θείων γραφῶν ἀποδείκνυται· χρῆσάμενος ὁ πρό- 25 κριτος τῶν ἀποστόλων Πέτρος τῷ ἀπὸ τοῦ Ψαλμοῦ ῥητῷ οὕτως ἔχοντι· «Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας<sup>c</sup>», ἐλεγκτικώτατα πρὸς τοὺς τοῦ Ἰσραὴλ διδασκάλους φησίν· «Ὁὗτός ἐστιν ὁ λίθος ὁ ἐξουθενηθεὶς ὑφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδόμων, γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας<sup>a</sup>.»

59 (IV, 9) 259. Πῶς γὰρ οὐ συνῆψεν καὶ μίαν ἀπετέλεσεν γωνίαν τοὺς δύο τοίχους, τὸν τε οἰκοδομούμενον ἐκ τῶν προσελθόντων τῷ εὐαγγελίῳ Ἰουδαίων καὶ τῶν πιστευσάντων ἀπὸ ἐθνῶν· συγχειμένης 5 γὰρ τῆς Ἐκκλησίας ἐκ τε Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων, κεφαλὴ αὐτῆς

58 b. Hébr. 5, 7 || c. Ps. 117, 22 || 59 a. Act. 4, 11

1. A juste titre, Didyme emploie ici le mot d'εὐλάβεια pour cette piété comportant crainte et respect. Le français ne peut guère qu'employer le terme de «piété», qui correspond aussi à εὐσέβεια.

naître ce qui est noble et grand, sinon l'esprit de sagesse, tout comme aussi l'esprit d'intelligence.

256. Le rocher spirituel ainsi doué d'yeux, étant de soi conseil et force, voit tout avec réflexion et force, d'autant qu'il a été rempli, en ce qui concerne la science et la piété, de l'Esprit de Dieu, et cela juste au moment où il prit la forme d'esclave. Ainsi donc ce n'est pas du dehors qu'il reçoit, venant se reposer sur lui, — car il est dit qu'il repose sur lui — l'esprit de Sagesse et d'Intelligence, de Conseil et de Force, de Science et de Piété. En effet, chacun de ces esprits lui appartient en propre et lui convient parfaitement; seul l'esprit de crainte vient en plus et le remplit.

257. Cet esprit de crainte porte un autre nom, la piété<sup>1</sup>, car il s'applique à l'homme né de Marie, à propos duquel l'Apôtre écrit: «Lui qui, dans les jours de sa chair, a présenté des prières et des supplications avec de grands cris et des larmes à celui qui pouvait le sauver de la mort, il fut exaucé à cause de sa piété<sup>b</sup>». Or, il a de la piété, non comme Dieu, mais en tant qu'homme<sup>2</sup>.

258. Les Saintes Écritures nous La pierre d'angle. montrent que le possesseur de cette septuple faculté de voir est appelé «pierre». Utilisant cette parole du Psaume: «La pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs, c'est elle qui est devenue la pierre d'angle<sup>c</sup>», Pierre, le prince des Apôtres, comme suprême reproche aux maîtres d'Israël leur dit: «C'est lui, la pierre que vous avez dédaignée, vous les bâtisseurs: [elle est devenue la pierre d'angle<sup>a</sup>.» 259. N'a-t-il pas réuni et achevé en un angle unique les deux murs, celui qui est formé des Juifs venus à l'Évangile et celui des Gentils venus à la Foi? Car l'Église se compose de Juifs et de Grecs, et elle a pour tête le Christ qui achève

2. On notera la saveur anti-apollinariste de cette réflexion. C'est l'âme de l'homme qui forme en elle ce sentiment de piété.

- [59] γενόμενος ὁ Χριστός, μίαν ἀπετέλεσε γωνίαν, συμφωνούντων λοιπὸν κατὰ μίαν πίστιν τῶν συνηρμοσμένων εἰς μίαν οἰκοδομήν, πάντων ἀνθρώπων τῶν προσηκαμένων τὸ θεῖον εὐαγγέλιον ἀπὸ τῶν δύο λαῶν κτιζομένων εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον<sup>b</sup>.
- 10 260. Τὸν οὕτω ἀπαγγελλόμενον λίθον, ὄντα « ἀκρογωνιαῖον, ἐκλεκτόν, ἔντιμον, ἐνέβαλεν ὁ Θεὸς εἰς τὰ θεμέλια τῆς Σιών, μηκέτι αἰσχυνομένου<sup>c</sup> » δι' ἀμαρτίαν τινός, καθαρσίου γεγενημένου παντὸς τοῦ πιστεύοντος ἐπ' αὐτῷ. Οἱ προσερχόμενοι τῷ ἀθανάτῳ ζῶντι Λόγῳ, ζῶντες καὶ αὐτοί, λανθάνοντες λίθοι<sup>d</sup> ἐποικοδομοῦνται, ἵν' οἶκος πνευματικὸς συστήῃ καὶ θυσιαστήριον νοητόν, ἐφ' ὃ ἀναφέρεται ἡ τῆς αἰνέσεως θυσία καὶ αἱ ὁμογενεῖς αὐτῆ πάσαι οὖσαι πνευματικαί<sup>d</sup>.
- 15 261. Γενοίμεθα καὶ ἡμεῖς ζῶντες λίθοι ἅγιοι, κυλιόμενοι ἐπὶ τῆς γῆς τοῦ Θεοῦ<sup>e</sup>, ἵν' « ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ<sup>f</sup> » ναὸς καὶ οἶκος πνευματικὸς ἀποτελεσθῶμεν, ἵν' ἐνοικήσῃ ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν.

\*  
\*\*

59 b. Cf. Éphés. 2, 14 sq. || c. Cf. Is. 28, 16. I Pierre 2, 5 || d. Cf. I Pierre 2, 4. 5 || e. Cf. Zach. 9, 16 || f. Éphés. 2, 20

59 8 πάντων : τῶν ἐκ πάντων Pac || τῶν om. Pac || 12 καθαρσίου : καθαρσίου Pac καθαρσίου Pn καθαρθέντος Pl || γεγενημένου expr. Pn || 13 ante oi add. ὁμοίως mg. Pl || 14 λανθάνοντες expr. Pn || 19 ἵν' : ὅπως Pn

1. Καθαρσίου était évidemment une *lectio difficilior*, mais qui était bien confirmée par γεγενημένου. Les lecteurs postérieurs ne se sont pas fait faute de chercher un arrangement : exemple typique des dégradations que peut subir un texte. Les « sacrifices de fondation » auxquels fait allusion Didyme à cet endroit n'étaient pourtant pas inconnus des anciens. L'image du chrétien devenu, par son union au Christ, pierre vivante enfouie aux fondations de l'édifice spirituel qu'est l'Église comme une victime d'expiation est pleine de vigueur et d'originalité : il eût été dommage de la perdre.

la construction en un angle unique. Ils forment désormais un seul concert dans la foi, ceux qui ont été rassemblés en un seul édifice, c'est-à-dire tous les hommes qui ont accepté l'Évangile de Dieu et qui, des deux peuples qu'ils étaient, constituent un seul homme nouveau<sup>b</sup>.

260. Celui que l'Écriture désigne ainsi sous le nom de pierre et qui est « la pierre d'angle, choisie, précieuse, Dieu l'enfouit aux fondements de Sion, et personne ne rougira plus d'aucun péché<sup>c</sup> », car tout homme qui croit en lui est devenu sacrifice expiatoire<sup>d</sup>. Ceux qui viennent au Verbe vivant dans l'immortalité entrent dans la construction comme des pierres vivantes et cachées<sup>e</sup>, afin que se constituent le temple spirituel et l'autel spirituel où sont offerts le sacrifice de louange et tous les sacrifices spirituels de même nature<sup>d</sup>.

**Conclusion.** 261. Pussions-nous devenir, nous aussi, des pierres vivantes et saintes qu'on roule sur la terre de Dieu<sup>e</sup>. Que, « bâtis sur le fondement des apôtres et des prophètes du Christ Jésus<sup>f</sup> », nous nous achevions en temple et en maison spirituelle, afin que Dieu vienne habiter en nous !

\*  
\*\*

2. Λανθάνοντες : en supprimant λανθάνοντες, Pn accentue son contre-sens. Le chrétien n'est, pour lui, qu'une pierre vivante qui doit apparaître dans la construction. Pour Didyme, elle est également cachée puisqu'elle est dans les profondeurs de la fondation avec le Christ. Ensuite l'édifice s'élève, fait de tous les chrétiens assemblés, de toutes ces pierres vivantes superposées : il ne faut pas trop, alors, presser les images. Dans le domaine spirituel — et allégorique — où se meut Didyme, le chrétien peut fort bien être à la fois une pierre de fondation et une pierre de construction, une pierre invisible et une pierre visible, celui qui est offert en sacrifice aussi bien que celui qui offre le sacrifice.

[59] 262. ZACH. III, 9<sup>b</sup>-10 : ὁ ἰδοῦ ἐγὼ ὀρύσσω βόθρον, λέγει Κύριος παντοκράτωρ, καὶ ψηλαφήσω πᾶσαν τὴν ἀδικίαν τῆς γῆς ἐκείνης ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ. <sup>10</sup> Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, λέγει Κύριος παντοκράτωρ, συγκαλέσατε ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ ὑποκάτω ἀμπέλου καὶ ὑποκάτω συκῆς.

60  
(IV, 10)

263. Ὁρύσσω, φησὶν, ἐγὼ Κύριος παντοκράτωρ, βόθρον, ἐπὶ τῷ τὰ κεκρυμμένα πάντα φανερώσαι, ἐπὶ τῷ ἀφασθαι καὶ ψηλαφήσαι πᾶσαν τὴν ἀδικίαν τῆς γῆς ἐκείνης, δηλον δ' ὅτι τῆς ὀρυττομένης, ἐν μιᾷ τῇ ἐπιλαμπομένῃ ἡμέρᾳ, τότε μάλιστα ὅτε « φωτίζει Κύριος ὁ Θεὸς » ὁ παντοκράτωρ « τὰ κρυπτά τοῦ σκότους, καὶ τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν φανεροί<sup>a</sup> », ἐπὶ τῷ καταδικάσαι τοὺς πράξαντας τὴν ἀδικίαν πᾶσαν.

264. Δύναται ἡμέρα μία καλεῖσθαι ὁ καιρὸς τῆς τοῦ Σωτήρος ἡμῶν ἐπιδημίας, ἐν ἣ ψηλαφᾷ ὁ ἐπιλάμπας εὐεργέτης ἅμα καὶ κριτὴς πᾶσαν τὴν ἀδικίαν τῆς δεικνυμένης γῆς, « αἱρῶν τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου<sup>b</sup> » ὃ καταρβωθέντος, ἐκποδῶν γεναμένης τῆς μητρὸς πάσης στάσεως καὶ παντὸς πολέμου ἀδικίας, εἰρήνη ἔσται βαθεῖα, ὡς μηκέτι δεδιέναι τινὰ, καταλυθέντων τῶν στάσεις καὶ πολέμους ἐγειρόντων δαιμόνων καὶ τῶν ἄλλων ἀντικειμένων δυνάμεων, αἱ εἰρηνται « κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου<sup>c</sup> », ὡς ἀφόδως λοιπὸν διάγειν ἕκαστον καὶ προσκαλεῖσθαι τὸν πλησίον ὑποκάτω συκῆς καὶ ἀμπέλου. 265. Ταύτην ὑπογράφων τὴν εἰρηναίαν καὶ εὐσταθῆ κατάστασιν, καὶ Μιχαίας ὁ προφήτης προαναφωνεῖ προγνωστικῶς τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ λέγων· « Προσκαλέσεται ἕκαστος τὸν πλησίον καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὑποκάτω συκῆς καὶ ἀμπέλου αὐτοῦ, οὐκ ὄντος τοῦ ἐκφοβοῦντος<sup>d</sup>. » Πῶς

60 a. I Cor. 4, 5 || b. Ju 1, 29 || c. Ephés. 6, 12 || d. Mich. 4, 4

59 23 συγκαλέσατε : συγκαλέσατε (legendum συγκαλέσεται) P<sup>n</sup> || 60 17 προσκαλέσεται P<sup>n</sup> : προσκαλέσεται P<sup>ac</sup> προσκαλέσεται (legendum προσκαλέσατε) P<sup>n</sup>

1. Συγκαλέσατε : P<sup>n</sup> a corrigé en συγκαλέσατε. Les mss des LXX donnent les deux leçons, et aussi -σεται qui est la lecture de -σετε. L'exemplaire de P était différent de celui de P<sup>n</sup>. Ce n'est pas la seule fois que nous le constatons.

262. ZACH. III, 9 b-10 : Voici que je creuse un trou, dit le Seigneur tout-puissant, et je fouillerai toute l'iniquité de cette contrée en un seul jour. <sup>10</sup> En ce jour, dit le Seigneur tout-puissant, que chacun de vous invite<sup>1</sup> son voisin sous la vigne et sous le figuier.

De l'iniquité  
à la paix.

263. Voici ce que dit le texte : Moi, le Seigneur tout-puissant, je creuse un trou, afin de révéler tous les secrets, afin de toucher et de fouiller toute l'iniquité de cette contrée — c'est-à-dire celle où il est en train de creuser — en un jour de brillante lumière, celui précisément où Dieu le Seigneur tout-puissant « éclaire ce qui est caché dans l'ombre et révèle les desseins des cœurs<sup>a</sup> » afin de condamner ceux qui ont commis toute espèce d'iniquité.

264. Le temps du séjour sur terre de notre Sauveur peut être appelé jour unique, durant lequel la clarté de Celui qui est à la fois bienfaiteur et juge fouille toute iniquité sur la terre montrée au prophète, car « il enlève le péché du monde<sup>b</sup> ». Ce redressement opéré, une fois écartée l'injustice, mère de toutes les révoltes et de toutes les guerres, il y aura une paix profonde et personne n'aura plus sujet de craindre, car les démons qui font surgir les révoltes et les guerres, et les autres puissances ennemies que l'Écriture appelle « les maîtres de ce monde de ténèbres<sup>c</sup> », seront anéantis ; de sorte que désormais chacun pourra vivre en paix et inviter son prochain sous le figuier et la vigne. 265. Le prophète Michée fait allusion à cette restauration de la paix et de la tranquillité quand il proclame, dans le pressentiment qu'il a de ce jour : « Chacun invitera son prochain et son frère sous son figuier et sous sa vigne, car il n'y aura personne pour l'inquiéter<sup>d</sup>. » Comment en effet

2. Didyme a fusionné ici les citations de Zacharie et de Michée. Ἀναπαύσεται de Michée et συγκαλέσατε de Zacharie sont devenus προσκαλέσεται. — Jérôme aussi a fusionné les deux citations.

60

[60] 20 γὰρ ἔτι ἐκφοδῶν τις ἔσται, πάντων τῶν στάσεις καὶ πολέμουσ ἐγειρόντων καταλυθέντων;

266. Τί δ' αἰνίττονται τὰ μνημονευθέντα φυτά, ἄμπελον καὶ συκῆν λέγω, ἢ τὸν θεωρητικὸν καὶ πρακτικὸν βίον; Ἡ μὲν ἄμπελος τὸν γνωστικὸν καὶ ἐπιστημονικὸν εὐφροσύνης ποιητικὸν<sup>ο</sup> 25 ποιοῦσα καρπὸν, ἢ δὲ συκῆ τὸν πρακτικὸν, αὐστηρά τις καὶ τραχεῖα τυγχάνουσα διὰ τοὺς ὑπὲρ κτήσεως ἀρετῆς πόνους καὶ ἰδρωτάσ.]

61 (IV, 11) 267. Περὶ τῆσ οὕτω ἀποδιδομένησ συκῆσ τὸ σαλαμώντιον θεσπισμα ἐν Παροιμίαισ λέγει· « Ὁ φυτεύων συκῆν φάγεται τοὺσ καρποὺσ αὐτῆσ, ὁ δὲ φυλάσων τὸν Κύριον τιμηθήσεται<sup>α</sup> », οὐκ οὕσησ ἀναντιρρήτου τῆσ ἱστορίασ· πολλοὶ γὰρ φυτεύσαντεσ 5 αἰσθητῆν συκῆν οὐδ' ἐδρέψαντο οὐδ' ἔφαγον τοὺσ καρποὺσ αὐτῆσ, ἢ θανάτῳ κωλυθέντεσ, ἢ πόνρῳ οὐ ἐφύτευσαν φυτοῦ ἀπρωκισμένοσ, μόνου καὶ παντὸσ ἐσθίοντοσ τοὺσ καρποὺσ οὐ ἐφύτευσαν πνευματικῶ δένδρου.

268. Εἴρηται δ' ἢ συκῆ ὁ πρακτικὸσ καὶ ἐνεργητικὸσ τῶν 10 καλῶν βίοσ· καταλλήλωσ ἐκδεκτέον καὶ τὴν ἄμπελον, τὴν γινόμενήν οἶα κλήμα ἄμπελου τῆσ ἀληθινήσ. Ἐμπελοσ γὰρ ἐστίν ἕκαστοσ τῶν Ἰησοῦ μαθητῶν, κλήμα τυγχάνων τοῦ λέγοντοσ Σωτῆροσ· « Ἐγὼ εἶμι ἢ ἄμπελοσ, ὑμεῖσ δὲ τὰ κλήματα. Πᾶν κλήμα μένον ἐν ἐμοὶ πλείονα καρπὸν φέρει<sup>β</sup>. »

15 269. Φιλέταιροσ καὶ φιλάδελφοσ τυγχάνοντεσ οἱ τὰ λεχθέντα δένδρα γεωργήσαντεσ, προσκαλοῦνται ἀλλήλοσ ὑποκάτω ἄμπελου καὶ συκῆσ εἰρηναίωσ, ἐπὶ τῷ τρυφῶντασ διάγειν. Ὅτε γοῦν ὄρασ τὸν γνωστικὸν ἄνδρα σπεύδοντα ἄγειν τοὺσ πλησίουσ ὑπὸ τὴν σοφὴν θεωρίαν τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ δογμάτων τε καὶ 20 φρονημάτων, σκοπεῖσ πῶσ προσεκαλέσατο οὐσ ἀγαπᾶ πλησίον οὐσ

60 e. Cf. Ps. 103, 15 || 61 a. Prov. 27, 18 || b. Jn 15, 5.2

60 23 λέγω nos : λέγων P || 61 1 σαλαμώντιον : σαλαμώντιον Pac || 5 οὐδ' : οὐκ P<sup>n</sup> || 13 φιλέταιροσ : φιλέταιροσ δὲ P<sup>n</sup> || 18 πλησίουσ : πλησίον P<sup>n</sup> || 20 σκοπεῖσ : σκοπεῖ Pac

y aurait-il encore quelqu'un pour inquiéter, alors que tous ceux qui suscitent révoltes et guerres auront été anéantis ?

La vigne et le figuier. 266. Mais à quoi font allusion les plantes susmentionnées, savoir la vigne et le figuier, sinon à la vie contemplative et à la vie active ? La vigne parce qu'elle donne un fruit de gnose et de science qui produit la joie<sup>ο</sup>, le figuier parce qu'il donne un fruit d'action, étant lui-même assez rugueux et rude et représentant par là les peines et les sueurs nécessaires à l'acquisition de la vertu. |

267. C'est un figuier de ce genre que vise cet oracle de Salomon dans les Proverbes : « Celui qui plante un figuier mangera de ses fruits et celui qui garde le Seigneur sera honoré<sup>α</sup>. » Ce dont l'explication littérale ne va pas sans être contestée. Car il y en a beaucoup qui ont planté un figuier matériel sans en cueillir ni en manger les fruits, soit que la mort les en ait empêchés, soit qu'ils aient été contraints d'aller habiter loin du figuier qu'ils avaient planté, tandis que quiconque a planté un arbre spirituel est à même d'en manger les fruits.

268. On a dit que le figuier représente la vie active qui produit les bonnes œuvres ; de même faut-il comprendre la vigne comme un sarment de la vigne véritable. Car chacun des disciples de Jésus est une vigne du fait qu'il est un sarment du Sauveur, qui dit : « Je suis la vigne, vous êtes les sarments. Tout sarment qui demeure en moi porte du fruit en abondance<sup>β</sup>. »

269. Ceux qui cultivent ces deux arbres aiment leur prochain et leurs frères ; c'est pourquoi ils s'invitent pacifiquement les uns les autres sous la vigne et sous le figuier pour jouir agréablement de la vie. Lors donc que tu vois l'homme spirituel essayer d'amener son prochain à la sage contemplation de Dieu, de ses enseignements et de ses pensées, tu assistes à l'invitation

[61] ἑαυτὸν ὑπὸ τὴν ἰδίαν ἄμπελον, ἵν' εὐωχῶνται καὶ εὐφραίνωνται ἄμα. 270. Ὡσαύτως ὁ τῶν καλῶν ἔργων ποιήτης ἄγει τοὺς φίλους ὑπὸ τὴν ἐφύτευσε συκῆν τὴν πρακτικὴν ἀρετὴν, ἵνα ἄμα βρατωνεύσωσιν, εἰσελθόντες εἰς τὴν χαρὰν τοῦ ἑαυτῶν δεσπότου<sup>c</sup>.

\*  
\* \*

62 (IV, 12) 25 271. ZACH. IV, 1-3 : <sup>1</sup> Καὶ ἐπέστρεψεν ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί, καὶ ἐξήγειρέν με ἐν τρόπῳ ὅταν ἐξεγερθῆ ἄνθρωπος ἐξ ὕπνου αὐτοῦ. <sup>2</sup> Καὶ εἶπεν πρὸς με· Τί σὺ βλέπεις; καὶ εἶπα· Ἐώρακα, καὶ ἰδοὺ λυχνία χρυσοῦ ὅλη, καὶ τὸ λαμπάδιον ἐπάνω αὐτῆς, καὶ ἑπτὰ | λύχνοι ἐπάνω αὐτῆς, καὶ ἑπτὰ ἐπαρυστρίδες τοῖς λύχνοις τοῖς ἐπάνω αὐτῆς. <sup>3</sup> Καὶ δύο ἔλαιαι ἐπάνω αὐτῆς, μία ἐκ δεξιῶν τοῦ λαμπαδίου αὐτῆς, καὶ μία ἐξ εὐωνύμων.

5 272. [Ὁ λαλῶν] ἐν ἐμοί ἄγγελος ἐπέστρεψεν ἐξ ἐτέρας ἀποκαλύψεως εἰς ἄλλην θεωρίαν, ἥνπερ ἵνα θεάσωμαι ἐξήγειρέν με διαναστήσας με ὡς ἀπὸ ὕπνου καθεύδοντα ἄνθρωπον, καὶ φησὶν πρὸς ἐμέ· Σὺ τί βλέπεις; Καὶ γὰρ πρὸς αὐτὸν εἶπον· Ἐώρακα καὶ ἰδοὺ λυχνία χρυσοῦ ὅλη, καὶ λαμπάδιον ἐπάνω αὐτῆς, καὶ 10 ἑπτὰ λύχνοι [καὶ] ἰσάριθμοι ἐπαρυστρίδες ἐποχετεύουσαι τοῖς λύχνοις [ἔλαι]ον. Εἶδον δὲ καὶ ἔλαιας δύο ἐπάνω τῆς λυχνίας, ὧν ἡ μὲν [ἐκ δεξιῶν], ἡ δὲ ἐξ εὐωνύμων τοῦ λαμπαδίου ὑπῆρχον.

15 273. Τί δὲ ἔκα[σ]τον τῶν φανέντων τῷ προφήτῃ αἰνίσσεται καιρὸς ἰδεῖν:

274. Ἐξήγειρέν με, ὁ ἅγιος λέγει, ὁ ἐπιστρέψας πρὸς με ἄγγελος συνεχῶς καὶ ἐπαλλήλως λαλῶν ἐν ἐμοί, τάχα οὐχ ἕτερος τυγχάνων « τοῦ τῆς μεγάλης βουλής ἀγγέλου<sup>a</sup> ». Ἐξ-

61 c. Cf. Matth. 25, 21 || 62 a. Cf. Is. 9, 5

61 26 ὅταν ἐξεγερθῆ : ἐξεγερθῆ ὅταν Ρac || ἄνθρωπος : ἀνθρώπου Ρac || 28 ἔώρακα nos : ἔώρακα Ρ || 62 2 δύο : ἰδοὺ Ρac || 14 προφήτῃ : προφήτῳ Ρac

qu'il fait à son prochain qu'il aime comme lui-même de venir sous sa propre vigne se régaler et se réjouir avec lui. 270. De même, celui qui accomplit de bonnes actions emmène ses amis sous le figuier qu'il a planté, c'est-à-dire la vertu pratique, pour jouir ensemble de la vie heureuse en entrant dans la joie de leur maître<sup>c</sup>.

\*  
\* \*

271. ZACH. IV, 1-3 : *Et l'ange qui parlait en moi se retourna, et il me réveilla comme on réveille un homme qui dort. 2 Et il me dit : Que vois-tu ? Et je dis : J'ai vu, et voici un candélabre tout en or, avec un lampadaire à son sommet et sept | lampes à son sommet et sept conduits pour les lampes à son sommet. 3 Et il y a deux oliviers au-dessus de lui, l'un à droite du lampadaire, l'autre à gauche.*

272. L'ange [qui parlait] en moi passa d'une révélation à une autre et, pour me le faire voir, il me réveilla et me fit lever comme un homme qu'on réveille de son sommeil, et il me dit : Que vois-tu ? et je lui dis : J'ai vu et voici un candélabre tout en or et un lampadaire au-dessus de lui et sept lampes [et] autant de conduits pour amener [l'huile] aux lampes. Je vis aussi deux oliviers au-dessus du candélabre, dont l'un était à droite et l'autre à gauche du lampadaire.

273. Quelle est la signification de chacun de ces objets montrés au prophète, c'est ce qu'il faut voir maintenant.

274. L'ange qui parlait en moi sans Le réveil jamais s'arrêter ni s'interrompre, s'étant retourné vers moi, me réveilla, dit le saint (prophète) — et sans doute cet ange n'est-il pas différent de « l'Ange du Grand Conseil<sup>a</sup> ». Or il me

[62] ἤγειρεν δὲ με παραπλησίως ἀνθρώπων ἐξ ὕπνου διαγρηγοροῦντι  
 20 εἰς νῆψιν ἐληλυθῶτι. Ἐπαινετὴ δὲ αὐτὴ ἡ διεγερσις, ὡστ' ἀνει-  
 πειν τὸν προσδοκῆσαντα αὐτὴν μετὰ θάρσους· « Ἐξεγερθήσομαι  
 ἔθρου<sup>b</sup>. » Τοῦτου πληρωθέντος δι' ἐκβάσεως τοῦ προαναφω-  
 νηθέντος, χαριστηρίως βοᾷ· « Ἐξηγέρθη ὅτι Κύριος ἀντιλήμ-  
 φεταιί μου<sup>c</sup>. »

25 275. Ἀναφέρεται δὲ αὐτὴ ἡ φωνὴ ἐπὶ τὸν ἐκ νεκρῶν ἐξεγερ-  
 θέντα Σωτῆ[ρ]α, ὑπνώσαντα καθὼς ἄνθρωπος γέγονεν. Πῶς γὰρ  
 οὐκ ἐξηγέρθη ἐξ ὕπνου ὅτε ἀνέστη ἐκ νεκρῶν μετὰ τὸ διατελέσαι  
 ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, ὠφελήσας  
 καὶ τὰς ἐν ἄθῃ ψυχὰς, εὐφράνας αὐτὰς καὶ ἐμπλήσας τῆς ἐνδε-  
 30 χομένης ἐκεῖ τρυφῆς. 276. Λέγει γοῦν· « Ἐμύθησα πᾶσαν  
 ψυχὴν διψῶσαν, καὶ πᾶσαν ψυχὴν πεινώσαν ἐνέπλησα<sup>d</sup> », παρασ-  
 χῶν « οἶνον τὸν εὐφραίνοντα καρδίαν ἀνθρώπου | καὶ ἄρτον τὸν  
 63 στηρίζοντα τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ τραπέντος<sup>e</sup> ». Καὶ ἐξηγέρθη καὶ  
 (IV, 13) εἶδον τὴν ὑπάρξασαν νηφάλιον μέθην ταῖς πιούσαις ψυχαῖς καὶ  
 ὡς ἐνεπλήσθησαν τῆς σωτηριώδους τροφῆς. Διὸ « ἡδὺς γέγο-  
 5 νέν μοι ὁ ὕπνος<sup>b</sup> », τοῦτ' ἔστιν « ὁ θάνατος οὗ ὑπὲρ πάντων  
 ἐγευσάμην χάριτι<sup>c</sup> » τοῦ εὐδοκῆσαντος Θεοῦ.

277. Παραπλησίως τούτῳ τῷ « ἀνθρώπῳ τῷ ἐν πληγῇ ὄντι  
 καὶ εἰδοτὶ φέρειν μαλακίαν<sup>d</sup> » ἐξεγερθεὶς ὁ θεῖος προφήτης  
 ἀκούει πρὸς τοῦ ἐξυπνίσαντος αὐτὸν ἀγγέλου· « Σὺ τί βλέπεις; »  
 10 πρὸς ὃν ὁ θεασάμενος τὸ εἰς ἀντίλημψιν ἐλ[η]λυθὸς ὄραμα τοῖς  
 πεφωτισμένοις ὀφθαλμοῖς τῆς καρδίας ἀ[πε]κρίθη· « Ὁρῶ  
 λυχνίαν χρυσὴν ὄλην. » Διὰ τοῦ εἰπεῖν τὴν λυχνί[αν] χρ[υ]σῆν

62 b. Ps. 56, 9; 107, 3 || d. Jér. 38, 25 || 63 a. Ps.  
 103, 15 || b. Jér. 38, 26 || c. Cf. Hébr. 2, 9 || d. Cf. Is. 53, 3

62 20 εἰς : καὶ εἰς P<sup>n</sup> || 63 4 τροφῆς : τρυφῆς P<sup>n</sup> || 5 ante οὗ add.  
 ὁ θάνατος mg. P<sup>n</sup>

1. Noter au passage le thème de la « sobre ivresse », dans un con-  
 texte à la fois eucharistique (indirectement) et eschatologique.  
 Cf. H. LEWY, *Sobria ebrietas*, 1929. J. DANIÉLOU, *Platonisme et*  
*théologie mystique*, 1944, p. 288-295, a étudié le thème chez Grégoire

réveilla comme un homme qui, veillant toute la nuit,  
 est parvenu, du sommeil, à la sobriété. C'est là un beau  
 réveil, qui fait s'écrier avec résolution celui qui s'y  
 attend : « Je me réveillerai dès l'aurore<sup>b</sup>. » Et quand ce  
 programme est rempli par l'accomplissement de ce qui  
 a été annoncé, il s'écrie dans un chant d'action de grâces :  
 « Je me suis réveillé parce que le Seigneur prendra soin  
 de moi<sup>c</sup>. »

275. Or cette parole est attribuée au Sauveur qui  
 ressuscita des morts après s'être endormi en tant  
 qu'homme. Car c'était bien un réveil après le sommeil,  
 que cette résurrection d'entre les morts après trois jours  
 et trois nuits passés au cœur de la terre, durant lesquels  
 il soulagea même les âmes qui étaient dans les enfers,  
 leur apportant la joie et les comblant du bien-être qu'on  
 goûte en ces lieux. 276. C'est pourquoi il dit : « J'ai  
 enivré toute âme qui avait soif et j'ai rassasié toute âme  
 qui avait faim<sup>d</sup> », leur fournissant « le vin qui réjouit  
 le cœur de l'homme | et le pain qui raffermi l'esprit  
 63 de celui qui s'en nourrit<sup>e</sup> ». Et je me réveillai et je vis  
 que les âmes qui avaient bu étaient prises d'une sobre  
 ivresse<sup>1</sup> et rassasiées de la nourriture du salut. « Aussi  
 le sommeil me fut-il agréable<sup>b</sup> », c'est-à-dire la mort  
 que « j'ai goûtée pour tous par la grâce<sup>c</sup> » du Dieu de  
 bienveillance.

277. Réveillé comme « cet homme  
 Le candélabre qui est dans le malheur et qui a su sup-  
 d'or. porter sa faiblesse<sup>d</sup> », le prophète de  
 Dieu entend l'ange qui l'a fait sortir du sommeil lui  
 dire : « Que vois-tu ? » et lui, voyant des yeux éclairés  
 de son cœur le spectacle présenté à ses sens, lui répond :  
 « Je vois un candélabre tout en or. » En disant que le  
 candélabre est tout [en or], il montre que le [candélabre]

de Nysse. B. KRIVOCHÉINE l'a étudié chez Syméon le Nouveau  
 Théologien, *Studia Patristica*, Congrès d'Oxford 1959 (à paraître).  
 Zacharie. I 22

[63] ὄλην εἶναι, δηλοῖ ὅτι ὄλη δι' ὄλων ἢ φωτῶν πεπληρωμέν[η  
 λυ]χνί[α] νοερά καὶ ἀσώματός ἐστιν. 278. Εὐρίσκομεν οὐ πολ-  
 15 λαχοῦ τῆς γραφ[α]φῆς ὡς τὰ νοητὰ ὀνόματι τοῦ χρυσοῦ σημαίνεται  
 τάχα οὖν ἢ νοητῆ λυχνία ὁ πνευματικὸς οἶκος καὶ ναὸς τοῦ Θεοῦ  
 τυγχάνει, ὡς ἐν Ἰωάννου λέγεται, ὅτε φησὶν ὁ  
 δεξιὸς τὴν ἀποκάλυψιν τῷ μυσταγωγουμένῳ· « Αἱ ἐπτὰ ἐκκλη-  
 σίαι ἃς ὀφθαλμῶ ψυχῆς εἶδες ἐπτὰ λυχνίαι εἰσίν<sup>ο</sup>. »  
 20 279. Ἐπὶ τῆς ὄλης χρυσοῦς λυχνίας λαμπάδιον ἐπάνω ἐστὶν  
 ὁ φωτεινὸς περὶ τῆς Τριάδος λόγος. Ἀφ' οὗ λαμπαδίου ἤψαν τὰς  
 ἐσυτῶν λαμπάδας αἱ δαδουχοῦσαι παρθένοι φρόνιμοι ἀπαντήσα-  
 σαι τῷ θεῷ ἐαυτῶν νυμφίῳ<sup>1</sup>· φωτίσασαι δὲ φῶς γνώσεως αὐταί,  
 μετασχοῦσαι τοῦ Θεοῦ φωτὸς ὑπάρχοντος ἐν ᾧ οὐδεμία κακίας  
 25 καὶ ἀγνοίας ὑπάρχει σκοτία<sup>ε</sup>, μετασχοῦσαι δὲ καὶ τοῦ ἀληθινοῦ  
 φωτός, μέτοχοί τε γενόμεναι ἀγίου Πνεύματος, χορεύουσιν  
 λαμπαδηφοροῦσαι.

280. Ὡσπερ δὲ τὸ λαμπάδιον ὤφθη ἐπάνω τῆς ἐρμηνευ-  
 θείσης λυχνίας, οὕτω καὶ ἐπτὰ λύχνοι ἐπάνω αὐτῆς τῆς λυχνίας  
 30 ἐφάνησαν, ἐπάφωτος ἐπίλαμψις οὔσα. Ὡσπερ γὰρ τρόπον ἢ  
 τελεία φωτεινὴ νόησις ἐπτὰ ὀφθαλμοὶ εἴρηγται καὶ ἐπτὰ στῦλοι  
 τὸν οἶκον τῆς σοφίας<sup>h</sup> ἀντιστηρίζουσιν, οὕτω καὶ οἱ ἐπτὰ λύχνοι

63 e. Apoc. 1, 20 || f. Cf. Matth. 25, 1-13 || g. Cf. I Jn 1, 5 ||  
 h. Cf. Prov. 9, 1

63 13 δηλοῖ : δηλῶν Pac || 23 φωτίσασαι : φωτίσασαι Pac || 24 φωτός :  
 φῶς Pac || 25 καὶ 2<sup>ο</sup> exp. Pn || 32 ἀντιστηρίζουσιν : mg. <ἀντιστηρί-  
 ζ>οντε[ς] Pn

1. Chez MÉTHODE D'OLYMPRE, *Banquet des dix Vierges* X, 6, le  
 candélabre en or est symbole de pureté.

2. Tout le passage de Zacharie qui concerne le chandelier a fait  
 l'objet d'un commentaire de la part de l'auteur du *De Trinitate*, II,  
 14, PG 39,701-708. Comme on pourra le voir par l'étude que  
 nous en avons faite dans RSR 1957, p. 547-553, l'explication est  
 très différente de celle de l'*In Zachariam* (cf. tableau, p. 551). Si  
 l'auteur du *De Trinitate* était le même que celui de l'*In Zachariam*,  
 il n'est pas douteux qu'il y aurait eu des points communs, sinon  
 des rappels, entre eux. — On prendra garde que depuis la parution

tout plein de lumières est spirituel et immatériel.  
 278. Nous ne trouvons guère de passage de l'Écriture  
 où l'or désigne ainsi le caractère spirituel. Peut-être ce  
 candélabre spirituel représente-t-il la demeure et le  
 temple spirituel de Dieu, comme il est écrit dans l'Apo-  
 calypse de Jean à l'endroit où celui qui montre la révé-  
 lation dit à celui qui la reçoit : « Les sept églises que tu  
 vois avec l'œil de ton âme sont les sept candélabres<sup>ο</sup>. »

**Le lampadaire.** 279. Au-dessus du candélabre tout  
 en or<sup>2</sup>, il y a un lampadaire, la doctrine  
 lumineuse de la Trinité. A ce lampadaire ont allumé leurs  
 lampes les vierges sages porteuses de flambeaux qui ont  
 choisi de venir au devant de leur divin époux<sup>1</sup>. Illu-  
 minées elles-mêmes d'une lumière de connaissance,  
 ayant part à Dieu qui est lumière et en qui il n'y a pas  
 la moindre ombre de mal et d'ignorance<sup>ο</sup>, participant  
 aussi à la Lumière Véritable et devenues participantes  
 de l'Esprit-Saint, elles dansent en chœur en portant  
 leurs lampes<sup>3</sup>.

**Les sept lampes.** 280. De même que le lampadaire  
 était apparu au-dessus du candé-  
 labre dont nous avons montré la signification, de même  
 aussi les sept lampes apparaissent au-dessus de lui  
 et sa clarté est celle d'une septuple lumière. Car de  
 même que la connaissance parfaite et lumineuse a été  
 représentée par sept yeux et que sept colonnes sou-  
 tiennent la demeure de la sagesse<sup>h</sup>, ainsi les sept lampes

de cet article nous avons quelque peu modifié la numérotation, pour  
 lors provisoire, de l'*In Zachariam*.

3. Reconnaissons une certaine poésie dans ce commentaire des  
 vierges sages. Ruisselantes de lumière intérieure, elles s'avancent  
 en un cortège que Didyme, tout aveugle qu'il soit, s'efforce de  
 montrer. Mais ce qu'il aperçoit le mieux, ou plutôt ce qu'il sent le  
 mieux, cet aveugle, c'est la luminosité de leur âme qui se perçoit  
 par d'autres sens que les yeux du corps.

[63] ἐπίκεινται τῇ λυχνία, καθ' ἕτερον τρόπον οὐσης ἣν ἀνείληφεν ὁ  
 Σωτὴρ κατὰ τὴν ἐπιδημίαν ψυχὴν καὶ σάρκα. 281. Πῶς γὰρ οὐ  
 35 χρυσοῦ ὅλη λυχνία αὕτη, ἁμαρτίαν μὴ ποιήσασα μηδὲ γνοῦσα  
 αὐτήν<sup>1</sup>, | ἣ ἐπίκεινται ἑπτὰ λύχνοι, τὸ πνεῦμα τῆς σοφίας καὶ  
 64 (IV. 14) συνέσεως, τὸ πνεῦμα τῆς θείας βουλῆς, καὶ ἰσχύος, καὶ γνώσεως,  
 καὶ εὐσεβείας, καὶ φόβου Θεοῦ<sup>a</sup>.

282. Πῶς δ' ἔχει τούτων ἕκαστον πρὸς τοῦτον ᾧ ἐπανεπαύ-  
 5 σαντο ἀνατειλαντα ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσσαί, σεσαφήνισται πρότερον  
 ὅτε προέκειτο τό· « Ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς [ρί]ζης Ἰεσσαί<sup>b</sup> »,  
 καὶ πᾶσα ἡ περιγραφή τῆς προφητείας ἡ ἀπαγγέλλουσα περὶ  
 τούτων.

283. Αὕτη δὲ ἡ ἑπταφωγῆς [δύ]ναμις τῶν ἐπάνω τῆς  
 10 λυχνίας ἑπτὰ λύχνων τρέφε[τ]ει καὶ αὖξεται, ἐποχετευομένου  
 ἐλαίου διὰ τῶν ἑπτὰ ἐπα[ρ]υστριδῶν ἐπιρρεουσῶν τὸ τρέφον καὶ  
 φυλάττον τὸ φῶς [ἔ]λαιον. Οὐχ ἕτερον δὲ τοῦτο τυγχάνει τῆς  
 μελέτης τῆς γνώσεως τῆς ἀληθείας. Μνήμη γὰρ καὶ κραταιο-  
 τέραν θεωρίαν ἐκ τοῦ μελετᾶν καρπούμεθα.

15 284. Ἐπὶ πᾶσι τοῖς τεθεωρημένοις τῆς λυχνίας καὶ τοῦ  
 λαμπαδίου καὶ τῶν ἑπτὰ ἐπαρυστριδῶν καὶ ἰσασίθμων λύχνων,  
 ὠφθησαν καὶ ἐλαίαι δύο ἐπάνω τῆς λυχνίας, ὧν ἡ μὲν ἐκ δεξιῶν  
 ἡ δὲ ἐξ ἀριστερῶν ἔκειντο τοῦ λαμπαδίου. Καὶ ὅρα ἡ ἢ περὶ τῶν  
 νοητῶν καὶ τῶν χαρισμάτων τοῦ ἁγίου Πνεύματος μελέτη ἐλαίον  
 20 ἔστι τρυγώμενον ἐκ τῆς ἐκ δεξιῶν ἐλαίας, ἡ δὲ περὶ τοῦ κόσμου  
 καὶ συστάσεως αὐτοῦ καὶ προνοίας τῆς ἐκ Θεοῦ ἐκ τῆς εὐωνύμου  
 ἐλαίας πιέζεται.

63 i. Cf. I Pierre 2, 22. II Cor. 5, 21 || 64 a. Cf. Is. 41, 2 || b.  
 Is. 41, 1

63 33 ἦν : τῆς αν ἦν Pac || 64 9 ἑπταφωγῆς iter. P

1. Du point de vue de la grammaire, remarquer dans le n° 280 :  
 1° le nominatif fém. sing. ἐπτάφωτος ἐπιλαμψις οὔσα ; 2° l'attraction  
 d'εἴρηται ; 3° la construction, qui a surpris le copiste (voir apparat)  
 οὔσης ἦν ... ψυχὴν καὶ σάρκα.

2. Cf. *supra*, 254-256.

3. Remarquer la mention du « souvenir » en association avec la  
 contemplation. Cf. DS II, 1858-1862 (J. LEMAITRE), 2286-2287

sont posées sur le chandelier. Mais, d'une autre manière,  
 le chandelier représente l'âme et la chair assumées par  
 le Sauveur lors de sa venue sur la terre<sup>1</sup>. 281. Comment  
 en effet ce chandelier ne serait-il pas tout en or, puis-  
 qu'il n'a ni commis ni même connu le péché<sup>2</sup>, | puisque  
 sur lui reposent comme sept lampes l'esprit de sagesse  
 et d'intelligence, l'esprit de conseil divin, de force, de  
 science, de piété et de crainte de Dieu<sup>3</sup> ?

282. Quant à la manière dont chacun de ces esprits  
 convient au rejeton de la racine de Jessé sur lequel  
 ils reposent, nous l'avons expliquée tout à l'heure<sup>2</sup>,  
 en commentant le texte : « Une tige sortira de la racine  
 de Jessé<sup>b</sup> » et tout le passage de la prophétie qui con-  
 cerne ces esprits.

283. Cette septuple puissance lumineuse des sept  
 lampes sur le chandelier se nourrit et s'accroît, car  
 l'huile coule par les sept conduits chargés de l'amener  
 pour nourrir et entretenir la lumière. Or cette huile  
 n'est autre chose que l'étude de la connaissance de la  
 vérité ; car on recueille de cette étude un souvenir<sup>3</sup>  
 et une contemplation plus robustes.

Les  
 deux oliviers. 284. Outre tout ce qu'on a vu du  
 chandelier, du lampadaire, des sept  
 conduits et d'autant de lampes, appa-  
 raissent encore deux oliviers au-dessus du chandelier,  
 l'un à droite, l'autre à gauche du lampadaire. Demande-  
 toi si l'étude des choses spirituelles et des charismes  
 de l'Esprit-Saint n'est pas l'huile que l'on récolte de  
 l'olivier de droite, tandis que l'étude du monde, de son  
 organisation et de son administration providentielle  
 par Dieu serait l'huile que l'on presse de l'olivier de  
 gauche ?

(A. GUILLAUMONT). I. HAUSHERR, *Comment priaient les Pères*,  
 dans RAM, janvier 1956, p. 55-58. E. DES PLACES, *Diadoque de  
 Photice, Œuvres spirituelles, SC 5 bis*, p. 49.

[64] 285. Οἴονται κατὰ θεωρίαν ἄλλην, ἐλαίαν ἐκ δεξιῶν τοῦ λαμπάδου εἶπαι τὴν περὶ τοῦ Μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ  
 25 θεωρίαν, τῆς ἐξ εὐωνύμων κειμένης τρεφούσης τὸν περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως λόγον. Φωτίζων γὰρ καὶ οὗτος, ἀλλ' οὐχ ὡς αὐτὸς τῆς ἐκ δεξιῶν καὶ προηγουμένης θεωρίας.

286. Ἦκουσα ἐγὼ ποτε προϊσταμένου τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας διδασκάλου σαφηνίζοντος τὴν προκειμένην λέξιν ὅτι τὸ  
 30 λαμπάδιον τὸ ἐπάνω τῆς λυχνίας ὁ περὶ τοῦ Πατρὸς φωτισμός | ἐστίν, αἱ δὲ (ἐκ δεξιῶν) καὶ ἐξ εὐωνύμων αὐτοῦ ἐλαίαι οἱ περὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος εἰσὶν λόγοι. Οὐκ ἀποδέδωκε δὲ ὁ ταύτην τὴν ἐρμηνείαν φέρων πῶς ὁ μὲν ἐκ δεξιῶν, ὁ δὲ ἐξ εὐωνύμων ἐστίν.

65 (IV, 15) 287. Ἐπεὶ ἡ προκειμένη θεωρία περὶ λυχνίας οὐκ αἰσθητῆς ἀλλὰ νοητῆς ὑπάρχει, ὅρα μὴ αὕτη ἐστὶν ἣν εἶδεν Μωϋσῆς ἐν τῷ ὄρει<sup>a</sup> κατὰ τὸν τύπον τ[ὸ]ν δειχθέντα αὐτῷ, οὐχ ἕτερον ὄντα τῆς καλουμένης ἰδέας· πρ[ὸ]ς [τὴν] ἀόρατον καὶ νοητὴν λυχνίαν ἡ αἰσθητὴ κατεσκευάσθη κ[ατὰ τὴν] ὑφήγησιν τοῦ ἱεροφάντου  
 10 Μωϋσέως.

65 a. Cf. Nombr. 8, 1-4

64 28 προϊσταμένου... διδασκάλου : προϊσταμένους... διδασκάλους Ραc || 29 σαφηνίζοντος nos : σαφηνίζοντας Ρ || 65 1 ἐκ δεξιῶν nos : ἐξ αριστερῶν Ρ

1. Nous avons mis entre θεωρία et λόγος l'opposition de sens qu'appelle le contexte et qu'on retrouvera également en I 286, 338, 340. Il est certain que Didyme accorde la première place (ἐκ δεξιῶν καὶ προηγουμένης) à la contemplation, θεωρία, qu'il faut regarder comme une illumination (φωτισμός, I 286) directe de l'esprit sur les choses de Dieu de soi inaccessibles (cf. τὰ ἐφικτά, I 338). Quant à l'étude, λόγος, connaissance par notions, λόγοι (I 286), elle est fille de la contemplation (I 340), c'est-à-dire qu'elle raisonne sur et avec les lumières acquises dans la contemplation. Il est, du reste, difficile de se faire une idée exacte des conceptions de Didyme à ce sujet, car il ne les systématise nulle part et il faut les interpréter à travers des images très imprécises. — Θεωρία pourrait aussi se traduire par connaissance, à condition d'en faire une connaissance par vue de l'esprit ; λόγος serait alors la démarche discursive de l'esprit.

285. On pense, d'après une autre manière de voir, que l'olivier situé à droite du lampadaire représenterait la contemplation du Fils Unique de Dieu, tandis que celui de gauche alimenterait la connaissance raisonnée de l'incarnation<sup>1</sup>. Car celle-ci aussi donne des lumières, mais pas au même degré que la spéculation contemplative qui est à droite et qui passe avant.

286. J'ai entendu autrefois un maître placé à la tête<sup>2</sup> de l'Église catholique<sup>3</sup> expliquer ce texte en disant que le lampadaire placé au sommet du candélabre était l'illumination sur le Père, | tandis que les oliviers placés < à droite > et à gauche de celui-ci étaient les notions sur le Fils et le Saint-Esprit. Mais celui qui apportait cette explication ne disait pas pourquoi l'un était à droite et l'autre à gauche.

287. Puisque, dans notre manière  
 Considérations de voir, le candélabre est spirituel  
 spirituelles. et non sensible, demande-toi si ce n'est pas celui-ci que vit Moïse sur la montagne<sup>a</sup> dans le « type » qui lui fut montré et qui n'est pas autre chose que ce que l'on appelle la « forme idéale »<sup>4</sup>. C'est d'après [ce] chandelier invisible et spirituel que fut fabriqué le chandelier visible, [sur les] indications de Moïse, le Révélateur.

2. Προϊσταμένου et non προϊσταμένους. Cf. *infra* ὁ ταύτην τὴν ἐρμηνείαν φέρων : il n'y en a qu'un.

3. La καθολικὴ ἐκκλησία peut être l'*ecclesia universalis* (« καθολικὴ μὲν οὖν καλεῖται, διὰ τὸ κατὰ πάσης εἶναι τῆς οἰκουμένης. » CYRIL. JÉRUS., *Catéch.* XVIII, 23, PG 33,1044 A) ou l'*ecclesia cathedralis* (« ὅσαι γὰρ ἐκκλησίαι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ὑπὸ ἑνα ἀρχιεπίσκοπον οὔσαι. » ΕἰΡΗΚ., *Adv. Haer.* II, 2, 69, PG 42, 201 D). Il est sûr que, pour Didyme, il ne peut s'agir que de l'Église d'Alexandrie. Le « maître placé autrefois à la tête de l'Église » est donc très probablement S. Athanase (+ 373). Cf. I 338.

4. Cf. I 223, 315. Souci de rattacher des notions philosophiques aux notions bibliques, lointain héritage philonien.

[65] 288. Οὐκ ἄκαιρον προσ[πρ]α[γράφειν] τοῖς τεθεωρημένοις  
 καὶ τὸ ἐν Εὐαγγελίῳ λεχθὲν [ὑπὸ Ἰησοῦ]· « Οὐδεὶς, φησὶν,  
 ἄφας λύχνον εἰς κρυπτὴν τίθησιν ἢ ὑπὸ σ[κευῶς] ἢ κλίνην, ἀλλ'  
 ἐπὶ τὴν λυχνίαν, ἵνα πάντες οἱ ἐν τῇ οἰκίᾳ ὁρ[ῶ]σι τὸ φῶς<sup>b</sup>. »  
 15 289. Δυνατὸν ἐν τούτοις ἐκλαβεῖν οἰκίαν τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ  
 [ξ]ῶντος Θεοῦ, οἶκον αὐτοῦ τυγγάνουσαν, ἐν ἣ οἱ παραμένοντες  
 [καί] διατρίβοντες, κατὰ δόγματα αὐτῆς διακείμενοι, κατα[λά]μ-  
 πονται πρὸς τοῦ ἐπικειμένου τῆ λυχνίᾳ λύχνου, ἐξαπτομέ[γ]ου  
 ὑπὸ τοῦ παιδεύοντος τοὺς ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Θεοῦ διάγοντας  
 20 κα[τὰ] τοὺς θεσμοὺς καὶ κανόνας καὶ δόγματα τῆς ἐκκλη-  
 σιαστικῆς γνώμης. Φωτίζει δ' οὗτος ὁ διδάσκαλος ὅταν οἶα  
 λύχνον ἄ[ρ]χ[ε] τὸν ἑαυτοῦ νοῦν, ὅνπερ οὐ κρύπτει ὑπὸ κλίνην ἢ  
 σκευῶς, ἀλλ' ἐπι[τίθ]ησ[ι] τῷ προφορικῷ αὐτοῦ λόγῳ, λυχνίᾳ  
 ἀλληγορικῶς προσ[αγορευο]μένῳ, ἔχων « γλῶτταν παιδείας ἡνίκα  
 25 δεῖ εἰπεῖν<sup>c</sup>. »

290. Οἶόν [τε καί] πρακτικὸν βίον λυχνίαν εἰπεῖν ἢ ἐπικείται  
 ὁ πεφωτισ[μένος] νοῦς τοῦ φωτίσκατος ἑαυτῷ φῶς γνώσεως. Ὁ  
 ἐπιστάνων [-τῆ παρού]σῃ σαφηνείᾳ τοῦ ἐκκειμένου προφητικῶ  
 ῥητοῦ δοκιμα[ζέ]τω πό[τερον] δεῖ αὐτὴν παραδέξασθαι ἢ ἐτέραν  
 30 ζητεῖν παρὰ τῶν [.....δ]ιαβεδηκῶτων ἐν συνέσει. Ὅστω γὰρ  
 ἡκριβωμένην νό[ησιν] ἀπο[καρποῦσθαι] συμβαίνει. |

\*  
 \*\*

65 b. Cf. Lc 8, 16 ; 11, 33 || c. Is. 50, 4

65 14 ἐπὶ : ὑπὸ Pac || 16 αὐτοῦ : αὐτῷ Pac || 24 παιδείας : παιδείας  
 τοῦ γνῶναι Pl || 31 post συμβαίνει gl. οὐδέν Pg

1. Ici encore mélange de notions religieuses et de notions philo-  
 sophiques. La distinction entre « verbe mental » et « langage ex-  
 primé », λόγος ἐνδιάθετος et λόγος προφορικός, « source et courant », disait  
 PHILON (*De migr. Abr.* 71, SC 47, p. 43), était devenue commune  
 avec les stoïciens. Didyme s'en sert d'une manière toute extrinsèque.  
 Ses connaissances philosophiques restent superficielles. Cf. *Intr.*,  
 p. 101.

288. Il n'est pas hors de propos [d'ajouter] à ce que nous  
 venons de voir ce que [Jésus] dit dans l'Évangile : « Per-  
 sonne, dit-il, n'allume une lampe pour la placer en un  
 lieu caché, sous [un vase ou] sous un lit ; mais on la met  
 sur le chandelier, afin que tous ceux qui sont dans la  
 maison voient la lumière<sup>a</sup>. » 289. On peut comprendre  
 ici que la maison, c'est l'Église du Dieu vivant, qui est  
 sa maison en effet. Ceux qui y demeurent [et] qui y  
 vivent dans des dispositions conformes à ses ensei-  
 gnements sont illuminés par la lampe placée sur le chan-  
 delier, lequel est allumé par celui qui dispense son ensei-  
 gnement à ceux qui vivent dans la maison de Dieu,  
 selon les lois, les règles et les enseignements de la foi  
 de l'Église. Et ce maître éclaire quand, telle une lampe,  
 [il élève] son esprit, qu'il ne cache pas sous un lit ou sous  
 un vase, mais [qu'il met en évidence] dans son langage  
 extérieur<sup>1</sup>, — allégoriquement [appelé] chandelier —  
 car il a « un langage d'enseignement quand il faut par-  
 ler<sup>c</sup>. »

290. On peut dire [aussi] que le chandelier est la  
 vie pratique et que c'est sur lui qu'est posé l'esprit  
 illuminé de celui qui s'illumine lui-même d'une lumière  
 de connaissance. Celui qui s'intéresse à [la présente] ex-  
 plication du texte du prophète que nous exposons,  
 examinera s'il faut l'admettre ou s'il faut en chercher  
 une autre auprès de [personnes] avisées<sup>2</sup> : car c'est  
 ainsi qu'il arrive qu'on obtienne une [explication] tout  
 à fait exacte. |

\*  
 \*\*

2. Didyme n'impose pas ses idées. Il a conscience que d'autres  
 peuvent mieux faire que lui. C'est souvent qu'il invite ainsi son  
 lecteur à chercher. Les personnes « avisées », indiquées ici, sont  
 les exégètes catholiques compétents, à l'exclusion des hérétiques.

66  
(IV, 16)

291. ZACH. IV, 4-6 : « Καὶ ἐπηρώτησα καὶ εἶπα πρὸς τὸν ἄγγελον τὸν λαλοῦντα ἐν ἔμοι λέγων· Τι ἐστὶν ταῦτα, Κύριε ;<sup>5-6</sup> Καὶ ἀπεκρίθη ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἔμοι καὶ εἶπεν πρὸς με λέγων· Οὗτος ὁ λόγος Κυρίου πρὸς Ζοροβάβελ λέγων· Οὐκ ἐν δυνάμει μεγάλη οὐδὲ ἐν ἰσχύι, ἀλλ' ἢ ἐν πνεύματί μου, λέγει Κύριος παντοκρ[ά]των.

292. Ἐπηρωτηθέναι λέγει ὁ προφήτης τὸν λαλοῦντα ἐν αὐτῷ ἄγγελον, μαθεῖν θέλων τίνα ἐστὶν τὰ δειχθέντα αὐτῷ θεῖα θεάματα, ἧτοι πάντα τὰ ἀποκαλυφθέντα, ἢ τὰ πρ[ο]σεχῶς πρὸ τῆς προκειμένης νυνὶ λέξεως, ἃ ἐστὶν πε[ρὶ] τῆς χρυσοῦς ὄλης λυχνίας καὶ τῶν ἐπάνω αὐ[τῆς] ὄντων, λαμπαδίου τε καὶ ἐπὶ τὰ ἐπαρυστρίδων [καὶ] λύχνων ἴσων, καὶ ἐλαιῶν δύο, ὧν ἡ μὲν ἐκ δεξιῶν [ἢ δὲ] ἐξ εὐωνύμων τοῦ λαμπαδίου ὑπῆρχον. 293. Πρὸς τὴν [πε]ρὶ τῆς θεᾶς τούτων ἐρώτησιν, οὐκ αἰσθητῶν ὄν[των], 15 εὐθύς ὁ ἐρωτηθεὶς ἀπεκρίνατο ὅτι λόγος Θεοῦ ἀπὸ [προ]σώπου Ζοροβάβελ εἰσίν, ἐξ οὗ παρίσταται ὡς νοητὰ θ[ε]ά[μα]τα τὰ δειχθέντα ὑπῆρχεν καὶ ὅτι ἀληθὲς τοῦτ[ο]. Ἡ δεξιὰ τῶν ἀποκαλυφθέντων γέγονε τῷ προφ[η]τῇ ἔτι ἐν τῇ Βαβυλῶνι τυγχάνοντι, ἐν ἣ οὔτε ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ ᾠκοδόμητο, οὐδὲ τὰ σκεύη τὰ ἐν 20 αὐτῷ, ὧν ἐ[σ]τιν [καὶ] ἡ λυχνία καὶ τὰ ἐπάνω αὐτῆς.

Τούτων οὐ[τ]ω θεω]ρουμένων, ἐμμενετέον τῇ περὶ αὐτῶν λεχ[θείσῃ] ἐρμηνείᾳ ἢ μείζονα αὐτῆς ζητητέον.

294. Ὁ λόγος ὃν . . . . . τῷ προφ[η]τῇ ὁ ἄγγελος οὐκ ἐν δυνάμει μεγάλη [οὐδ' ἐν ἰσχύι] ἀνθρώπου ἢ ἄλλου τινὸς γενητοῦ, ἀλλ' ἐν Πνεύματι Κ[υρίου] εἴρηται | καὶ πεφανέρωται.

67  
(V, 1)

66 16 ὡς om. Pac

1. Après πρὸς με, omission de près de deux lignes, par saut du même au même : « (Ὁ γινώσκεις τί ἐστὶν ταῦτα ; Καὶ εἶπα· Οὐχί, Κύριε. Καὶ ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν πρὸς με ». Cette omission n'est pas imputable à Didyme ou à son copiste, car le *Sinaiticus* (première main) a la même omission. Cf. *Intr.*, p. 46. Didyme semble avoir eu conscience de l'omission et confirmer la leçon de son exemplaire, en écrivant un peu plus bas (293) : « Εὐθύς ὁ ἐρωτηθεὶς ἀπεκρίνατο, ἄγγελος

66

291. ZACH. IV, 4-6 : *Et j'interrogeai et je dis à l'ange qui parlait en moi : Qu'est ceci, Seigneur ?<sup>5-6</sup> Et l'ange qui parlait en moi répondit et me dit : Ceci est la parole du Seigneur à Zorobabel ; la voici : Ce n'est pas dans une grande puissance, ni dans la force, mais dans mon esprit, dit le Seigneur tout-puissant.*

292. Le prophète dit qu'il a interrogé l'ange qui parlait en lui pour savoir le sens des divines visions qui lui avaient été montrées, qu'il s'agit de tout ce qui lui avait été révélé ou seulement de ce qui précède immédiatement le texte ci-dessus, c'est-à-dire le chandelier tout en or, le lampadaire à son sommet avec les sept conduits et autant de lampes, et les deux oliviers situés l'un à droite et l'autre à gauche du lampadaire. 293. Questionné sur ces objets de la vision, qui ne sont pas sensibles, l'ange répond aussitôt que c'est « la parole de Dieu adressée à Zorobabel ». Il est donc permis de conclure que ce sont des visions spirituelles qui ont été montrées et que cela est vrai. La communication des révélations a été faite au prophète quand il se trouvait encore à Babylone où n'était pas construite la maison de Dieu avec son mobilier, dont fait partie le chandelier avec ce qui le surmonte.

Cela étant bien clair, il faut s'en tenir à l'explication qui en a été donnée, ou chercher de plus vastes perspectives.

L'Esprit  
du Seigneur.

294. La parole que l'ange [dit] au prophète n'a pas été dite dans une grande puissance [ni dans la force] de l'homme ou de quelque autre créature, mais c'est dans l'Esprit [du Seigneur qu'elle a été dite] | et qu'elle a été manifestée.

67

rogé répondit aussitôt », c'est-à-dire sans interposer l'interrogation ὃ γινώσκεις κτλ.

[67] 295. Πνεῦμα δὲ Κυρίου τὸ ἅγιον συνεχῶς ἐν ταῖς γραφαῖς λέγεται, ὡς καὶ ἐν ἐτέραις γραφαῖς παρὰ τὴν προκειμένην. Περὶ αὐτοῦ γοῦν καὶ τὸ ἐν Ἡσαΐα ἀπαγγέλλεται ὡδε<sup>a</sup>. « Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, ὃ εἵνεκεν ἔχρισέν με<sup>a</sup>. » Τούτοις ὁμοψήφοις καὶ ὁ ἀπόστολος Παῦλος Κορινθίοις ἐπιστέλλων γράφει : « Τίς γὰρ ἀνθρώπων οἶδεν τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ ; οὕτω καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, ὅπερ ἔραυνᾷ καὶ τὰ μυστικὰ βᾶθη τοῦ Θεοῦ<sup>b</sup>. » Καὶ ἔτι ἐν Ἡσαΐα αὐτὸς ὁ τῶν πάντων γενεσιάρχης καὶ προνοητής φησιν : « Πνεῦμα παρ' ἐμοῦ ἐξελεύσεται<sup>c</sup>. »

296. Ἐν τούτῳ τῷ Πνεύματι τὰ δειχθέντα πρὸ προσώπου Ζοροβάβελ πεφανέρωται, ἀλλ' οὐκ ἐν μεγάλῃ δυνάμει ἢ ἰσχύϊ γενητοῦ τινος. Ἐτέρα γάρ ἐστιν δύναμις ἢ σὺν τῷ Πνεύματι 15 χορηγουμένη τοῖς ἀξίοις περὶ ἧς ὁ Σωτὴρ, ἐν ταῖς Πράξεσιν τῶν Ἀποστόλων, λέγει τοῖς μαθηταῖς ἑαυτοῦ, ἀναλαμβάνόμενος λοιπὸν εἰς τὸν οὐρανὸν<sup>d</sup> καὶ τὸν Πατέρα αὐτοῦ : « Λήμψεσθε δύναμιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπελθόντος ἐφ' ὑμᾶς<sup>e</sup>. » Συμφώνως, ἐπὶ τέλει τοῦ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγελίου, ἀντὶ τὸ Σωτὴρ 20 ὄθεν ἐλήλυθεν, δοῦς τὸ ἅγιον Πνεῦμα τοῖς ἀποστόλοις, φησὶν : « Ὑμεῖς δὲ καθήσεσθε ἐν τῇ πόλει, ἕως ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν<sup>f</sup>. » 297. Οὐχ ἕτερα δὲ δύναμις αὕτη τοῦ Χριστοῦ τυγχάνει, ὅντος « σοφίας καὶ δυνάμεως Θεοῦ<sup>g</sup> », ἐξ ἧς τὸ κήρυγμα τὸ εὐαγγελικὸν ὑπῆρξεν τοῖς ἀποστόλοις, ὧν εἷς ὁ 25 Παῦλος τυγχάνων γράφει : « Ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει Πνεύματος καὶ δυνάμεως<sup>h</sup> », ἅπερ χρηματίζει ποτὲ ἀπὸ τοῦ ἔχοντος

67 a. Is. 61, 1 || b. I Cor. 2, 11.10 || c. Is. 57, 16 || d. Cf. Mc 16, 19 || e. Act. 1, 8 || f. Lc 24, 49 || g. I Cor. 1, 24 || h. I Cor. 2, 4

1. Le mot συνεχῶς, « continuellement », marque l'intention de Didyme de s'opposer à ceux qui, précisément, ne trouvaient pas de textes de l'Écriture contenant la preuve de la divinité du Saint-Esprit, les macédoniens. Cf. *Intr.*, p. 87.

2. Cf. le symbole proposé par Eusèbe de Césarée au Concile

295. Il est continuellement<sup>1</sup> question de l'Esprit-Saint du Seigneur dans les Écritures, comme aussi dans d'autres passages que celui que nous expliquons ici. Ainsi, c'est de lui qu'il s'agit dans ce passage d'Isaïe : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, c'est pourquoi il m'a oint<sup>a</sup>. » En termes analogues, l'apôtre Paul, de son côté, s'adressant aux Corinthiens, écrit : « Car qui d'entre les hommes connaît ce qui se passe dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ; de même personne ne connaît ce qui est en Dieu si ce n'est l'Esprit de Dieu, lequel pénètre les profondeurs » mystérieuses de Dieu<sup>b</sup>. Dans Isaïe encore, Celui même qui est l'origine et la providence de tous les êtres dit : « L'Esprit sortira de moi<sup>c</sup>. »

296. C'est dans cet Esprit qu'ont apparu les visions montrées devant Zorobabel, et non pas « dans une grande puissance ou force » d'une créature. Autre en effet est la puissance qui est conférée avec l'Esprit à ceux qui en sont dignes, et au sujet de laquelle, dans les Actes des Apôtres, le Sauveur, sur le point de monter au ciel<sup>d</sup> vers son Père, dit à ses disciples : « Vous recevrez la puissance du Saint-Esprit qui viendra sur vous<sup>e</sup>. » Semblablement, vers la fin de l'Évangile de Luc, le Sauveur, s'appêtant à retourner au ciel d'où il était venu, après avoir donné le Saint-Esprit aux Apôtres, dit : « Pour vous, vous resterez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la puissance d'en haut<sup>f</sup>. » 297. Or c'est bien la puissance même du Christ, qui est « sagesse et puissance de Dieu<sup>g</sup> », avec laquelle les Apôtres se sont acquittés de la prédication évangélique<sup>2</sup> ; et Paul, l'un d'entre eux, écrit : « Ma parole et ma prédication ne se font pas avec des discours persuasifs de sagesse humaine, mais avec démonstration d'Esprit et de puissance<sup>h</sup>. »

de Nicée : « Πνεῦμα ἅγιον ... καθὼς καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν ἀποπέλλων εἰς τὸ κήρυγμα τοὺς ἑαυτοῦ μαθητάς » (SOCRATE, H. E. I, 8, PG 67, 72 A).

[67] αὐτὰ ὀρέξαντος Θεοῦ, ὡς περὶ τοῦ Ἰωάννου εἴρηται ἐν τῷ Εὐαγγ-  
68 γελίῳ « προεληλυθὸς ἐνώπιον Κυρίου | ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει  
(V. 2) Ἡλίου »<sup>a</sup>.

298. Ἐπίστησον ἀκριδῶς εἰ τὴν αὐτὴν ἔχει νόησιν τὸ ἀπαγ-  
γελῶν τῇ Μαρίας ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἀγγέλου Γαβριήλ· « Πνεῦμα  
5 ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δυνάμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοί<sup>b</sup>. »

299. Ἐν τῷ μνημονευθέντι Πνεύματι Θεοῦ ἐν τοῖς ἐκτε-  
θεῖσιν ῥητοῖς καὶ ἐτέροις πλείοσιν ἡ ἀπαγγελία γέγονεν πρὸ  
προσώπου Ζοροβάβελ καὶ τῆς συνεζευγμένης αὐτῷ δυνάμεως,  
« καὶ οὐκ ἐν ἄλλῃ μεγάλῃ δυνάμει καὶ ἰσχύϊ ». Ὑποδεστέρα  
10 γὰρ αὕτη τυγχάνει, κἂν θεία καὶ περισπούδαστος ᾖ.

\*  
\* \*

300. ZACH. IV, 7 : [Τ]ίς εἶ σύ, τὸ ὄρος τὸ μέγα τὸ πρὸ  
προσώπου Ζοροβάβελ τοῦ κατορθῶσαι; καὶ ἐξοίσω τὸν λίθον  
τῆς κληρονομίας ἰσότητα χάριτος χάριτα αὐτῆς.

301. Ὡς πρὸς λογικὸν καὶ ἀντιλαμβανόμενον φωνῆς θείας διὰ  
15 πειῦσιν προσάγει ἤτοι ὁ διορατικὸς προφήτης ἢ ὁ λαλῶν ἐν αὐτῷ  
ἄγγελος. Τίς δ' ἐστὶν ἃ φησὶν αὐτῷ; Τίς εἶ σύ, ὃ ὄρος πρὸ  
προσώπου τυγχάνον τοῦ Ζοροβάβελ τοῦ κατορθῶσαι, καὶ τίς ὁ

68 a. Lc 1, 17 || b. Lc 1, 35

67 28 Ἰωάννου : ἡλίου Pac || 68 9 καὶ 2<sup>o</sup> : ἡ P1 || 10 ᾗ : ἦν Pac || post  
ἡ mg. gl. οὐδὲν P8 || 14 διὰ cancell. Pn || 17 τίς ὁ λίθος ὃν ἐξοίσω :  
ἐξοίσω τὸν λίθον P1

1. Cette notion d'une puissance qui change de nom quand elle  
est possédée par un être humain est à mettre en rapport avec une  
réflexion analogue du *De Spiritu Sancto* 15, PG 39 (1048 A.). Celle-ci  
ressemble beaucoup, d'autre part, à celle du *De Trinitate* III, 31

Ces deux derniers éléments, bien que venant de Dieu,  
portent parfois le nom de celui qui les possède; ainsi  
est-il dit à propos de Jean dans l'Évangile qu'« il  
marcha devant le Seigneur | dans l'esprit et la puissance  
d'Élie »<sup>1</sup>.

298. Examine attentivement si l'annonce faite à Marie  
par le saint ange Gabriel comporte le même sens :  
« L'Esprit-Saint viendra sur toi, et la Puissance du Très-  
Haut te couvrira de son ombre<sup>b</sup>. »

299. C'est dans l'Esprit de Dieu, mentionné dans les  
passages cités et dans d'autres plus nombreux, que,  
devant Zorobabel et la puissance qui lui était attachée,  
eut lieu la prophétie, et non « dans une autre grande  
puissance et force ». Car toute divine et recherchée qu'elle  
puisse être<sup>2</sup>, celle-ci est bien inférieure.

\*  
\* \*

300. ZACH. IV, 7 : *Qui es-tu pour redresser, grande mon-  
tagne devant Zorobabel? Je ferai sortir la pierre de l'hé-  
ritage, dont la grâce est une égalité de grâce.*

301. Le prophète clairvoyant, ou l'ange qui parle en  
lui, poursuit par une question posée comme à un être  
raisonnable et susceptible de comprendre le langage divin.  
Que lui dit-il? — « Qui es-tu, ô montagne qui te trouves  
devant Zorobabel, pour redresser, et quelle est la pierre

(953 A). Cf. notre article : « Le *De Trinitate* est-il l'œuvre de  
Didyme l'Aveugle? » dans *RSR* 1957, p. 528.

2. Après *περισπούδαστος ᾖ*, la glose marginale οὐδὲν porte sur la ligne  
d'en dessous. Le mot *κατορθῶσαι*, en effet, a été mal écrit. Le glossa-  
teur marginal nous avertit donc, avec οὐδὲν, de ne pas tenir compte  
de la correction ρ/τ dans *κατορ-* où le premier τ a remplacé à tort  
un ρ déjà fautif.

[68] λίθος ὃν ἐξοίσω τῆς κληρονομίας ἰσότητα χάριτος χάριτα αὐτῆς; Πρὸς ταῦτα ὁ μὲν τις ἐρεῖ τὰς δύο προσηγορίας ἐκ παραλλήλου  
20 κείσθαι κατὰ τοῦ ἐπιδημήσαντος Σωτῆρος. Πολλοὶ γὰρ γραφαὶ  
καὶ ὄρος καὶ λίθον αὐτὸν ὀνομαζουσιν.

302. Ἐν γὰρ τῷ « Ἔσται ἐμφανὲς τὸ ὄρος Κυρίου ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν »<sup>c</sup>, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐστίν, ἐν ᾧ ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν ἐλάλησεν μετὰ τὸ λαλῆσαι ἐν Μωϋσεὶ καὶ τοῖς  
25 προφήταις<sup>d</sup>. Τοῦ αὐτοῦ δηλωτικὸν ὑπάρχει καὶ τὸ « Ἐπ' ὄρος Σιών ἀνάβηθι ὁ εὐαγγελιζόμενος Σιών<sup>e</sup>. » 303. Καὶ ἕτεροι μυρία μαρτυρία εἰσὶν περὶ τούτου, ἃς ἐπέκειν παραφέρειν τὸ νῦν, ὅπως μὴ πέρα τοῦ δέοντος πολὺς ὁ λόγος γένηται, μάλιστα ὅτι  
30 πολλὰκις ἡρμηνεύται τὰ περὶ τοῦ ὄρος εἶναι τὸν Σωτῆρα ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν τῶν θείων Ψαλμῶν καὶ τῆς τελευταίας δράσεως τοῦ Ἡσαίου.

304. Ἀλλὰ καὶ λίθος εἴρηται ὁ ὀνομαζόμενος ὄρος Σωτῆρ ἐν τῷ « Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη  
69 εἰς κεφαλὴν γωνίας<sup>f</sup>. » | Ταύτης τῆς λέξεως μνημονεύσας ἐν  
(V, 3) ταῖς Πράξεσιν τῶν Ἀποστόλων, ὁ κορυφαῖότατος μαθητῆς τοῦ Σωτῆρος Πέτρος ἐλεγχτικώτατα πρὸς τοὺς ἀρχοῦντας τὴν ἰου-

68 c. Mich. 4, 1 || d. Cf. Hébr. 1, 1.2 || e. Is. 40, 9 || f. Ps. 117, 22

68 26 σιών 1<sup>o</sup> : ὕψηλόν P<sup>1</sup> || 69 2 κορυφαῖότατος (ωτ P σι nos) : κορυφαῖότατος τῶν P<sup>ac</sup> || 3 ἐλεγχτικώτατα : ἐλεγχτικώτατα τὰ P<sup>ac</sup>

1. Avec ἐξοίσω τὸν λίθον, P<sup>1</sup> reprend *ad verbum* la citation de Zacharie. Exigence littérale que Didyme n'a pas. Didyme est fidèle au mouvement de sa phrase : à la première interrogation qui vient de l'Écriture : τίς εἶ σύ, correspond la seconde qui vient de lui : τίς ὁ λίθος, « quelle est la pierre dont Dieu a dit : Je la ferai sortir... ? » On retrouve l'Écriture dans la seconde, mais accommodée.

2. On se reportera à l'*In Zach.* de Jérôme, 1442-1443, qui résume des commentaires autres que celui de Didyme. Mais l'interprétation didymienne de la montagne, représentant le Sauveur, est vivement prise à partie par Jérôme, 1443 C, qui la juge incompatible avec une saine exégèse. Il l'excuse pourtant par une erreur des Septante. ORIGÈNE avait dit que la montagne représentait le diable, *In Jerem.* 28, 25 (Fragm. in Proph. 41), GCS III, 219 :

de l'héritage que je ferai sortir<sup>1</sup>, dont la grâce est une égalité de grâce ? » A quoi l'on dira que les deux appellations se rapportent semblablement au Sauveur venu ici-bas. Car beaucoup de passages de l'Écriture lui donnent le nom et de montagne et de pierre<sup>2</sup>.

**La montagne.** 302. En effet, dans le passage : « La montagne du Seigneur sera visible au dernier jour<sup>c</sup> », il s'agit du Fils de Dieu, qui est Celui par qui à la fin des temps Dieu a parlé après avoir parlé par Moïse et par les prophètes<sup>d</sup>. C'est évidemment de Lui aussi qu'il s'agit dans le passage : « Monte sur la montagne de Sion<sup>e</sup>, messenger de joie pour Sion<sup>e</sup>. » 303. Une foule d'autres témoignages le concernent, mais il faut renoncer à les citer, sans quoi, faute de limites, l'ouvrage n'en finira plus, d'autant plus que l'identification de la montagne et du Sauveur a été expliquée en bien des endroits des Commentaires sur les Psaumes sacrés et sur la Vision finale d'Isaïe<sup>f</sup>.

**La pierre.** 304. Mais le Sauveur, qui reçoit l'appellation de « montagne » reçoit aussi celle de « pierre » dans le passage : « La pierre que les bâtisseurs ont rejetée, elle a été mise au sommet de l'angle<sup>f</sup>. » | Rappelant ce texte dans les Actes des Apôtres, Pierre, qui tient le premier rang parmi les disciples du Sauveur, dit comme suprême reproche aux

« Ἀναγωγῆς δὲ λόγῳ καὶ ὁ διάβολος ὄρος ὀνόμασται, ὡς ἐν τῷ Ζαχαρία. Τίς εἶ σύ, τὸ ὄρος τὸ μέγα. ». Didyme ne le suit donc pas. L'auteur du *De Trinitate* II, 14, 704 C, dit aussi que la montagne est « l'ennemi ». Didyme n'est donc pas d'accord avec lui.

3. Nous gardons ἐπ' ὄρος Σιών pour la raison que la plupart des corrections de P<sup>1</sup> sont suspectes et parce que, dans le cas particulier, le lapsus Σιών pour ὕψηλόν ne nuit pas à la pensée de Didyme.

4. Cf. v. g. *In Ps.* 3, 5, PG 39, 1164 B. — Pour le commentaire sur la Vision finale d'Isaïe, cf. *Intr.*, p. 122.

Zacharie. I.

[69] δαίτην διδασκαλίαν φαρισαίους τε και σαδδουκαίους  
 5 εἶπεν· « Οὗτός ἐστιν ὁ λίθος ὁ ἐξουθενηθεὶς ὑφ' ὑμῶν τῶν οἰκο-  
 δόμων, ὃς ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας<sup>a</sup>. » 305. Καὶ ἐπεὶ μὴ  
 μόνον κεφαλὴ τῆς θείας οἰκοδομῆς, ἀλλὰ καὶ θεμελίος ἐστιν, ὁ  
 Θεὸς περὶ αὐτοῦ ἐπαγγέλλεται φάσκων· « Ἰδοὺ τίθημι λίθον  
 ἀκρογωνιαῖον εἰς τὰ θεμέλια τῆς Σιών, ἐκλεκτόν, ἐντιμον, ἐφ' ὃν  
 10 ὁ πιστεύων ἀκαταίσχυντον ἔχει τὴν ἐλπίδα<sup>b</sup>. » Ταύτας τὰς λέξεις  
 ἐλθέμενος, Πέτρος ὁ Χριστοῦ μαθητῆς, ἐφ' ᾧ ἡ Ἐκκλησία ὠκο-  
 δομεῖται, παραινεῖ καὶ συμβουλεύει οἷς τὴν ἐπιστολὴν ἑαυτοῦ  
 ἐχάραξεν· « Πρὸς ὃν προσερχόμενοι λίθον ζῶντα, ἐποικοδο-  
 15 μείσθε εἰς οἶκον πνευματικῶν ἐν ᾧ πνευματικαὶ θυσίαι προσά-  
 γονται<sup>c</sup>. »

306. Ποίας δὲ κληρονομίας ὑπάρχει ὁ λίθος; Ἐκείνης περὶ  
 ἧς ἐν Ἡσαΐα φέρεται· « Ἔστιν κληρονομία τοῖς θεραπεύουσιν  
 Κύριον<sup>d</sup> », καὶ ἐκείνης περὶ ἧς ψάλλων ὁ ὑμνωδὸς ἔφη· « Ἡ  
 κληρονομία μου κρατίστη μοί ἐστιν· σὺ εἶ ὁ ἀποκαθιστῶν τὴν  
 20 κληρονομίαν μου ἐμοί<sup>e</sup>. »

307. Ὅρα δὲ εἰ ὁ λίθος κληρονομίας ἐστὶν ἐκείνης τῆς  
 συμπληρουμένης ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα θεοσεβῶν, ἧτις ἐκλεκτὴ  
 καὶ ποθεινὴ ὑπάρχει ἀπὸ τοῦ αἰτίου τῶν ὄλων, κατὰ τὸ ἀπαγγε-  
 25 λθὲν ὑπὸ τῶν πνευματοφόρων ἀνδρῶν, ἀποστόλων καὶ εὐαγγε-  
 λιστῶν προφητῶν τε καὶ τοῦ τὰ πάντα μεγάλου ἱεροφάντου  
 Μωϋσέως· « Ἐξελέξατο ἡμῖν τὴν κληρονομίαν ἑαυτοῦ », ὁ Θεὸς  
 δηλονότι, « τὴν καλλονὴν Ἰακώβ ἣν ἠγάπησεν<sup>f</sup>. » 308. Ἰσοδυνα-  
 30 μεῖ τῆ ἀπὸ τοῦ Ψαλμοῦ φωνῆ καὶ τὸ ἐν ᾧ δὴ μεγάλη τοῦ Δευτε-  
 ρονομίου ἔχον ᾧδε· « Ἐγενήθη μερὶς Κυρίου Ἰακώβ, σχοίνισμα  
 30 κληρονομίας αὐτοῦ Ἰσραὴλ<sup>g</sup>. » Μάλιστα δὲ ὁ ὑμνούμενος λίθος  
 κληρονομίας ἐστὶν τῆς σημαυομένης ἐν δευτέρῳ Ψαλμῷ πρὸς  
 αὐτοῦ τοῦ λίθου· | « Κύριος εἶπεν πρὸς με· Ὑἱός μου εἶ σὺ,

70  
(V. 4)

69 a. Act. 4, 11 || b. Is. 28, 16 et I Pierre 2, 6 || c. I Pierre 2,  
 4 || d. Is. 54, 17 || e. Ps. 13, 6. 5 || f. Ps. 46, 5 || g. Deut. 32, 9

69 14 πνευματικαὶ : καὶ P<sup>a</sup> h. l. mg π̄π̄ι (cancellatum) P<sup>a</sup>

Pharisiens, aux Scribes et aux Sadducéens qui se tar-  
 guaient de la doctrine judaïque : « C'est lui, la pierre  
 rejetée par vous, les bâtisseurs, et il est devenu la pierre  
 angulaire. » 305. Et puisqu'il n'est pas seulement au  
 sommet de la construction divine, mais encore au fon-  
 dement, c'est Lui que Dieu annonce quand il dit : « Voici  
 que je place la pierre d'angle dans les fondements de  
 Sion, pierre choisie, précieuse, et celui qui met sa con-  
 fiance en elle ne peut être confondue dans son espérance<sup>b</sup>. »  
 Après avoir cité ces textes, Pierre, le disciple du Christ  
 sur qui l'Église est bâtie, se met à exhorter et à conseiller  
 les destinataires de sa lettre : « Approchez-vous de lui,  
 pierre vivante, entrez dans la structure de l'édifice pour  
 former une demeure spirituelle où sont offerts des sacri-  
 fices spirituels<sup>c</sup>. »

La pierre  
 de l'héritage.

306. Mais de quelle sorte d'héritage  
 est-elle la pierre ? De celui dont il est  
 écrit dans Isaïe : « C'est un héritage  
 pour ceux qui servent le Seigneur<sup>d</sup> », et de celui dont le  
 Psalmiste dit : « Mon héritage est le meilleur pour moi :  
 tu es celui qui me rétablis mon héritage<sup>e</sup>. »

307. Mais vois si ce n'est pas la pierre de cet héritage  
 que forment les âmes parfaitement religieuses et que  
 l'Auteur de toutes choses choisit et aime, selon que le  
 font entendre ces hommes inspirés que sont les Apôtres,  
 les Évangélistes, les Prophètes et le souverain Révé-  
 lateur, Moïse : « En notre faveur, il s'est choisi comme  
 héritage » — il, c'est-à-dire Dieu — « la beauté de Jacob  
 qu'il a aimée<sup>f</sup>. » 308. Et le passage suivant du grand  
 cantique du Deutéronome a la même signification que  
 la parole du Psaume : « Jacob est devenu la part du  
 Seigneur, Israël est devenu la part de son héritage<sup>g</sup>. »  
 Mais surtout, la pierre que l'on célèbre ainsi est celle  
 de l'héritage qui est indiqué dans le Psaume 2 par la  
 Pierre elle-même : | « Le Seigneur m'a dit : Tu es mon

[70] ἐγὼ σήμερον γεγένηκά σε. Αἰτήσαι παρ' ἐμοῦ καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου<sup>a</sup>. »

309. Πρὸς τῇ ἀποδοθείσῃ θεωρίᾳ, τὸ ὄρος καὶ τὸν λίθον ἐκ 5 παραλλήλου κατὰ τοῦ αὐτοῦ φέρεσθαι, λεκτέον καὶ ἐτέρως ὡς ἄλλο μὲν τὸ ὄρος, ἄλλο δὲ ὁ λίθος ἐστίν. Καὶ τὸ μὲν ὄρος τῆς κατορθώσεως ἢ ἀπειρόγαμος Μαρία ἐστίν· ὁ δὲ προσελθὼν ἐξ αὐτῆς λίθος ὃν ἔτεκεν υἱὸν ἄνευ ἀνδρὸς ὑπάρχει. Μυσταγωγεῖ περὶ τούτων ἡ τοῦ σοφωτάτου Δανιὴλ βίβλος<sup>b</sup>. 310. Εἴρηται 10 γὰρ ἐν αὐτῇ ὡς ὁ πατάτων λίθος τὰς διαφόρους βασιλείας καὶ τὴν ἐξ αὐτῶν συμπληρουμένην εἰκόνα ἄνευ χειρῶν τέτμηται καὶ ἀπέσπασται ἀπ' αὐτοῦ ἄνευ τῆς εἰωθυίας καὶ μεμελετημένης πρὸς γένεσιν τῆς ἐκ γονέων ἐνεργείας. Ὅσοι μὲν γὰρ ἐξ ἀμφοτέρων γονέων τὴν γένεσιν ἔχουσιν ἄνθρωποι, ἐκ χειρῶν τῶν 15 γαμηλίων πράξεων ἀποσπῶνται καὶ τέμονται τῶν κουσσῶν, μόνου τοῦ τεχθέντος ἐκ τῆς ἀνδρα μὴ γνούσης παρθένου ἄνευ χειρῶν ἀπεσπασμένου καὶ τμηθέντος ἀπ' αὐτῆς.

311. Πρὸ προσώπου δὲ Ζοροβάβελ ὑπῆρξαι τὸ ἐκ τοῦ ὄρους ἄνευ χειρῶν τμηθῆναι τὸν λίθον, διὰ τὸ καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸν Ἰησοῦν 20 γενεαλογεῖσθαι<sup>c</sup>. Ἐρμηνεύεται γοῦν « ῥύσεως μετακίνησις » διὰ τὸ τὴν εἰωθυίαν ῥύσιν τῶν γονέων μετακινῆσθαι, ὑπὸ μόνης ἄνευ ἀνδρὸς παρθένου ἀποτετελεῖσθαι.

312. Χάριτος δὲ χάριτα ἔχει ὁ ἐξωσθεὶς τῆς κληρονομίας λίθος, κατὰ τὴν νόησιν οὗ εἶπεν ὁ βαπτιστῆς Ἰωάννης « ὅτι ἐκ

70 a. Ps. 2, 7.8 || b. Cf. Dan. 2, 34 || c. Cf. Matth. 1, 13

70 13 τῆς ἐκ γονέων : τὴν ἐγγοναίων Pac || 17 ἀπεσπασμένου : καὶ ἀπεσπασμένου Pac || 21 ὑπὸ : καὶ ὑπὸ P1

1. La séquence des citations, Ps. 15, 5, Ps. 46, 5, Deut. 32, 9, Ps. 2, 7-8, a été reprise par Jérôme, 1443 CD (tenir compte des erreurs de Migne où Deut. 32, 9 = Ps. 104 et Ps. 2 = Ps. 11). Le reste est négligé par Jérôme jusqu'à Jn 1, 16 et Ephés. 2, 8 du n° 312.

Fils ; moi-même aujourd'hui je t'ai engendré. Demande-moi et je te donnerai les nations comme ton héritage<sup>a</sup>. »<sup>1</sup>

### La Vierge et son Fils.

309. Outre la manière de voir que l'on vient d'exposer, selon laquelle la montagne et la pierre se rapportent également au même personnage, il faut dire d'un autre point de vue que la montagne et la pierre représentent deux choses différentes. La montagne du redressement représente la Vierge Marie, et la pierre qui sort d'elle est le Fils qu'elle a enfanté sans mari<sup>2</sup>. Le livre du sage Daniel nous initie à ces mystères<sup>3</sup>. 310. Il y est dit en effet que la pierre, qui vient frapper les différents royaumes et la statue composée de ces royaumes, a été séparée et détachée de la montagne sans le secours de mains, c'est-à-dire sans l'action génératrice ordinaire et habituelle des parents. Car tous les hommes qui tirent leur origine de deux parents ont besoin de mains, c'est-à-dire des œuvres du mariage, pour être détachés et séparés de la mère ; mais, seul, le Fils de la Vierge qui n'a pas connu d'homme, a été détaché et séparé d'elle sans le secours de ces mains.

311. C'est devant Zorobabel que la pierre s'est détachée de la montagne sans le secours de mains parce que la généalogie de Jésus passe par lui aussi<sup>c</sup>. Son nom s'interprète bien « changement de cours », parce que le cours habituel des parents a été changé et a été accompli par une vierge seule sans homme.

312. La pierre ôtée de l'héritage possède grâce de grâce. C'est en pensant à elle que Jean-Baptiste a dit : « Nous

2. L'image de la pierre qui se détache de la montagne se retrouve chez les Pères pour désigner l'enfantement virginal de Marie. Signalons seulement, pour le verser au dossier de la question de l'auteur du *De Trinitate*, le texte *De Trin.* III, 3, PG 39, 820 AB : « λίθον ἐξ ὄρους τμηθέντα ἄνευ χειρῶν (ὅς ἐστιν ὁ ἐκ Μαρίας γεννηθεὶς ἄνευ ρύσεως καὶ ἐργασίας ἀνδρός). »

[70] 25 τοῦ πληρώματος ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν<sup>d</sup> ». « Ὀλη γὰρ ἡ ἐπι-  
δημία τοῦ Σωτήρος καὶ ἡ ἐπ' αὐτῆ σωτηρία χάριτι ὑπῆρξαι,  
ὡς ὁ θεολόγος οἷς προφωνεῖ τὴν ἐπιστολὴν ἑαυτοῦ λέγει  
« Χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ἡμῶν, Θεοῦ τὸ  
δῶρον<sup>e</sup>. »

\*  
\*\*

30 313. ZACH. IV, 8-9 : \* Καὶ ἐγένετο λόγος Κυρίου πρὸς με  
λέγων. \* Αἱ χεῖρες Ζοροβάβελ ἐθεμελίωσαν τὸν οἶκον τοῦτον,  
καὶ αἱ χεῖρες αὐτοῦ ἐπιτελέσουσιν αὐτόν, καὶ ἐπιγνώσῃ διότι  
Κύριος παντοκράτωρ ἐξαπέσταλκέν με πρὸς σέ. |

71 314. Οὐ περὶ αἰσθητῆς οἰκοδομῆς ὄρατοῦ οἴκου λέγεται ἡ  
(V, 5) προφητεία. Εἴρηται γὰρ ἤδη ὅτι ὁ προφήτης οὗτος ἔτι ἐν τῇ  
Βαβυλῶνι τυγχάνων, ἐνεστηκότος ἤδη τοῦ ἐβδομηκοστοῦ ἔτους  
τῆς αἰχμαλωσίας, ἐμυσταγωγῆθη τὰς ἐκκειμένας ἀποκαλύψεις.  
5 Ἄλλ' οὐκ ἐν τῇ Βαβυλῶνι, ἀλλ' ἐν τῇ Ἱερουσαλήμ. καὶ μετὰ  
τὴν αἰχμαλωσίαν ὠκοδόμητο ὁ αἰσθητὸς οἶκος. Διὸ οὐ περὶ  
αὐτοῦ ἡ προκειμένη φωνὴ τυγχάνει· ὡς γὰρ περὶ παρόντος καὶ  
ἐνεστηκότος ἤδη τοῦ ναοῦ, δεικτικῶς λέγεται περὶ αὐτοῦ· « Ὁ  
οἶκος οὗτος ». Οὐχ ὑπόκειται δὲ ὄψει τοῦ ὄντος ἐν Βαβυλῶνι  
10 ὁ ἐγερωθὲς οἶκος ἐν τῇ Ἱερουσαλήμ μετὰ τὴν ἀνάθετον τῆς αἰ-  
χμαλωσίας.

315. Ἄλλ' εἰ καὶ μὴ περὶ τοῦ αἰσθητοῦ οἰκοδομήματος λέγε-  
ται ταῦτα, ἀλλὰ γε δηλοῦται ὑπ' αὐτῶν ὁ πρωτότυπος τοῦ  
ὄρατο[ῦ], νοητὸς τις ὑπάρχων καὶ ὡσανεὶ ἰδέα τοῦ πρὸς τὴν  
15 ὁμ[οι]ότητα αὐτοῦ κατεσκευασμένου. Εἴρηται καὶ πρότερον ὅτι

70 d. Jn. 1, 16 || e. Éphés. 2, 8

70 25 πληρώματος : πληρώματος αὐτοῦ P<sup>1</sup> || ἐλάβομεν : ἐλάβομεν καὶ  
χάριν ἀντὶ χάριτος P<sup>1</sup> || 32 ἐπιτελέσουσιν nos : ἐπιτελέσωσιν P || 71 5  
οὐκ : οὔτε P<sup>1</sup> || 15 αὐτοῦ κατεσκευασμένου : αὐτὸ κατασκευασμενον Pac

1. Didyme a rappelé ici l'essentiel d'une citation que tous avaient  
en mémoire. Chacun pouvait la compléter en pensée et rapprocher

avons tous reçu de sa plénitude<sup>d</sup> 1. » En effet, la venue  
du Sauveur ici-bas et le salut qui en est résulté ont entières-  
ment eu lieu par grâce, comme le dit le théologien à  
ceux à qui il adresse sa lettre : « Vous avez été sauvés  
par grâce, et cela ne vient pas de vous : c'est le don de  
Dieu<sup>e</sup>. »

\*  
\*\*

313. ZACH. IV, 8-9 : *Et la parole du Seigneur me fut  
adressée : \* Les mains de Zorobabel ont fondé cette maison  
et ses mains l'achèveront, et tu sauras pour quelle raison  
le Seigneur tout-puissant m'a envoyé vers toi. |*

314. Ce n'est pas de la construction matérielle d'une  
71 maison visible que parle la prophétie. Il a déjà été dit<sup>2</sup>  
en effet que ce prophète se trouvait encore à Babylone  
au cours de la soixante-dixième année de la captivité  
quand il reçut les révélations qui nous occupent. Et ce  
n'est pas à Babylone, mais à Jérusalem et après la cap-  
tivité, que fut construite la maison matérielle. Aussi  
n'est-ce pas à celle-ci que fait allusion le passage que  
nous expliquons : il en parle, en effet, comme d'un temple  
actuel et déjà en place et emploie le démonstratif : « Cette  
maison-là. » Or, le prophète n'a pas sous les yeux, puis-  
qu'il est à Babylone, la maison construite à Jérusalem  
après le retour de la captivité.

L'archétype  
de la maison. 315. Mais si ce passage ne porte pas  
sur la construction matérielle, du moins  
envisage-t-il le prototype de la maison  
visible, prototype spirituel et forme idéale en quelque  
sorte du temple construit à sa ressemblance. Il a été dit

du texte de Zacharie le *χάριν ἀντὶ χάριτος* de Jn I, 16, sans qu'il  
fût nécessaire de l'ajouter au texte, comme a fait P<sup>1</sup>.

2. Cf. I 293.

[71] ὡς]περ ἡ σκηνὴ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ σκευὴ κατὰ τύπον ἀοράτ[ου  
σκην]ῆς φανείσης ἐν τῷ ὄρει, τοῦτ' ἐστὶν τοῦ ὕψους τῆς ἀρχε-  
τύπου[ου], κατασκευάσθη, οὕτω ὁ σωματικὸς οἶκος ὁ ἐξ αἰσθητῶ[ν]  
λίθων ἐγερεῖς μίμημα καὶ εἰκὼν τυγχάνει τοῦ [δειγθέν]τος  
20 Ζαχαρία τῷ προφήτῃ ὀπτασίας τρόπῳ, ἀλλ' οὐ προσβολῇ  
αἰσθήσεως. 316. Τοῦτου τοῦ ἀρχετύπου τὸ σύμβολον αἱ χεῖρες  
Ζοροβάβελ ἐθεμελίωσαν καὶ αἱ δραστήριοι δυνάμεις αὐτοῦ ἐπιτε-  
έσσαν. Ὁ γεγονένου, γνώσει, ὡς πρὸς ὃν ἡ ἐπαγγελία, ὅτι  
« Κύριος παντοκράτωρ ἀπέστειλὲν με πρὸς σέ<sup>2</sup> », ὅπως φωτι-  
25 σθῆς καὶ ἐπιστημονικῶς θεωρήσης τὰ θεοπισθέντα διὰ θεοπτίας.  
317. Εἶποι δ' ἂν καὶ ὁ προκείμενος προφήτης τὰ αὐτὰ οἷς  
ἔγραψεν ὁ ἐν Χριστῷ λαλῶν Παῦλος οὕτως ἔχοντα· « Ἐλευσό-  
μαι εἰς ἀποκαλύψεις καὶ ὀπτασίας Κυρίου<sup>a</sup>. » Συμφώνως τῷ ἐν  
ἀποκαλύψειν ὁμιλεῖν τὸν Θεὸν τοῖς διωρατικοῖς οὖσιν κατὰ τὸν  
ἔσω ἄνθρωπον, ὁ ὕμνη[σ]τὸς ἐν Ψαλμοῖς· « Τότε ἐλάλησας ἐν  
ὄρασει τοῖς υἱοῖς σου<sup>a</sup> », οὐκ ἐν ὧσι οὐδὲ φωνῇ τοῖς τὸ πνεῦμα  
τῆς υἰοθεσίας<sup>b</sup> ἔχουσιν λαλοῦντος τοῦ Θεοῦ Λόγου. 318. Ὡν  
γὰρ φῶς ἀληθινόν, φωτίζει τὴν διάνοιαν ὧν θέλει δέξασθαι αὐτοῦ  
5 τὰς θείας ὁμιλίας· ἐν ὄρασει μᾶλλον ἢ ἐν ὧσι λαλεῖ. Αὐτίκα  
γούν καὶ τῷ Ἡσαΐα οὕτω λαλοῦντος Θεοῦ, τῷ· « Ὅρασις ἦν  
εἶδεν Ἡσαΐας<sup>c</sup> », οὐχ ὄρατά, ἀλλὰ λόγοι ἐπιφέρονται. Πῶς γὰρ  
ὄρατὸν τό· « Ἄκουε, οὐρανέ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ, ὅτι Κύριος  
ἐλάλησεν· Υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα, αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν<sup>d</sup>. »  
10 319. Ἰσοδυναμοῦντος καὶ περὶ τοῦ πέμπτου τῶν Δώδεκα Προ-  
φητῶν. Μετὰ γὰρ τὸ φάνη· « Ὅρασις Ἀβδίου », οὐδὲν θέαμα

71 a. II Cor. 12, 1 || 72 a. Ps. 88, 20 || b. Cf. Rom. 8, 15 || c.  
Is. 4, 1 || d. Is. 1, 2

71 26-27 εἶποι. — ἔχοντα uncis incl. sed ejus loco παραπλησίως τῷ  
προκειμένῳ προφήτῃ καὶ ὁ ἐν χριστῷ λαλῶν παῦλος γράφει mg. infer. P<sup>1</sup>  
72 4 ὧν : ὡς ut vid. P<sup>ac</sup> || 5 λαλεῖ : λαλῶν P<sup>1</sup>

1. Cf. I 223, 287. — L'archétype céleste de la maison terrestre :  
cf. MÉTHODE D'OLYMPPE, Banquet V, 7.

2. Voir apparat : c'est ici qu'on surprend le mieux P<sup>1</sup> dans son  
rôle de mise en élégance de Didyme. Cf. Inr., p. 173.

plus haut<sup>1</sup> que comme le Tabernacle et son mobilier  
ont été établis selon un type de tabernacle invisible  
montré sur la montagne, c'est-à-dire selon l'archétype  
d'en haut, de même la maison terrestre construite avec  
des pierres matérielles imite et reproduit celle [qui a été  
montrée] au prophète Zacharie non pas à la manière  
d'une perception sensible, mais sous forme de vision.  
316. La représentation de cet archétype, les mains de  
Zorobabel l'ont fondée et ses puissances actives l'achè-  
veront. Cela fait, tu sauras, comme destinataire de la  
prophétie, que « le Seigneur tout-puissant m'a envoyé  
vers toi<sup>2</sup> » pour t'illuminer et te donner la pleine con-  
naissance des oracles rendus en vision divine.

#### Sur le mode de vision.

317. Notre prophète pourrait user  
des mêmes termes que Paul<sup>2</sup>, qui parle  
dans le Christ : « J'en viendrai à des  
révélation et à des visions du Seigneur<sup>a</sup>. » Convenant  
également que Dieu, dans les révélations, se communique  
à ceux qui ont le regard pénétrant selon l'homme inté-  
rieur, le Psalmiste dit : | « Alors, tu parles en vision à  
tes fils<sup>a</sup> », car ce n'est pas aux oreilles ni avec des sons  
que le Verbe de Dieu parle à ceux qui ont l'Esprit  
d'adoption<sup>b</sup>. 318. Étant la lumière véritable, il éclaire  
l'intelligence de ceux auxquels il veut communiquer ses  
leçons divines et il parle en vision<sup>3</sup> plutôt qu'aux oreilles.  
Ainsi, par exemple, quand Dieu parle à Isaïe, les mots :  
« Vision qu'a vue Isaïe<sup>c</sup> », ne sont pas suivis de choses  
visibles, mais de paroles. Qu'y a-t-il de visible en effet  
dans le passage : « Écoute, ciel, prête l'oreille, terre,  
parce que le Seigneur a parlé : J'ai engendré des fils  
et je les ai élevés ; mais eux m'ont rejeté<sup>d</sup> » ? 319.  
Même emploi dans le cinquième des Douze Prophètes :  
en effet, après l'expression : « Vision d'Abdias », il n'y a

3. Parler en vision : la parole qui se voit, cf. I 17.

[72] αἰσθητόν, ἀλλὰ λόγοι ἐπιφέρονται, [ο]ύτως ἔχοντες· « Τάδε λέγει Κύριος τῇ Ἰδουμαίᾳ· Ἀκοήν ἤκου[σα] παρὰ Κυρίου, καὶ περιοχὴν εἰς τὰ ἔθνη ἀπέστειλα· ἠτιμωμένους σὺ εἶ [σφ]ῆδρα<sup>ο</sup> », 15 καὶ τὰ ἐξῆς.

\*  
\* \*

320. ZACH. IV, 10 : [Διότι τίς] ἐξουδένωσεν εἰς ἡμέρας μικράς; Καὶ χαρήσονται, καὶ [ἔψο]νται τὸν λίθον τὸν κασσιτέρινον ἐν χειρὶ Ζοροβάβελ· ἑπτὰ οὗτοι ὀφθαλμοὶ εἰσιν οἱ ἐπιδύποντες ἐπὶ πᾶσαν γῆν.

20 321. Δ[ιότι τίς] ἔστιν ὁ ἐξουθενῶν τὰς ἡμέρας τὰς μικράς; Αὗται δέ εἰσιν μεθ' ἃς ἡ ἀποκατάστασις γίνεται, τῶν εἰς τὴν Βαβυλῶνα γεναμένων αἰχμαλωσίας νόμιμῳ κάθοδον λαμβανόντων εἰς τὴν ἰδίαν πατρίδα.

Ἡμέραι δὲ μικραὶ τυγχάνουσι αἱ ὅλγαι τῷ ἀριθμῷ, μάλιστα 25 καὶ αἱ συντεταγμέναι, οὐκ ἐπὶ πολὺ τοῦ ἡλίου μένοντος ἐν τῷ ὑπὲρ γῆν ἡμισφαίριῳ· τὸ πρότερον μᾶλλον ἐκλημπτέον, διὰ τὸ τὰς ἀποκαλύψεις δεδειχθαι τῷ προφήτῃ ἐν τῷ ἔβδομηκοστῷ ἔτει τῆς αἰχμαλωσίας, ὡς αὐτὸν τὸν προφήτην πρὸς Θεὸν εἰπεῖν· « Ἔως τίνος οὐ μὴ ἐλεήσεις τὴν Ἱερουσαλήμ καὶ τὰς πόλεις 30 Ἰούδα, ἃς ὑπερεῖδες τοῦτο ἔβδομηκοστὸν ἔτος<sup>1</sup>; »

73 322. Συνάδει τῇ θειορῆτι ταύτῃ καὶ τὸ ἐν Εὐαγγελίῳ λεχθὲν | (V, 7) ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος· « Εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκείναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ<sup>α</sup>. » Τὸ κολοβωθῆναι τὰς ἡμέρας τῆς

72 e. Abd. 1, 1. 2 || f. Zach. 1, 12 || 73 a. Matth. 24, 22

72 19 γῆν : τὴν γῆν P<sup>1</sup> || 24 αἱ : καὶ αἱ P<sup>1</sup> || 27 προφήτη : προφήτῳ Pac || 30 Ἰούδα : Ἰουδαίας Pac || 73 2 κολοβωθῆναι : κολοβωθῆναι δὲ P<sup>1</sup>

1. Ἐξουθενῶν explique ἐξουδένωσεν : substitution d'un mot commun à un mot plus rare.

2. L'hémisphère au-dessus de la terre : reflet des conceptions des

pas de spectacle visible, mais le prophète continue par les paroles que voici : « Ainsi parle le Seigneur » à Édom : « J'ai entendu un message du Seigneur et j'ai envoyé un avertissement aux nations : Tu es l'objet du plus grand mépris<sup>ο</sup> », et la suite.

\*  
\* \*

320. ZACH. IV, 10 : [Car qui] a méprisé les jours petits? Et ils se réjouiront, et ils verront la pierre d'étain dans la main de Zorobabel. Ces sept yeux sont les yeux du Seigneur qui observent toute la terre.

L'abrègement des jours. 321. [Car qui] est celui qui méprise<sup>1</sup> les jours petits? Ces jours petits sont ceux d'avant la restauration, quand les captifs de Babylone prirent le chemin du retour vers leur patrie.

Mais les jours petits s'entendent de jours en petit nombre, et surtout de jours raccourcis, où le soleil ne demeure pas longtemps dans l'hémisphère<sup>2</sup> au-dessus de la terre. Il vaut mieux adopter le premier sens, car c'est dans la soixante-dixième année de la captivité que le prophète a reçu ses révélations, comme il le dit lui-même à Dieu : « Jusqu'à quand te détourneras-tu de Jérusalem et des villes de Juda que tu as dédaignées en cette soixante-dixième année<sup>1</sup>? »

322. Cette manière de voir est corroborée par ce que dit le Sauveur | dans l'Évangile : « Si ces jours n'avaient pas été abrégés, toute chair eût péri<sup>α</sup>. » L'abrègement

anciens où la terre apparaît comme une galette surmontée de la coupole du ciel. Il y avait un hémisphère d'en haut et un autre d'en bas. Cf. ARISTOTE, Περὶ οὐρανοῦ, II, 2.

[73] Θλίψεως δηλοῖ ὡς οὐ παραμενεῖ τὰ θλιβερά ἐπὶ χρόνον πλείονα, ταχέως καταπαύοντα, ἵνα διαρκέσῃ ἡ ἰσχὺς τῶν κακουμένων  
 5 πρὸς τὸ γενναίως ἀγωνίσασθαι ἐπὶ τῷ βραβεῖον καὶ στεφάνων τυχεῖν<sup>b</sup>.

323. Οὐ γὰρ πειστέον Τατιανῷ τῷ αἰρετικῷ ἐσφαλμένως λέγοντι ἐλάττους γεγονέναι τὰς προτέρας ἡμέρας παρὰ τὰς  
 10 νῦν, βραχὺ συσταλεισῶν τῶν ὥρων τοῦ νυχθημέρου, διὰ τὸ ἀπαγγέλλεσθαι ὑπὸ τοῦ ὑμνωδοῦ πρὸς τὸν Θεόν· « Τῆ διατάρξει σου διαμένει ἡ ἡμέρ[α]<sup>c</sup>. »

324. Ἄλλ' ἐπεὶ ἀδύνατον καθ' ἱστορίαν οὕτω τὰς ἡμέρας κολοβοῦσθαι, ἀνακτέον τὸ εὐαγγελικὸν περὶ τῆς κολοβ[ώ]σεως τῶν ἡμερῶν καὶ (τὸ περὶ) τῶν μικρῶν ἡμερῶν κείμε[ν]ο[ν] ἐν τῇ  
 15 προφητικῇ λέξει.

325. Τῶν νοητῶν ἡμερῶν πρὸς τοῦ [ἡλίου] τῆς δικαιοσύνης ἐχουσῶν μέγεθος καὶ πλῆθος, καὶ το[...].ον ἐκ τῆς διαφορᾶς τῶν φωτιζομένων καὶ οὐ τοῦ τ[...].τος αὐτὰς θεοῦ φωτός. Ὅταν γὰρ περὶ τοῦ δικαίου τ[οῦ] « κατοικοῦντος ἐν βοήθειᾳ  
 20 τοῦ ὑψίστου<sup>d</sup> » ὁ Κύριος λέγῃ· « Μακρότητι ἡμερῶν ἐμπλήσω αὐτόν<sup>e</sup> », οὐ πολυχρονιότητα ἐπαγγέλλεσθαι τῷ δικαίῳ φαιμέν ποθοῦντι « ἀναλῦσαι ἵνα σὺν Χριστῷ γένηται<sup>f</sup> », ὡς λέγειν αὐτόν· « Οἶμοι ὅτι ἡ παροιμία μου ἐμακρύνθη<sup>g</sup>. »

326. Ἀμέλει γοῦν καὶ ἡ ἱστορία μάχεται τῇ τοιαύτῃ νοήσει, οὐ πολυημέρων γινομένων ἐκ παντὸς τρόπου τῶν τιμώντων  
 25 γονέας, εἰρημένου πρὸς ἕκαστον· « Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ

73 b. Cf. I Cor. 9, 24 || c. Ps. 118, 91 || d. Ps. 90, 1 || e. Ps. 90, 16 || f. Phil. 1, 23 || g. Ps. 119, 5

73 8 τὰς προτέρας ἡμέρας nos : τῶν προτέρων ἡμερῶν P ] τὰς ἡ[μ]έρας mg. P<sup>1</sup> || 9 βραχὺ : ἡ βραχὺ P ἢ εἰς βραχὺ (dub. ἢ expunct.) P<sup>1</sup> || 14 τὸ περὶ add. nos || 18 τ[...].τος P<sup>n</sup> : ] τας Pac

1. Tatien, l'auteur du *Discours aux Grecs* et du *Diatessaron*, fin du II<sup>e</sup> siècle. On voit la suspicion dans laquelle le tenaient Didyme et, sans doute, Alexandrie.

2. La correction τὰς ἡμέρας, en marge, de P<sup>1</sup> ne nous a pas paru satisfaisante, car P<sup>1</sup> ne supprime pas τῶν προτέρων ἡμερῶν. Il faut, nous semble-t-il, écrire τὰς προτέρας ἡμέρας ou ajouter, comme déterminant du génitif, τὰς ὥρας.

des jours de tribulation indique que les épreuves ne dureront pas davantage, qu'elles cesseront promptement, afin que les affligés aient la force suffisante pour soutenir le bon combat en vue d'obtenir récompenses et couronnes<sup>h</sup>.

323. En effet, il ne faut pas en croire Tatien<sup>1</sup> l'hérétique, qui dit à tort que les jours d'autrefois<sup>2</sup> étaient moins longs que ceux d'aujourd'hui, parce que les heures du jour et de la nuit étaient raccourcies, en s'appuyant sur ce texte du Psalmiste s'adressant à Dieu : « A ton commandement, le jour se prolonge<sup>3</sup>. »

#### Les jours spirituels.

324. Mais puisqu'il est impossible, au sens littéral, que les jours soient ainsi abrégés, il faut comprendre au sens spirituel le texte de l'Évangile sur l'abrègement des jours et celui du prophète sur les petits jours.

325. Les jours spirituels tenant du [Soleil] de Justice grandeur et nombre, [il faut aussi. . . .] de la différence de ceux qui reçoivent la lumière et non de la lumière divine qui leur est [dispensée]<sup>4</sup>. Car quand le Seigneur, parlant du juste qui « habite sous la protection du Très-Haut<sup>d</sup> » dit : « Je le remplirai de longs jours<sup>e</sup> », nous ne disons pas que le juste a reçu une promesse de longue vie, alors qu'il désire « mourir pour être avec le Christ<sup>f</sup> » au point de dire : « Hélas ! car mon séjour a été prolongé<sup>g</sup>. »

326. Assurément aussi, l'histoire<sup>4</sup> s'oppose à un pareil sens, car tous ceux qui honorent leurs parents n'arrivent pas à un âge avancé, bien qu'il ait été dit à chacun : « Honore ton père et ta mère pour que tu t'en

3. Τῶν νοητῶν κτλ. : texte altéré, semble-t-il, et, de surcroît, lacuneux. Après λέξει (ligne 15), point en haut et *paragraphos*. Après πλῆθος et après le mot lacuneux το[...].ον, point en bas. Après φωτός, point en haut.

4. L'histoire : on dirait aussi bien « l'interprétation littérale » ; cf. *Intr.*, p. 51.

[73] τὴν μητέρα, ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἔσῃ πολυχρόνιος ἐπὶ τῆς  
 γῆς ἧς Κύριος ὁ Θεός σου δίδωσίν σοι<sup>h</sup>. » Ἔστιν γὰρ εὐρεῖν  
 74 τηροῦντας τὴν ἐντολὴν ταύτην | ὡκυμόρους ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἔξω  
 (V, 8) τῆς ἐπικλήρου ζωῆς γινόμενους.

327. Ἐπεὶ οὖν ἐλέγχεται τὸ ρητὸν οὐκ ἔχον ὡς οἱ πολλοὶ  
 νομίζουσιν, τὸ ἐν Ψαλμοῖς λεγόμενον περὶ μακρότητος ἡμερῶν  
 5 καὶ εἴ που ἀλλαγῶ τῆς θεοπνεύστου γραφῆς οἷόν ἐστιν τό·  
 « Ζωὴν ἠτήσατο καὶ ἔδωκεν αὐτῷ μακρότητα ἡμερῶν εἰς τὸν  
 αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος<sup>a</sup> », καὶ τὸ ἐν Παροιμίαις·  
 « Δίκαιοι ποιήσουσιν ἐν πλούτῳ ἔτη πολλά<sup>b</sup>. » 328. Ὅτι δὲ ὁ  
 παρεκτείνων φωτισμὸς καὶ μακρότης ἡμερῶν ἐστιν ὁ ἱεροφάντης  
 10 τῶν θείων νόμων Μωϋσῆς πρὸς τὸν φιλόθεόν φησιν· « Αὕτη ἡ  
 ζωὴ σου καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμε[ρ]ῶν σου· ἀγαπᾶν Κύριον  
 τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅ[λ]λης καρδίας σου<sup>c</sup>. »  
 Ἐπεὶ γὰρ φωτεινὴ ἐστὶν ἡ σύντονος πρὸς Θεὸν ἀγάπη, μακρὰς  
 καὶ μεγάλας ἡμέρας παρασκευάζει, ὥσ[τε] μετέχοντα αὐτῆς  
 15 πολυήμερον καὶ μακροήμερον [τυγ]χάνειν. 329. Ταύταις ταῖς  
 ἡμέραις συγκρινόμεναι αἱ εἰσα[γ]ωγικαὶ ἐκλάμψεις τυγχάνουσιν  
 ἡμέραι μικραί· ὅς ὁ [οὐ]κ ἐξουθενῶν ῥᾶστα πειραθῆσεται τῶν  
 μετὰ τὰς εἰσαγωγὰς λαμπρῶν προκοπῶν. Ἐν αἷς ὁ γενάμενος  
 χαρήσεται « χαρᾶ ἀνεκκλήτῳ καὶ δεδοξασμένῳ<sup>d</sup> », ὑπαρχούσῃ  
 20 « καρπῷ τοῦ ἁγίου Πνεύματος<sup>e</sup> ».

330. Τί δὲ ἀκολουθεῖ τῷ οὕτῳ χαρέντι ἢ τὸ ἔφθεσθαι τὸν κασ-  
 σιτέρινον λίθον ἐν χειρὶ, τοῦτ' ἐστὶν ἐν πράξει, τοῦ Ζοροβάβελ,  
 τῷ ἐξ αὐτοῦ γενεαλογεῖσθαι τὸν ἐξ Ἀβραάμ καὶ Δαυὶδ καὶ τέλος  
 ἐκ τῆς Μαρίας Ἰησοῦν, τὸν διὰ τὸ δι' ὅλων φωτεινὸν εἶναι καὶ  
 25 διορατικοὺς ἀπεργαζόμενον τοὺς πλησιάζοντας αὐτῷ.

73 h. Ex. 20, 12 || 74 a. Ps. 20, 5 || b. Prov. 13, 23 || c. Deut. 30,  
 20.6 || d. I Pierre 1, 8 || e. Gal. 5, 22

74 23 ἔξ· καὶ ἔξ P1

1. Les lumières de l'initiation : ne pas voir là d'abord une image baptismale. Il s'agit des débuts dans la vie de la foi (sans exclure qu'ils englobent le baptême).

2. Cette pierre d'étain joue un grand rôle pour l'exégèse du même passage dans le *De Trin.* II, 14, PG 39,705 A : l'étain consolide,

trouves bien et que tu vives longuement sur la terre que le Seigneur ton Dieu te donne<sup>a</sup>. » Il est en effet possible de trouver des observateurs fidèles de ce commandement | qui meurent prématurément, n'ayant eu qu'une courte vie mortelle.

327. Ainsi donc, puisqu'il est prouvé que le sens littéral n'est pas celui que pensent bien des gens, l'affirmation des Psaumes ou de tout autre texte tiré de l'Écriture inspirée sur la longueur des jours est à prendre de même; ainsi : « Il demandait la vie et tu lui as donné de longs jours à jamais et à perpétuité<sup>b</sup> », et encore, dans les Proverbes : « Les justes vivront beaucoup d'années dans la richesse<sup>c</sup>. » 328. Mais c'est l'illumination qui se prolonge qui fait aussi la longueur des jours, comme Moïse, le Révélateur des lois divines, le dit à celui qui aime Dieu : « Voici ta vie et la longueur de tes jours : aimer le Seigneur ton Dieu de toute ton âme et de tout ton cœur<sup>d</sup>. » En effet, puisque l'amour intense de Dieu est lumineux, il procure des jours longs et grands, et l'on peut dire que celui qui participe à cet amour a des jours prolongés et nombreux. 329. Comparées à ces jours, les lumières de l'initiation<sup>1</sup> sont de petits jours, et celui qui ne les méprise pas en arrivera très facilement, après l'initiation, aux vives lumières des progrès. Parvenu là, il se réjouira d'« une joie inexprimable et pleine de gloire<sup>d</sup> », qui est « le fruit du Saint-Esprit<sup>e</sup> ».

330. Et que s'ensuit-il pour celui qui se réjouit de la sorte ? Il verra la pierre d'étain<sup>2</sup> dans la main, c'est-à-dire dans l'action, de Zorobabel, parce que Jésus, fils d'Abraham, de David et finalement de Marie, le compte aussi dans sa généalogie, Jésus qui, parce qu'il est indéfectiblement lumineux, rend aussi clairvoyants ceux qui sont proches de lui.

répare, purifie... Didyme semble ignorer ici toutes ces qualités, qui auraient pu fournir une belle matière à son allégorie.

[74]

75  
(V, 9)

331. Εἶναι ἐπτὰ ὀφθαλμοὺς εἶπεν, ἐφορῶντας καὶ ἐπιβλέποντας πᾶσαν τὴν γῆν, τότε μάλιστα ὅτε ἔμαθον ποιεῖν δικαιοσύνην οἱ οἰκοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς<sup>f</sup>, πορευόμενοι ἄμωμοι καὶ ἐργαζόμενοι δικαιοσύνην. "Ὅτι δ' οὗτοι ἐπιβλέπονται ὑπὸ Κυρίου, ἀπὸ τοῦ ψαλμῶδου μαθεῖν ἔστιν λέγοντος· « Ὁφθαλμοὶ Κυρίου ἐπὶ δικαίους, καὶ ὅσα αὐτοῦ εἰς δέησιν αὐτῶν<sup>a</sup>. » 332. Ἐπτὰ θεοῦ ὀφθαλμοὺς ἔχει ὁ ὅλος ἐξ ὅλων διορατικῶς ὑπάρχων· ταύτη γοῦν 5 καὶ τὰ πανάγια Χερουβεὶν οἷς ἐποχεῖται Θεός, κατὰ τὴν ὄρασιν τοῦ Ἰεζεκιήλ, δι' ὅλων εἰσὶν ἑμπατώμενα, πλήρη εἶναι εἰρημένα ὀφθαλμῶν<sup>b</sup>, ὡς καὶ τὰ νῶτα καὶ τὰ πρόσω αὐτῶν ἔχειν ὀφθαλμοὺς ἐποπτικῶς τῶν ὑπερφῶν καὶ μεγάλων θαυμάτων. Πληθυσμὸς δὲ γνώσεως ἐρμηνεύεται τὰ Χερουβεὶν· ἐξ οὗ παρίσταται ὅτι 10 ὁρῶσιν ἃ ἐπίστανται καὶ οἷς ἐπιβάλλουσι βλέπουσι.

333. "Ὅρα εἰ τό· « Τίς ἐξουδένωσεν εἰς ἡμέρας μικράς; » οὗ τὸν σπάνιον θεατὴν δηλοῖ, ἀλλὰ τινὰ τὸν πα[ρά] τισιν καλούμενον ἰδίως ποιόν, παρ' ἄλλοις δ' ἄτομον, πα[ρα]πλησίως τῷ ἀποστολικῷ ῥητῷ ἔχοντι οὕτως· « Πᾶς οἶκος[ε] κατασκευάζεται ὑπὸ 15 τινος<sup>c</sup>. »

74 f. Cf. Is. 26, 9 || 75 a. Ps. 33, 16 || b. Cf. Éz. 10, 12 || c. Hébr. 3, 4

74 26 εἶναι exp. Pn || 75 5 οἷς : τὰ οἷς Pac || 9 παρίσταται : παρίστανται Pac || 15 post τινος gl. ὅλος οὐδέν Pz

1. Cf. JÉRÔME, 1444 C: « Quis hic pro raro accipitur, juxta illud : quis, putas, est dispensator fidelis et prudens ? (Luc 12,42) ». — Ἰδίως ποιόν, terme stoïcien qui désigne l'individu en tant que tel. Ordinairement au neutre, ici au masculin. PHILON aussi, *De aeterni mundi* 14, l'a employé au masculin (δύο ἰδίως ποιούς; lecture d'ARNIM, SVF II, p. 131, n° 397, contre Cumont suivi par L. COHN, VI, p. 87 et 88. Les codd. portent εἰδοποιούς et εἰδοποιοί. Le papyrus de l'*In Zach.* invite donc à rétablir le masculin à la place du neutre). "Ἄτομος, terme épicurien qui désigne la même notion. Il faut comprendre de la façon suivante : dans la proposition τις ἐξουδένωσεν, le pronom τις n'est pas interrogatif, mais indéfini. Interrogatif, il insinuerait, par la réponse, qu'il n'y a presque personne, sinon personne, pour mépriser les petits jours ; indéfini, il signifie qu'il y a quelqu'un. Quelqu'un, c'est-à-dire un individu, connu ou inconnu, « quidam » ou « aliquis » en latin, ἰδίως ποιόν en langage stoïcien, ἄτομος en langage épicurien. Au reste, S. Paul emploie τις de cette façon dans

Les sept yeux.

331. L'Écriture dit qu'il y a sept yeux qui regardent et surveillent toute la terre. Cela a lieu surtout quand les habitants de la terre ont appris à pratiquer la justice<sup>f</sup>, en marchant sans reproche et en accomplissant tout ce qui est juste. Qu'ils soient regardés par le Seigneur, le Psalmiste peut nous l'apprendre quand il dit : « Les yeux du Seigneur sont sur les justes et ses oreilles sur leur prière<sup>a</sup>. » 332. Il a sept yeux divins, celui qui est toute clairvoyance. C'est ainsi que les Chérubins très saints sur qui Dieu est transporté, selon la vision d'Ézéchiël, sont couverts d'yeux de partout<sup>b</sup>. Ils sont dits couverts d'yeux au point que leur dos aussi et leur poitrine ont des yeux mystérieux qui contemplent les grands spectacles surnaturels. Or c'est la plénitude de connaissance que signifie le mot de Chérubins : d'où il ressort qu'ils voient ce qu'ils savent et qu'ils regardent ce à quoi ils sont appliqués.

333. Vois si le texte : « Qui a méprisé les petits jours ? » ne désigne pas plutôt que le contemplateur rare, quelqu'un, celui que les uns appellent ἰδίως ποιός (individu) et d'autres ἄτομος (individu), comme dans ce texte de l'Apôtre : « Toute maison est construite par quelqu'un<sup>c</sup>. »<sup>1</sup>

le passage cité, Hébr. 3,4. — Ce qui étonne dans cette explication est l'appel aux notions stoïciennes et épicuriennes pour faire comprendre quelque chose de très banal. Pourquoi ce recours à des vocables d'école ? Pour en marquer les différences ? Pour se faire écouter des « stoïcisants » et des autres ? Pour parler selon des langages à la mode ? V. *Intr.*, p. 102. Déjà dans l'*In Ps.* 4, 7, PG 39, 1168 B, même explication pour le verset « quis (ou quidam) ostendet nobis bona » : « Σημαίνει τοῖς οὕτω ἐκλαμβάνουσιν τὸ « τις » τὸ ὀνομαζόμενον ἰδίως ποιόν ἢ ἄτομον καὶ μίαν τῶ ἀριθμῶ οὐσίαν. Συγχρῶνται μαρτυρίῳ τῷ « Ἄνθρωπος τις εὐγενής », καὶ ἐνταῦθα γὰρ τὸ « τις » δηλοῖ τὸν ἰδίως ποιόν. » Mingarelli avait trouvé dans les Chânes un passage semblable, cf. PG 39, 718 D. Mais les lecteurs postérieurs de Didyme étaient peu préparés à le comprendre. Le glossateur Pz, dont nous avons parlé dans l'*Introduction*, p. 179, n'a pas manqué de le dire : « ὅλος οὐδέν », il n'y a « absolument rien » compris.

[75]

334. ZACH. IV, 11-14 : <sup>11</sup> Καὶ ἀπεκρίθη καὶ εἶπα πρὸς αὐτόν· Τί αἱ δύο ἑλαῖαι αὐτ[αι] αἱ ἐκ δεξιῶν τῆς λυχνίας καὶ ἐξ εὐωνύμων; <sup>12</sup> Καὶ ἐπηρώτ[η]σα ἐκ δευτέρου καὶ εἶπα πρὸς αὐτόν· Τί οἱ δύο κλάδοι τῶ[ν] ἑλαιῶν οἱ ἐν ταῖς χερσίν τῶν δύο μωξωτήρων τῶν χρυσῶν τῶν ἐπιχεόντων καὶ ἐπαναγόντων τὰς ἐπαρυστρίδας τὰς χρυσᾶς; <sup>13</sup> Καὶ εἶπεν πρὸς με· Οὐκ οἶδας τί ἐστὶν ταῦτα; Καὶ εἶπα· Οὐχί, Κύριε. <sup>14</sup> Καὶ εἶπεν· Οὗτοι οἱ δύο υἱοὶ τῆς πιότητος παρεστήκασιν τῷ Κυρίῳ πάσης τῆς γῆς.

25 335. Ἐπρωτήσαντος τοῦ ἀγγέλου τοῦ λαλοῦντος ἐν τῷ προφήτῃ· « Τί βλέπεις σύ; » ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν πειστικῶς· « Τίνες αἱ δύο ἑλαῖαι αἱ ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων τῆς λυχνίας; » Ἀποκρίσεως αὐτῷ μὴ δοθείσης, ἐκ δευτέρου ἐπερωτᾷ περὶ δύο κλάδων τῶν ἑλαιῶν οἱ ἐν ταῖς χερσίν τῶν δύο μωξωτήρων | τῶν ἐπιχεόντων καὶ ἐπαναγόντων τὰς ἐπαρυστρίδας τὰς χρυσᾶς. Πρὸς ὃν ὁ ἄγγελος· « Οὐ γινώσκεις τί ἐστὶν ταῦτα; » Οὐχί, Κύριε, εἰπόντος τοῦ προφήτου, ὁ ἄγγελος ἔφη· « Οὗτοι οἱ δύο υἱοὶ τῆς πιότητος παρεστήκασιν τῷ Κυρίῳ πάσης τῆς γῆς. »

76  
(V, 10)

336. Τῷ ἀρχῆν ἔχοντι μυσταγωγίας οὐ δυνατόν πω γνῶναι τίνες ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων τῆς λυχνίας ἑλαῖαι· διὸ ἐκ δευ-

75 19 τῶν δύο μωξωτήρων τῶν χρυσῶν τῶν ἐπιχεόντων P<sup>1</sup> : τῶν μωξωτήρων τῶν ἐπ' αἱ χεόντων P<sup>ac</sup> || 26 εἶπεν πειστικῶς τίνες αἱ δύο ἑλαῖαι nos : εἶπεν τίνες αἱ δύο ἑλαῖαι πειστικῶς (mg. πνευματικῶς) P<sup>n</sup> P<sup>ac</sup> εἶπεν πνευματικῶς τίνες αἱ δύο ἑλαῖαι P<sup>1</sup> || 29 μωξωτήρων : μωξωτήρων τῶν ἐπαναγόντων τῶν χρυσῶν P<sup>ac</sup> || 76 4 ἔφη : ἔφη ἐγώ σοι δις P<sup>ac</sup> || οὔτοι : οὔτοι εἰσιν P<sup>ac</sup>

1. Fils de l'onction : mot à mot « fils de la graisse » ou « fils de l'huile ». Pour respecter l'hébraïsme, Crampon traduit « fils de l'onction ». La Bible de Jérusalem donne l'équivalent français de l'expression : « Oints ». Didyme n'aime pas s'écarter du texte des Sep-

\*  
\* \*

334. ZACH. IV, 11-14 : *Et je répondis et je lui dis : Que sont ces deux oliviers qui sont à droite et à gauche du chandelier ?* <sup>12</sup> *Et je demandai une seconde fois et je lui dis : Que sont ces deux branches d'olivier qui sont dans les deux becs d'or par où s'écoule et se répand l'huile des conduits d'or ?* <sup>13</sup> *Et il me dit : Ne sais-tu pas ce que c'est ? Et je dis : Non, Seigneur.* <sup>14</sup> *Et il dit : Ce sont les deux fils de l'onction qui se tiennent près du Seigneur de toute la terre.*

335. L'ange qui parle dans le prophète ayant posé la question : « Que vois-tu ? », celui-ci répondit par une interrogation : « Quels sont ces deux oliviers à droite et à gauche du chandelier ? » N'ayant pas obtenu de réponse, il questionne une seconde fois sur les branches d'olivier qui sont dans les deux becs | par où s'écoule et se répand l'huile des conduits d'or. Et l'ange lui dit : Ne sais-tu pas ce que c'est ? — Non, Seigneur, dit le prophète. Alors, l'ange : « Ce sont les deux fils de l'onction<sup>1</sup> qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre. »

76

**Les branches d'olivier.** 336. A celui qui n'a qu'un commencement d'initiation aux mystères divins il n'est pas encore possible de connaître ce que sont les oliviers à droite et à gauche du

tante qu'il utilise, fût-ce pour transposer des termes qui sonnent étrangement aux oreilles d'un grec. Les « fils de la graisse » restent bien ainsi nommés tout au long de son texte. Nous avons préféré le mot traditionnel d'onction, presque aussi juste, encore que, dans la traduction du Ps. 35, 9 (341), il convienne moins bien, comme le laisse entendre JÉRÔME, 1446 D, qui s'était déjà heurté à ce problème de traduction à partir de l'hébreu.

[76] τέρου ἐπερωτᾷ περὶ κλάδων δύο τῶν ἐλαιῶν. Σεσαφηνίσται ἐν τοῖς πρότερον λόγους εἶναι μελέτης θείας, ἐλαίας ὀνομαζομένης διὰ τὸ τὸν καρπὸν αὐτῶν αὐξίνει καὶ τρέφειν τὸ φῶς.  
10 337. Ἐπεὶ οὖν [ο]ὐ δυνατὸν τὸν «ἐκ μέρους γινώσκοντα καὶ προφητεύοντα<sup>a</sup>» θεωρῆσαι ἐξ ὅλων τὰ στελέχη καὶ τὰ ἔρνη τῶν [ἐ]λκειμένων φυτῶν, ἐκ δευτέρου ἐπηρώτησιν προσάγει [περ]: δύο κλάδων ἐλαιῶν, τούτων γὰρ μόγις γνῶσιν [ἐ]ν δυνατὸν τὸν  
15 «δι' ἐσώπτρου καὶ αἰνίγματος<sup>b</sup>» ἐπιβάλλον[τα] τῇ ἀληθείᾳ, ἵν' ἐκ τῶν μερικῶν ὠφελῆθῃς δυνηθῇ πρὸς γνῶναι τίνας αἱ ἐλαίαι τυγχάνουσιν.

338. Καὶ ἐπεὶ μία ἀποδόσεων κατὰ τινα τῶν ἐξηγησαμένων τὸ ρητὸν ὅς τὰς δύο ἐλαίας εἰς τὸν περὶ Ἰησοῦ καὶ ἀγίου Πνεύματος λόγον ἐξέλαθεν, ὅρα εἰ οἱ κλάδοι τῶν ἐλαιῶν τούτων ἐκλαμβάνονται τὰ ἐρικτὰ τῶ ἐκ μέρους γινώσκοντι. Καὶ Χριστοῦ μὲν ἐλαίας ὄντος, κλάδος εἴη τὸ σῶμα γεγονέναι τὸν Λόγον· τοῦ δ' ἀγίου Πνεύματος, ἡ εἰσαγωγικὴ θεωρία αὐτοῦ, ὀνομαζομένη «ἀρραθῶν<sup>c</sup>» αὐτοῦ.

25 339. Περὶ τούτων ἐκ δευτέρου ἐπερωτήσας, ὁ θεολογικῶς ἤκουσεν πρὸς τοῦ μυσταγωγούντος ἀγγέλου· «Οὐ γινώσκεις τί ἐστὶν ταῦτα;» Τοῦ δὲ φήσαντος· «Οὐχί, Κύριε», «Οὗτοι, φησὶν, εἰσὶν οἱ δύο υἱοὶ τῆς πίστεως· παρεστήκασιν τῷ Κυρίῳ πάσης τῆς γῆς». | 340. Ὅνπερ γὰρ τρόπον ἐκ δεξιῶν τοῦ

76 a. I Cor. 13, 9 || b. I Cor. 13, 12 || c. II Cor. 5, 5

76 19 δς add. P<sup>1</sup> || 20 ἐξέλαθεν add. P<sup>1</sup> || 23 εἰσαγωγικὴ : εἰσαγωγὴ P<sup>ac</sup>

1. Cf. I 283-286.

2. L'un des interprètes : sans doute, S. Athanase, cf. I 286, note.

3. La connaissance élémentaire (ou contemplation commençante) : celle que l'Esprit donne à ceux qui s'initient à la vie spirituelle, cf. I 336. — Cf. Jérôme, 1446 C : ramusculos incarnationis Christi et ostensionis Spiritus Sancti nobis esse monstratos.

4. Cf. MÉTHODE D'OLYMPE, *Banquet* X, 6, PG 18, 204 A : « Les deux rameaux des deux oliviers sont la Loi et les Prophètes... Nous ne pouvions pas encore embrasser la plénitude du fruit de ces

chandelier ; c'est pourquoi la deuxième question porte sur les deux branches d'olivier. Dans ce qui précède<sup>1</sup>, il a été expliqué qu'il y a des sujets d'étude divine que l'on appelle oliviers, car leur fruit fournit et entretient la lumière.

337. Donc, puisqu'il n'est pas possible que celui « qui ne connaît et ne prophétise qu'en partie<sup>a</sup> » contemple totalement les troncs et les branches des arbres en question, il pose une seconde question sur les deux branches d'olivier — car ce n'est qu'avec peine qu'il peut en [avoir] la connaissance, celui qui s'applique à la vérité « à travers un miroir et d'une manière obscure<sup>b</sup> ». Ainsi en partant des détails, il pourra arriver à connaître un jour ce que sont les oliviers.

338. Et puisque c'est une explication d'un des interprètes<sup>2</sup> de ce passage qui a vu dans les deux oliviers l'étude du Fils et du Saint-Esprit, demande-toi si les branches de ces oliviers ne signifieraient pas les connaissances accessibles à celui qui ne connaît qu'en partie. L'olivier étant le Christ, l'incarnation du Verbe serait la branche ; si c'est le Saint-Esprit, c'en serait la connaissance élémentaire<sup>3</sup>, appelée ses « arrhes<sup>c</sup> »<sup>4</sup>.

339. Après la deuxième question sur ce sujet, le prophète inspiré entendit ces paroles de l'ange qui l'initiait aux mystères divins : « Ne sais-tu pas ce que c'est ? » Et comme il disait : « Non, Seigneur », « ce sont, dit-il, les deux fils de l'onction qui se tiennent près du Seigneur de toute la terre ». | 340. Car comme l'étude du Père

arbres, et leur envergure, avant que la chasteté vint gouverner et régir le monde... Qui donc eût été jamais capable d'embrasser le Christ et l'Esprit dans leur plénitude, avant de s'être d'abord rendu pur ? » (trad. Debidour). On voit par là que ce texte de Zacharie était bien connu et qu'il pouvait donner lieu à présenter, dans un cadre semblable, plusieurs points de vue.

[77] περί Πατρὸς λόγου, οὗτος δ' ἐστὶν τὸ λαμπάδιον τὸ ἐπάνω τῆς λυχνίας, ὡς ἡρμηνεύεται μικρῶ πρότερον, οὕτω τῆς περι Πατρὸς θεωρίας πλιότητος προσαγορευομένης, υἱοὶ αὐτῆς τυγχάνουσι ὁ περί Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος λόγος, ὡς ἐνδέχεται γυνῶναι τὸν ἔτι ἐν σώματι ὄντα.

341. Κατὰ ἀπόδοσιν ἄλλην, ἡ τῶν θεοπνεύστων γραφῶν μυστικῆ νόησις πλιότης ἐστὶ τοῦ οἴκου τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸ λεχθὲν ἐν πέμπτῳ καὶ τριακοστῶ Ψαλμῶ πρὸς τὸν Κύριον Θεόν· « Με-  
10 θυσθήσονται ἀπὸ πλιότητος οἴκου σου<sup>a</sup> », δῆλον δ' ὅτι « οἱ ἐλπίζοντες ἐν ταῖς πτερυξίν τοῦ Θεοῦ<sup>b</sup> » ἀνθρώπων υἱοί, δύο υἱοὶ ὄντες τῶ τὸν μὲν ἐκ περιτομῆς γεγενῆσθαι, τὸν δὲ κατὰ τὸ Χριστοῦ εὐαγγέλιον[ν].

342. Ἐπίστησον εἰ δύνασαι πλιότητος υἱοὺς δύο ἐκλαβεῖν  
15 παρεστηκότας τῶ Κυρίῳ πάσης τῆς γῆς, τοὺς ὁσθέντας ἐν δόξῃ μετὰ Ἰησοῦ ἐν τῶ ὄρει Μωϋσεία καὶ Ἡλίαν<sup>c</sup>, τὸν νομικὸν καὶ προφητικὸν δηλονότι λόγον. Ὡσπερ γὰρ ὁ πνευματικὸς νόμος υἱὸς τυγχάν[ει] τῆς ἀποδοθείσης πλιότητος, οὕτω καὶ ὁ ἀνηγμένος προφήτ[ου] λόγος. Ἀνέγων ἐν ἀποκρύφῳ βιβλίῳ τὸν Ἐνώχ καὶ  
20 τὸν Ἡ[λίαν] τοὺς δύο υἱοὺς τῆς πλιότητος εἶναι, ὡς εἰκὸς διὰ τὸ προσνά[σθαι] παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. « Ὁ μὲν γὰρ Ἐνώχ

77 a. Ps. 35, 9 || b. Ps. 35, 8 || c. Cf. Lc 9,30

77 3 οὕτω P1 || 5 λόγος mg. add. Pn (vel Pc) || 7 κατὰ ἀπόδοσιν : νόησαι κατὰ ἀπόδοσιν Pac || 8 τοῦ 2<sup>ο</sup> om. Pac || 16 ἡλίαν : ἡλία Pac || 19 ἐνώχ : ἐνώ Pac

1. Cf. I 286. Mais il y a ici, en 340, quelque contradiction. Cette « étude du Père » est à la fois, si notre traduction est juste, « à droite » et « au sommet », alors que tout à l'heure, en 285-6, c'était l'étude du Fils qui était « à droite », celle du Père gardant la place prépondérante du « sommet ». Le passage actuel pourrait donc bien être corrompu. En effet, il manque à la première partie de la comparaison, son élément principal, qui lui donnerait sa structure et assurerait la symétrie avec la proposition υἱοὶ αὐτῆς τυγχάνουσι. Un lecteur antique a inscrit un ζ (ζήτει) en marge (cf. *Intr.*, p. 164). Un autre a ajouté οὕτω dans l'interligne. Nous ne pouvons que proposer un sens conjectural. — Jérôme, 1446 C, revient ici sur ce que Didyme avait dit en I 286, quand il avait mentionné l'interprétation d'Athanase qui plaçait le Fils à droite et le Saint-Esprit à

— laquelle est le lampadaire au sommet du candélabre, comme on vient de l'expliquer tout à l'heure<sup>1</sup> — est à droite, de même l'est aussi la contemplation du Père, appelée onction; elle a pour fils l'étude du Fils et du Saint-Esprit, autant que peut en connaître celui qui est encore dans un corps.

341. D'après une autre interprétation, c'est la connaissance mystique des Écritures inspirées qui est l'onction de la maison de Dieu, selon la parole du Psaume 35 qui s'adresse à Dieu le Seigneur : « Ils s'enivreront de l'onction de ta maison<sup>a</sup>. » Ils, c'est-à-dire « les fils d'hommes qui espèrent dans les ailes de Dieu<sup>b</sup> » et qui sont au nombre de deux, l'un étant fils par la circoncision et l'autre selon l'évangile du Christ.

342. Applique-toi à voir si tu peux admettre que les deux fils de l'onction qui se tiennent près du Seigneur de toute la terre sont Moïse et Élie, c'est-à-dire la parole de la Loi et celle des prophètes, qui apparurent dans la gloire avec Jésus sur la montagne<sup>c</sup>. Car de même que la loi spirituelle est fille de l'onction, au sens que nous avons expliqué, de même l'est aussi la parole spirituelle du prophète. J'ai lu dans un livre apocryphe qu'Énoch et [Élie] étaient les deux fils de l'onction, à cause, semble-t-il, de leurs privilèges sur les autres hommes<sup>2</sup>. « Énoch,

gauche. Cette disposition avait déjà étonné Didyme. Jérôme renchérit : « Nescio quomodo absque blasphemia alterum a dextris, alterum accipiant a sinistris. »

2. Jérôme évoque aussi Énoch et Élie, 1446 D, mais ne fait pas état de la précision que Didyme a empruntée au livre apocryphe. Cet apocryphe devait se trouver dans la Bibliothèque de Didyme, car il est cité ailleurs dans ses œuvres. Cf. *In Act. Apost.*, PG 39, 1669 C : « ὁ Ἐνώχ ... Ἐπειδὴ δὲ οὐκ εἴρηται ποῦ ἐν ταῖς δεδημοσιευμέναις βίβλοις, ἐν ἀποκρύφοις λέγεται ὅτι ἐν τῷ παραδείσῳ (μετατίθεται). » Dans *Le Livre des secrets d'Énoch* III, 2, il est dit qu'Énoch est enlevé sur les ailes des anges jusqu'au premier ciel, puis (VII, 1) au second ciel, etc... jusqu'au septième. (cf. G. N. BONWETSCH, *Das Slavische Henochbuch*, Berlin, 1896). Est-ce cet apocryphe que Didyme avait entre les mains ?

[77] μετετέ[θη] τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον<sup>d</sup>», « δὲ Ἑλίας ἀνελήμφθη » πυρίνου ἄρματος καὶ ἵππου ἀναγαγόντων αὐτὸν « ὡς εἰς τὸν οὐρανόν<sup>e</sup> ».

25 343. Ταῦτα κατὰ δύναμιν τὴν ἡμετέραν, βραχείαν οὖσαν, θεωρήσαντες, ἐκθώμεθα τὰ ἐξῆς τοῦ προφήτου, νοῆσαι καὶ αὐτὰ ποθοῦντες, ἂν ἄρα « δῶν λόγον ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος ἡμῶν<sup>f</sup> » ὁ φωτίζων δι' ἀποκαλύψεω τὸν προφήτην.

\*  
\*\*

344. ZACH. V, 1-4 : <sup>1</sup> Καὶ ἐπέστρεψα καὶ ἤρα τοὺς ὀφθαλμούς μου· καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ δρέπανον πετόμενον. <sup>2</sup> Καὶ εἶπεν πρὸς με· Τί σὺ βλέπεις; Καὶ εἶπα· Ἐγὼ ὄρω δρέπανον πετόμενον, μήκος πήχεων εἴκοσι, καὶ πλάτος πήχεων δέκα. <sup>3</sup> Καὶ εἶπεν πρὸς με· Αὕτη ἡ ἀρὰ ἡ ἐκπορευομένη ἐπὶ προσώπου πάσης τῆς γῆς· διότι πᾶς | κλέπτης ἐκ τούτου ἕως θανάτου ἐκδικηθήσεται, καὶ πᾶς ὁ ἐπίορκος ἐκ τούτου ἕως θανάτου ἐκδικηθήσεται. <sup>4</sup> Καὶ ἐξοίσω αὐτό, λέγει Κύριος παντοκράτωρ, καὶ εἰσελεύσεται εἰς τὸν οἶκον τοῦ κλέπτου καὶ εἰς οἶκον τοῦ δμνύοντος τῷ ὀνόματί μου ἐπὶ ψεύδει, καὶ καταλύσει ἐν μέσῳ τοῦ οἴκου αὐτοῦ, καὶ συντελέσει αὐτὸν καὶ τὰ ξύλα αὐτοῦ καὶ τοὺς λίθους αὐτοῦ.

78  
(V, 12)

345. Ἐπιστρέψας ἀπὸ τῆς φθασάσης ὀπτασίας, ἤρα τοὺς ὀφθαλμούς μου τοὺς τῆς διανοίας. Καὶ ὄρω δρέπανον πετάμενον, <sup>10</sup> μήκος ἔχον πήχεων εἴκοσι, καὶ πλάτος πήχεων δέκα. Ὅπερ δρέπανον, ὁ δεικνύς τὴν περὶ αὐτοῦ θέαν φησὶν· Αὕτη ἐστὶν ἡ ἀρὰ, τοῦτ' ἐστὶν ἡ κόλασις, ἡ ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἐπαγομένη, ἐπὶ τῷ κόψαι καὶ συντελέσαι τὸν κλέπτην καὶ ἐπίορκον. Καὶ ὅρα γε τὸ μέγεθος τῆς δι' ἀποκαλύψεως γινομένης παιδεύσεως,

77 d. Hébr. 11, 5 || e. Cf. II Rois 2, 11 || f. Éphés. 6, 19

78 ὃ τῷ ὀνόματί μου Pl : ὀνόματι Pac || 12 γῆν om. Pac

en effet, fut retiré du monde pour ne pas voir la mort<sup>d</sup> ; Élie « fut enlevé » sur un char de feu traîné par un cheval de feu « et monta comme jusqu'au ciel<sup>e</sup> ».

343. Après avoir examiné ce texte selon notre pouvoir, qui est bien faible<sup>1</sup>, exposons la suite du prophète puisque nous désirons la comprendre aussi, si du moins Celui qui illumine le prophète par ses révélations « donne sa parole à l'ouverture de notre bouche<sup>f</sup> ».

\*  
\*\*

344. ZACH. V, 1-4 : *Et je me tournai et je levai les yeux ; et je vis, et voici une faux qui volait.* <sup>2</sup> *Et il me dit : Que vois-tu ? Et je dis : Je vois une faux qui vole, de vingt coudées de longueur, et de dix coudées de largeur.* <sup>3</sup> *Et il me dit : C'est la malédiction qui sort sur la surface de toute la terre ; car tout | voleur sera puni pour vol jusqu'à la mort, et tout parjure sera châtié pour parjure jusqu'à la mort.* <sup>4</sup> *Et je la ferai sortir, dit le Seigneur tout-puissant, et elle entrera dans la maison du voleur et dans la maison de celui qui jure faussement en mon nom, et elle détruira au milieu de sa maison et elle l'anéantira, elle, ses bois et ses pierres.*

78

345. M'étant détourné de la vision précédente, je levai les yeux, ceux de l'esprit. Et je vois une faux volante de vingt coudées de long et dix coudées de large. Celui qui présente la vision de cette faux dit : C'est la malédiction, c'est-à-dire le châtiement envoyé sur toute la terre pour frapper et anéantir le voleur et le parjure. Considère la haute valeur de l'enseignement donné par révélation ;

1. JÉRÔME a eu le même sentiment de son insuffisance : « Haec ut quivimus et ut vires ingenioli nostri ferre potuerunt, locuti sumus... » (1446 D-1447 A). Cf. *Intr.*, p. 132.

[78] 15 φανερού[σ]ης ἐκ τῶν φανερῶν τὰ μὴ φαινόμενα, ἐκ τῶν αἰσθητῶν [τὰ] γούμενα.

346. Ἐπὶ γὰρ ψήφου τοῦ δικαίου κριτοῦ ἐξετάζοντος [τὸ]ν δίκαιον καὶ τὸν ἀσεβῆ, ἀποδιδόντος τε ἐκάστῳ κατὰ [τὴν] πράξιν καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ<sup>a</sup>, τὰς ἐπιφερομένας κατὰ τῶν [ἀδίκων] καὶ ἀσεβῶν ἀνθρώπων τιμωρίας, ὅπου μὲν μάχαιραν καὶ βέλη, ὅπου δὲ ἀξίνην καὶ δρέπανον ὀνομάζει. 347. Ὅταν γὰρ «οἱ πονηροὶ καὶ γόητες ἄνθρωποι<sup>b</sup>» καὶ σὺν τούτοις οἱ ἀλιτήριοι δαίμονες πολέμοι καὶ στασιώδεις δι' ἣν ἔχουσιν ὀμότητα τυγχάνωσιν, τὰ ἐπαγόμενα κατ' ἀξίαν τοῖς τοιοῦτοις ἔιση καὶ ἀκόντια προσαγορεύονται, ἐπιφερόμενα πρὸς τοῦ λέγοντος Κυρίου ἐν ᾧδῃ μεγάλης τοῦ Δευτερονομίου· «Μεθύσω τὰ βέλη μου ἀφ' αἵματος, καὶ ἡ μάχαιρά μου καταφάγεται ἀφ' αἵματος τραυματιῶν<sup>c</sup>», καὶ ἔτι· «Ἐπάξω τὴν μάχαιράν μου ἐπ' αὐτούς, καὶ τὰ βέλη μου συντελέσει αὐτούς<sup>d</sup>.»

79  
(V, 13) 30 348. Καὶ ἐπεὶ μὴ μόνων τῶν ἐπὶ γῆς ἀμαρτανόντων, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς πονηρίαν | πεσόντων ἀγγέλων ἄπτεται ἡ κόλασις — γέγραπται γάρ· «Ὁ Θεὸς ἀγγέλων ἀμαρτησάντων οὐκ ἐφέισατο<sup>a</sup>», ἀπολιπόντων τὸ οὐράνιον οἰκητήριον<sup>b</sup> — ἐν Ἡσαΐα λέγεται ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ· «Ἐμεθύσθη ἡ μάχαιρά μου ἐν τῷ οὐρανῷ<sup>c</sup>.» 349. Μάλιστα δὲ γνωρίζεται ἡ ἐπαγομένη κατὰ τῶν ἀσεβῶν ἐπίπονος κρίσις, ἐν τῷ φερομένῳ ἐν Ἀμώς, τῷ δευτέρῳ τῶν Δώδεκα Προφητῶν, οὕτως ἔχοντι· «Ἐν ῥομφαίᾳ τελευτήσουσιν πάντες ἀμαρτωλοὶ λαοῦ<sup>d</sup>.» Οὐ γὰρ περὶ αἰσθητοῦ ὄργάνου πολεμίων ἢ προφητικῆς λέξις, τῷ μηδεπώποτε πάντας τοὺς ἀμαρτανόντας τοῦ λαοῦ ἔξειρει ὄρατῶ ἀνηρησθαι. 350. Ἰσοδυναμούντως καὶ ἐν ἐβδόμῳ Ψαλμῷ ἀπειλεῖ ὁ μελωδὸς φάσκων πρὸς τοὺς καλουμένους εἰς μετάνοιαν· «Ἐὰν μὴ ἀποστραφῆτε, τὴν ῥομφαίαν αὐτοῦ σιλιθώσει, τὸ τόξον αὐτοῦ ἐνέτεινεν, αὐτὸ

78 a. Cf. Matth. 16, 27 || b. Cf. II Tim. 3, 13 || c. Deut. 32, 42 || d. Deut. 32, 23 || 79 a. II Pierre 2, 4 || b. Cf. Jud. 6 || c. Is. 34, 5 || d. Amos 9, 10

78 17 ἐπι: ἐπει P<sup>1</sup> || ψήφου: ψήφῳ P<sup>1</sup> || 24 τοῖς τοιοῦτοις: τῶν τοιοῦτων mg. P<sup>1</sup> || 79 5 h.l. gl. διὰ τοῦτο πετόμενον mg. P<sup>n</sup> || 13 αὐτό: καὶ ἠτοίμασεν αὐτό P<sup>1</sup>

il dévoile les choses invisibles par les visibles et les spirituelles par les sensibles.

**Les châtiments de Dieu.**  
1<sup>o</sup> L'épée.

346. Comme c'est par décret que le juste Juge sépare le juste de l'impie et rend à chacun selon son activité et ses œuvres<sup>a</sup>, l'Écriture nomme les châtiments qui sont portés contre les injustes et les impies tantôt glaive et traits, tantôt hache et faux. 347. En effet quand «les méchants et les imposteurs<sup>b</sup>» et avec eux les démons du mal emploient leur méchanceté à faire la guerre et à provoquer des révoltes, ce qui leur arrive en châtiment est appelé «épées» et «javelots» envoyés par le Seigneur qui dit dans le grand Cantique du Deutéronome: «J'enivrerai mes traits de sang et mon glaive se repaîtra du sang des blessés<sup>c</sup>», et encore: «Je tirerai mon glaive contre eux et mes traits les anéantiront<sup>d</sup>.»

348<sup>1</sup>. Et comme le châtiment ne s'applique pas aux seuls pécheurs de la terre, mais aussi aux anges tombés | dans le mal, — car il est écrit: «Dieu n'a pas épargné les anges pécheurs<sup>a</sup>» qui ont abandonné la demeure céleste<sup>b</sup> — Dieu dit dans Isaïe: «Mon glaive s'est enivré dans le ciel<sup>c</sup>.» 349. Mais surtout le jugement terrible porté contre les impies, c'est Amos, le deuxième des Douze Prophètes, qui nous le fait connaître dans ce passage: «Tous les pécheurs du peuple finiront par le glaive<sup>d</sup>.» Or ce n'est pas de l'instrument matériel des ennemis que parle le prophète, car, jamais encore, tous les pécheurs du peuple n'ont été anéantis par une épée visible. 350. Dans le même sens, au Psaume 7, le Psalmiste, parlant à ceux qui sont appelés à la pénitence, fait entendre cette menace: «Si l'on ne se convertit pas, il fera briller son épée; il a bandé son arc et il l'a ajusté,

1. De 348 à 358, cf. JÉRÔME, 1448 ABC.

[79] καὶ ἐν αὐτῷ ἠτοιμ[α]σεν σκευή θανάτου· τὰ βέλη αὐτοῦ τοῖς  
 15 καιομένοις ἐξειργά[σατο]<sup>c</sup>. » Πρὸς γε νοῦν τῶν σκευῶν τοῦ  
 θανάτου ἐν Ἱερεμίᾳ λέ[γεται]· « Ἔως πότε κόψεις ἢ μάχαιρα  
 τοῦ Κυρίου, ἕως πότε οὐχ ἤσυχ[άσεις]; ἐπιστρέφῃ εἰς τὸν  
 κολεόν σου<sup>f</sup>. »

351. Ἀρκοῦντως ἐκτεθ[έντων] τῶν πολεμικῶν ὀργάνων  
 20 πληττόντων καὶ βλαπτόντων τοὺς ὠμοθύμους καὶ στασιώδεις  
 ἀνθρώπους τε καὶ δαίμονας, ἴδωμεν καὶ τὰ μετ' αἰνιγμοῦ ἀπαγ-  
 γελλόμενα περὶ τῶν καρπῶν καλῶν μὴ φερόντων δένδρων, σκευῶν  
 ὀργῆς ἢ τῶν κολάσεων αὐτῶν. « Ποιήσατε γὰρ καρποὺς ἀξίους  
 τῆς μετανοίας<sup>e</sup> »· καὶ μεθ' ἑτέρα· « Ἦδη ἢ ἀξίην πρὸς τὴν  
 25 ρίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν  
 καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται<sup>h</sup>. » 352. Κατὰ τῶν  
 οὕτως ἐρμηνευομένων φυτῶν, ἢ ἀρὰ δρεπάνου δίκην ἐπάγεται  
 ἐπὶ τῷ ἐκκοπῆναι ἐκείνους περὶ ὧν εἴρηται καρπὸν ὀλέθριον καὶ  
 80 ἐπιβλαβὴ φερόντων· | « Οἱ ἐχθροὶ ἡμῶν ἀνέστησι. Ἐκ γὰρ ἀμπέ-  
 (V, 14) λου Σοδόμων ἢ ἄμπελος αὐτῶν, καὶ ἡ κληματὶς αὐτῶν. Ἐκ  
 Γομόρων· ἢ σταφυλὴ αὐτῶν σταφυλὴ χολῆς, βότρυς πικρίας  
 αὐτοῖς, θυμὸς δρακόντων ὁ οἶνος αὐτῶν, καὶ θυμὸς ἀσπίδων  
 5 ἀνιάτος<sup>a</sup>. » 353. Φαυλῆς δὲ προαιρέσεως, δίκην βλαβεραῖς  
 ἀμπέλου, δηλητηρίου καρποῦς ἀγαγούσης, ἔδει ὅξει δρεπάνῳ  
 ἐκκοπῆναι, καὶ τὴν σταφυλὴν καὶ τὸν βότρυν περαιρεθῆναι.  
 Γούτων ὀλοσχερέστερον φανέντων, ὄρα καὶ τὰ καθ' ἕκαστον ὡς  
 οἶόν τε σαφηνίσαι.

10 354. Ἐπιστρέψας ὁ προφήτης ἐξ ὧν εἶδεν ἤδη καὶ ἐδίδαξεν,  
 ἐπάρας τοὺς πρωτεῖνους τῆς καρδίας ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ὄρᾳ πετά-  
 μενον [δ]ρέπανον, οὐκ αἰσθητόν, ἀλλὰ νοούμενον δηλονότι, ἔχον  
 μήκος πήχεων εἴκοσι καὶ πήχεων δέκα τὸ πλάτος, ἐκκό[πτον]  
 « πᾶσαν φυτεῖαν ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ οὐράνιος Πατήρ<sup>b</sup> ». Καὶ  
 15 [πάν]-τα ἐκτεμνόμενα ἀκάθαρτα τυγχάνει. 355. Εἰκοσαπήχη [τὸ

79 e. Ps. 7, 13-14 || f. Jér. 47, 5. 6 = LXX 29, 5. 6 || g. Matth. 3, 8 ||  
 h. Matth. 3, 10 || 80 a. Deut. 32, 31-33 || b. Matth. 15, 13

et il y a disposé des traits meurtriers; il a préparé ses  
 flèches avec des choses qui brûlent<sup>c</sup>. » Et à l'esprit de  
 ces armes meurtrières, il est dit dans Jérémie : « Jusqu'à  
 quand frapperas-tu, glaive du Seigneur, jusqu'à quand  
 ne te reposeras-tu pas? rentre dans ton fourreau<sup>f</sup>. »

2<sup>o</sup> La faux. 351. Maintenant que nous avons  
 suffisamment donné d'explications sur  
 les instruments de guerre qui frappent et molestent  
 hommes et démons cruels et révoltés, voyons les textes  
 pleins d'énigme sur les arbres qui ne portent pas de bon  
 fruit et qui sont eux aussi objets de colère et de châ-  
 timent. « Faites de dignes fruits de pénitence<sup>e</sup> »; et  
 un peu plus loin : « Déjà la hache est à la racine des  
 arbres; tout arbre donc qui ne porte pas de bon fruit  
 est brûlé et jeté au feu<sup>h</sup>. » 352. C'est contre les plantes  
 de cette sorte que la malédiction est portée à la manière  
 d'une faux pour retrancher ceux dont il a été dit, parce  
 qu'ils portent un fruit funeste et corrupteur : | « Nos  
 80 ennemis sont insensés. Car leur vigne est de la vigne de  
 Sodome et leur plant de Gomorrhe; leurs raisins sont  
 des raisins de fiel, leurs grappes des grappes d'amertume;  
 leur vin est le venin des dragons, le venin mortel des  
 aspics<sup>a</sup>. » 353. La volonté mauvaise, comme la vigne  
 malsaine, avait donné des fruits pernicieux; il fallait  
 la couper avec une faux tranchante et lui enlever ses  
 raisins et ses grappes. Mais c'est parler trop en général :  
 descends dans les détails autant qu'il sera possible d'en  
 éclaircir le sens.

354. Le prophète se détourne des choses qu'il a déjà  
 vues et qu'il a fait connaître, et levant les yeux illuminés  
 de son cœur, il voit une faux volante, faux non pas  
 matérielle, mais spirituelle, évidemment : elle a vingt  
 coudées de long et dix de large, et coupe « toute plante  
 que le Père céleste n'a pas plantée<sup>b</sup> ». Tout ce qui est  
 coupé est impur. 355. C'est avec une faux de vingt cou-

[80] μ]ῆκος δρεπάνῳ ἢ ἐκτομῇ γίνεται' οὐ καθαρὸς γὰρ ὁ εἰκοσι  
 [ἀ]ρ[ιθ]μός, δυὰς ὢν ἐν δεκάσιν. Ἄλλ' ἐπεὶ μὴ μένει ἀεὶ μόνον  
 τὸ μῆκος, πλάτος προσλαμβάνει πῆχων δέκα. Ἔοικεν δὲ ὁ  
 ἀριθμὸς οὗτος μονάδι. Δείκνυται δὲ διὰ τῶν ἐκκειμένων μέτρων  
 20 ὅτι τέλος αἴσιον καὶ ἐπωφελὲς ἐπιγίνεται τοῖς διὰ τοῦ δρεπάνου  
 κεκαθαρμένοις. 356. Ἀρὰ δὲ καλεῖται τὸ δρέπανον διὰ τὸ πόνους  
 καὶ κακώσεις ἐμποιεῖν τοῖς καθαιρομένοις, ἐκδίκησιν ἐπάγον κατὰ  
 παντὸς κλέπτου καὶ ὁμνύτος τὸ ὄνομα Κυρίου ἐπὶ ψεύδει. Ἰν'  
 οὖν μὴ τις ταῦτα παθῇ, τηρεῖτω τὰς οὕτω ἐχούσας ἐντολάς, ἐν  
 25 μὲν τῇ μωσαϊκῇ διδασκαλίᾳ· « Οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις<sup>c</sup> », ἐν  
 δὲ τῇ ἀποστολικῇ· « Ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω, μᾶλλον δὲ  
 κοπιᾶτω ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθόν<sup>d</sup>. »

81  
(V, 15)

357. Ὅνπερ δὲ τρόπον παραιτητέα ἡ κλοπὴ διὰ τὴν ἀρὰν  
 καλοῦ|μένην δρέπανον, οὕτω φευκτέα ἔστω ἡ ἐπιπορτία, « οὐ  
 λαμβανομένου τοῦ ὀνόματος Κυρίου ἐπὶ ματαίῳ<sup>a</sup> ». Μετ' ὀλίγα  
 γοῦν τῆς προφητείας ἀπαγορεύεται ἡ ἐπιπορτία οὕτως· Καὶ τοὺς  
 λαμβάνοντας τὸ ὄνομα Κυρίου ἐπὶ ψεύδει « καὶ ἔρκον ψευδῆ μὴ  
 5 ἀγαπάτε<sup>b</sup> ».

358. Περί τῆς τοιαύτης ἀρᾶς ὁ Κύριος λέγει οὕσης δρεπάνου·  
 « Ἐξοίσω αὐτὸ » ψήφῳ κρίσεως, « καὶ εἰσελεύσεται εἰς τὸν οἶκον  
 τοῦ κλέπτου καὶ ἐπιπορκοῦ καὶ συντελέσει αὐτὸν καὶ τὰ ξύλα καὶ  
 τοὺς λίθους αὐτοῦ<sup>e</sup>. » Ὅσπερ δὲ ὁ συντελούμενος οἶκος οὐκ  
 10 αἰσθητὸν ἐστὶν οἰκοδόμημα, οὕτως οὐχ ὁρατὰ τὰ συμπληροῦντα  
 καὶ ἀπαρτίζοντα αὐτὸν ξύλα καὶ λίθοι.

359. Παρὰ τοῖς λοιποῖς τῶν ἐρμηνευσάντων τὴν ἑβραϊκὴν  
 γραφήν, διφθέρα ἢ ἀρὰ εἴρηται, καλύπτουσα δηλονότι τ[οὺς]  
 ἀλόντας αὐτῇ κλέπτην καὶ ἐπιπορκον.

15 Πέταται δὲ τὸ δρέπανον τοῦτο τάχιστα ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν

80 c. Deut. 5, 18.19 || d. Ἐφῆς, 4, 28 || 81 a. Ex. 20, 7 ||  
 b. Zach. 8, 17

80 22 ἐπάγον : ἐπάγων Pac || 81 6 δρεπάνου mg. Pn : δρεπάνῳ Pac  
 δρέπανον Pc || 9 αὐτοῦ : αὐτοῦς Pac || 12 τοῖς s.v. Pl

1. Didyme et les nombres, cf. *Intr.*, p. 112.

2. Il s'agit d'Aquila et de Théodotion, que Didyme nomme ail-  
 leurs (IV 254). Sur Didyme et le texte hébreu, cf. *Intr.*, p. 49.

dées de long que se fait la coupe ; car le nombre vingt  
 n'est pas pur, puisqu'il est une dyade de décades<sup>1</sup>.  
 Mais comme la longueur ne va pas sans la largeur, il y  
 a en outre une largeur de dix coudées. Or ce dernier  
 nombre ressemble à l'unité. Ces mesures ainsi comprises  
 montrent que ceux qui sont purifiés par la faux ont une  
 fin heureuse et avantageuse. 356. La faux qui s'avance  
 pour sévir contre tout homme qui dérobe et qui jure en  
 vain le nom du Seigneur, est appelée malédiction parce  
 qu'elle produit pour ceux qu'elle purifie des souffrances  
 et des malheurs. Pour que nul n'ait à endurer ces peines,  
 qu'il observe donc les commandements suivants de la  
 Loi de Moïse : « Tu ne forniqueras pas ; tu ne voleras  
 pas<sup>c</sup> » et cette recommandation de l'Apôtre : « Que  
 tout voleur cesse de voler, et qu'il s'applique plutôt à  
 faire quelque honnête ouvrage<sup>d</sup>. »

357. De même que l'on doit repousser le vol à cause  
 de la malédiction appelée faux, | de même il faut éviter  
 le parjure « en ne prenant pas le nom du Seigneur en  
 vain<sup>a</sup> ». Un peu plus loin dans la prophétie, le parjure  
 est condamné de la sorte : « Détestez ceux qui invoquent  
 le nom du Seigneur à l'appui du mensonge et leurs ser-  
 81 ments trompeurs<sup>b</sup>. »

358. Parlant de cette malédiction, sous forme de faux,  
 le Seigneur dit : « Je la ferai sortir » par décret de mon  
 jugement, « et elle ira dans la maison du voleur et du  
 parjure et détruira cette maison, ses bois et ses  
 pierres ». Or, comme la maison détruite n'est pas une  
 demeure matérielle, les bois et les pierres qui la cons-  
 tituent et la maintiennent ne sont pas non plus de  
 l'ordre du visible.

359. Chez les autres traducteurs<sup>2</sup> du texte hébreu  
 de l'Écriture, la malédiction a été dite « rouleau de par-  
 chemin », sans doute parce qu'il enveloppe le voleur  
 et le parjure qu'il saisit.

Mais cette faux vole, parcourant rapidement toute la

[81] ἐρχόμενον. Καὶ ἡ[α]τὰ δεύτερον λόγον κέταται ὅτι οὐ μόνον τῶν ἐπὶ γῆ[σ] ἀ[μαρτανόντων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν ἀέρι ἄπτεται [καὶ] τῶν ἀπανταχοῦ ἀσεβούντων κολαζομένων.

360. Τάχ[... ] ἐν μέσῳ τοῦ οἴκου, τοῦτ' ἔστι τῷ ἡγεμο-  
20 νικῶ, καταλύει τὸ ὄρ[ε]πανον, παραπλησίως τῇ μαχαίρᾳ τῇ σχιζούσῃ μέσον τὸν κατὰ Σωσάννης μοιχικῶς ἐπιμανέντα κριτὴν τοῦ Ἰσραήλ<sup>c</sup>. Καὶ ἐν τούτῳ γὰρ τῷ ῥητῷ τὸ σχισθῆναι μέσον τὸν ἐπὶ μοιχείᾳ κατακριθέντα, τὸ διηρησθαι τὸ ἡγεμονικὸν αὐτοῦ σημαίνει.

\*  
\*\*

25 361. ZACH. V, 5-8 : \* Καὶ ἐξηλθεν ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ καὶ εἶπεν πρὸς με· Ἀνάβλεψον τοῖς ὀφθαλμοῖς σου καὶ ἰδὲ τὸ ἐκπορευόμενον τοῦτο. \* Καὶ εἶπα· Τί ἐστίν; Καὶ εἶπεν· Τοῦτο τὸ μέτρον τὸ ἐκπορευόμενον. Καὶ εἶπεν· Αὕτη ἡ ἀδικία αὐτῶν ἐν πάσῃ τῇ γῆ. \* Καὶ ἰδοὺ τάλαντον μολίβου ἐξαιρούμε-  
30 νον, καὶ ἰδοὺ γυνὴ μία ἐκάθητο ἐν μέσῳ τοῦ μέτρου. \* Καὶ εἶπεν· Αὕτη ἐστὶν ἡ ἀνομία· καὶ ἔρριψεν αὐτὴν ἐν μέσῳ τοῦ μέτρου καὶ ἔρριψεν τὸν λίθον τοῦ μολίβου εἰς τὸ στόμα αὐτῆς. |

82  
(V, 16)

362. Ὁ λαλῶν συνηθῶς ἄγγελος ἐν τῷ προφήτῃ ἐξῆλθεν, ἔδον οὐ μένων, ἵνα δείξῃ τὴν ἀνομίαν καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ τάλαντον τοῦ ἐξαιρούμενου μολίβου.

Τί δὲ τούτων ἕκαστον σημαίνει, καλὸν ἐπιστήσαντα θεωρῆσαι.

81 c. Cf. Dan. 13, 55

81 16 δεύτερον : δεύτερον δὲ P1 || 17 ἄπτεται : ἀπτέμενον Pac

1. Ces êtres qui se promènent dans les airs sont un peu inquiétants pour les théories cosmologiques de Didyme. Il faut y voir sans doute des anges, ce qui leur donnerait une certaine matérialité, en accord avec les conceptions de plus d'un à cette époque.

2. Τὸ ἡγεμονικόν, mot stoïcien : le cœur, l'intime de l'homme, ou

terre. Selon un deuxième sens, elle vole parce qu'elle atteint non seulement les pécheurs qui sont sur la terre, mais encore ceux qui sont dans les airs<sup>1</sup> [et] tous les impies qu'elle châtie où qu'ils soient.

360. La faux détruit [ce qui se trouve] au milieu de la maison, c'est-à-dire dans la raison<sup>2</sup>, comme le glaive qui fendit par le milieu le Juge d'Israël qui brûlait d'un désir adultère pour Suzanne<sup>3</sup>, et, en effet, dans ce dernier passage, le fait d'avoir fendu par le milieu celui qui est convaincu d'adultère signifie que c'est sa raison qui a été divisée.

\*  
\*\*

361. ZACH. V, 5-8 : *Et l'ange qui me parlait sortit et me dit : Lève les yeux et vois ceci, qui est en train de sortir. \* Et je dis : Qu'est-ce ? Et il dit : C'est la mesure qui sort. Et il dit : C'est leur injustice sur toute la terre. \* Et voici qu'un disque de plomb était soulevé. Et voici qu'une femme était assise au milieu de la mesure. \* Et il dit : Cette femme est l'iniquité. Et il la jeta au milieu de la mesure, et il jeta le palet de plomb sur sa bouche. |*

362. L'ange qui parle habituellement dans le prophète ne resta pas à l'intérieur, mais sortit pour montrer l'iniquité, la mesure et le disque de plomb que l'on soulevait.

Il est bon de considérer attentivement ce que chacune de ces choses signifie.

la raison, faculté maîtresse ; pour Origène, l'esprit, νοῦς (cf. K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, dans RAM 1932, p. 125, note 85). Mais que veut dire exactement Didyme ? En quoi consiste cette division de la raison (ou du cœur) ? — Cf. *infra* I 369 ; III 188 τὰ ἡγεμονικά d'où partent des discours pervers. *Intr.*, p. 101.

Zacharie. I.

[82] 5 363. Ἔστι τοίνυν τὸ δεικνύμενον ἐκπορευόμενον μέτρον, τὸ πλήρωμα πάσης κακίας καὶ ἀσεθείας· ἔπερ οὐπω ὑπάρχον « τοῖς Ἀμορραίοις καὶ τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν<sup>a</sup> », οὐκ ἐκόλαζεν τὰ ὀνομασμένα ἔθνη, τότε τιμωρίαν ὑφιστάμενα ὅταν ἀναπληρωθῶσιν αὐτῶν αἱ ἀμαρτίαι, οὐδενὸς εἶδους ἀδικήματος ἀπόντος, κατὰ τὸ  
 10 λεχθὲν περὶ τινῶν· « Οὐαὶ ἔθνος ἀμαρτωλῶν, λαὸς πλήρης ἀμαρτιῶν<sup>b</sup>. » 364. Τῷ αὐτῷ τρόπῳ καὶ περὶ τῶν πλη[σθ]έντων κατὰ Σωσάννης τῆς σωφρονεστάτης ἔρωτι [μ]οιχικῶ εἴρηται· « Ἦλθον δὲ καὶ οἱ δύο πρεσβύτεροι πλήρεις ἀνόμου [ἐν]νοίας<sup>c</sup>. » Καὶ περὶ τοῦ Ἐλύμα δὲ τοῦ μάγου εὐθυδόλως [δὲ] Ἀπ[ὸ]στολος  
 15 εἶπεν, πληκτικώτατα προφέρων τοὺς ἐλεγ[μ]οὺς αὐτῷ· « Ὁ πληρὴς δόλου καὶ πάσης βλασφημίας, υἱὸς [δ]ιαβόλου, ἐχθρὸς πάσης δικαιοσύνης, οὐ παύη δι[α]στρέφω τὰς ἐδοὺς Κυρίου τὰς εὐθείας<sup>d</sup>; »

365. Κατὰσκευάζεται δὲ ἡ θεωρία αὕτη μάλιστα ἐξ ὧν εἶπεν  
 20 ὁ Σωτὴρ τοῖς εἰποῦσιν Ἰουδαίοις· « Εἰ ἤμεν ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἤμεθα κοινωνοὶ αὐτῶν ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν. Ὡστε μαρτυρεῖτε ὅτι υἱοὶ ἐστε τῶν ἀποκτεινάντων τοὺς προφήτας· πληρώσατε οὖν καὶ ὑμεῖς τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν<sup>e</sup>. » 366. Εἰ γὰρ καὶ μυρία κατὰ τῶν προφητῶν φονικῶς  
 25 ἐπλημμέλησαν, ἀλλ' οὐκ ἔλιπεν πρὸς ἀναπλήρωσιν τοῦ μέτρου τῶν ἀσεδημάτων ἢ κατὰ τοῦ ταῦτα λέγοντος Ἰησοῦ τόλμα καθ' ἣν σταυρῶ αὐτὸν περιεβλήκασιν· τότε γὰρ τότε τὸ μέτρον τῆς δυσσεθείας αὐτῶν κεπλήρωται, ὅτε σὺν τοῖς προφητεύσασιν τὸν προφητευθέντα κατέκριναν θανάτῳ. |

82 a. Gen. 45, 16 || b. Is. 1, 4 || c. Dan. 43, 28 || d. Act. 13, 40 || e. Matth. 23, 30-32

82 12 εἴρηται s.v. P<sup>1</sup> || 13 ἀνόμου : τῆς ἀνόμου P<sup>1</sup> || 16 δόλου : πάντος δόλου P<sup>1</sup>

1. Dans la citation de Daniel, nous ne rétablissons pas, avec P<sup>1</sup>, l'article devant ἀνόμου ἐνοίας. Didyme l'avait supprimé à juste titre, considérant que son texte à lui ne comportait pas la détermination de la pensée mauvaise comme en Dan. 13, 28. Cette liberté de citation se retrouve deux lignes plus bas dans le texte des Actes 13, 40, où l'absence de παντός devant δόλου a provoqué l'inévi-

363. La mesure qui sort, dans la  
 La mesure du mal et celle du bien. vision, est la plénitude de toute méchanceté et de toute impiété. Tant que celle-ci n'était pas atteinte « par les Amorrhéens et les autres nations<sup>a</sup> », (Dieu) ne châtiât pas les nations ainsi désignées, qui doivent supporter le châ-timent une fois qu'elles ont mis le comble à leurs péchés sans qu'il y manque aucune sorte d'injustice, selon la parole qui s'adresse à certaines d'entre elles : « Malheur à toi, nation pécheresse, peuple plein de péchés<sup>b</sup>. » 364. De la même manière, il a été dit de ceux qui étaient pleins de désir adultère à l'égard de la très chaste Suzanne : « Ils vinrent, les deux vieillards, pleins de pensées criminelles<sup>c</sup>. » Quant à Élymas le mage, en dénonçant violemment son imposture, l'Apôtre dit sans détour : « O homme plein de fraude et de toute espèce de malice, fils du diable, ennemi de toute justice, ne cesses-tu de pervertir les voies droites du Seigneur<sup>d</sup>? »

365. Cette manière de voir est spécialement confirmée par ce que le Seigneur répondit aux Juifs qui lui disaient : « Si nous étions aux jours de nos pères, nous n'aurions pas été leurs complices dans le sang des prophètes. — Ainsi, vous témoignez que vous êtes les fils de ceux qui ont tué les prophètes. Comblez donc la mesure de vos pères<sup>e</sup>. » 366. Car s'ils ont maintes et maintes fois maltraité les prophètes en les tuant, du moins manquait-il, pour combler la mesure des sacrilèges, l'audace qui leur fit crucifier Jésus pour avoir parlé de la sorte. En effet, c'est seulement en condamnant à mort, après les prophètes, Celui qui avait été l'objet des prophéties, qu'ils ont porté au comble la mesure de leur impiété. |

table intervention de P<sup>1</sup>, comme aussi le présent παύη que Didyme avait substitué, sciemment ou par oubli, au futur παύση. Il nous semble plus juste de retenir l'état didymien, même erroné, des citations, quand il n'y a pas de raison particulière de le modifier.

83  
(VI, 1)

367. Ὡσπερ οὖν ἐστὶν μέτρον ἀμαρτημάτων τοῖς κολαστέοις, οὕτω καὶ μέτρον ἀγαθῶν ἔργων καὶ φρονημάτων τοῖς τὸν σπουδαῖον καὶ κατ' εὐσέβειαν πεποιωμένον βίον ἐλομένοις. Πληροῦται δὲ καὶ τὸ μέτρον τοῦτο ὅταν μηδεμίᾳ δικαίᾳ γνώμῃ καὶ ἐσιότητις ἀπῆ.

368. Πρὸς τὰ δύο τμήματα ταῦτα, τὸ τε ἀγαθὸν καὶ πονηρὸν, ὁ Σωτὴρ εἶπεν· « Ὡς ἐν μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν<sup>a</sup>. » Τοῖς γὰρ τὸ ἐπαινετὸν πληρώσασιν μέτρον ἐπιμετροῦνται ἐπαγγελία ὡς ἄνθρωπος « οὐκ εἶδεν οὐδὲ ἤκουσεν [οὐ]δ' ἐπὶ καρδίᾳ ἀνθρώπου ἀνέβησαν, ἐτοιμασθεῖσαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τ[οῖς] ἀγαπῶσιν αὐτόν<sup>b</sup>. » Τοῖς δὲ τὸ ψεκτὸν καὶ ἐπάρατον χειρῖς[των] ἔργων λόγων τε καὶ νοημάτων ἀντιμετρεῖται ἡ κόλασις κατ' ἀξίαν ἐπιφερομένη, ὡς τὸν μὲν ἐξελεῖν « εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον<sup>c</sup> », τὸν δ' ἀπιέναι « εἰς τὸ πῦρ τὸ ἠτοιμασμένο[ν τῷ] διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ<sup>d</sup> ».

369. Ἐπίστησον εἰ κατ' ἀ[μφο]τέρων τῶν μέτρων ἡ μόνου τοῦ τῶν δικαίων ἔ[ργων] εἶπεν ὁ Σωτὴρ· « Μέτρον καλόν, σεσαλευμένον, πεπιεσμ[ένον], ὑπερεκχυννόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν<sup>e</sup> », τ[.....]ῆν τὸ ἡγεμονικὸν ὑμῶν. 370. Τάχα δὲ περὶ τοῦ τῶν σπουδαίων μόνου εἴρηται, ἑκατονταπλασίονα καὶ μείζονα « ὧν αἰτοῦμεν καὶ νοοῦμεν<sup>f</sup> » διδόντος τοῦ κριτοῦ τὴν μισθαποδοσίαν, οὐκ ἔντος ἀκολούθου δίδοσθαι μέτρον τοῖς ὧν μὴ πάσας τὰς ἀνομίας παρατηρεῖται<sup>g</sup> ὁ καρδιογνώστης<sup>h</sup> καὶ πάντων τὸν νοῦν ἐπιστάμενος<sup>i</sup>, μέτρον διδοὺς τοῖς τοιοῦτοις οὐ σαλευόμενον, οὐ πιεζόμενον, οὐκ ὑπερεκχυννόμενον<sup>e</sup>, ἀλλ' ἐλλείπον καὶ ἀπλήρωτον, ἵν' οὕτω φράσω, ἀπὸ ἐλεημοσύνης καὶ

83 a. Lc 6, 38 || b. I Cor. 2, 9 || c. Matth. 8, 12 || d. Matth. 25, 41 || e. Lc 6, 38 || f. Éphés. 3, 20 || g. Cf. Ps. 123, 3 || h. Cf. Act. 1, 24 || i. Cf. Job 7, 20

83 4 δικαία γνώμη : γνώμη P<sup>ac</sup> || 10 ἀνθρώπου : θεοῦ P<sup>ac</sup> || 13 ἐπιφερομένη : ἐπιφερομένην P<sup>ac</sup> || ἐξώτερον nos : ἐσιώτερον P || 20 ἑκατονταπλασίονα nos : ἑκατονταπλασία P || 23 καρδιογνώστης : καρδιογνώστως P<sup>ac</sup>

1. τ[.....]ῆν : la lettre qui précède ν peut être ε ou η, mais pas ι (trace de barre horizontale).

2. On peut comprendre aussi : une mesure dont la bonté cherche toujours à s'exercer, « insatiable » de bonté.

367. Donc, comme il y a une mesure dans les fautes méritant châtement, il y en a aussi une dans les bonnes œuvres et les justes pensées pour qui a choisi une vie honnête et réglée suivant la piété. Cette mesure est également portée à son comble quand il n'y manque rien de ce qui est juste pour la foi ni de ce qu'il faut pour la vertu.

**Récompense et châtement.** 368. A propos de ces deux sortes de mesure, la bonne et la mauvaise, le Sauveur dit : « Avec la mesure dont

vous mesurez, il vous sera mesuré en retour<sup>a</sup>. » En effet, à ceux qui ont rempli la bonne mesure, il sera mesuré des promesses que l'homme « n'a pas vues ni entendues et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme, car Dieu les a préparées pour ceux qui l'aiment<sup>b</sup> ». Mais à ceux qui ont rempli la mesure détestable et condamnable des œuvres, des paroles et des pensées mauvaises, il sera mesuré en retour le juste châtement par lequel les uns s'éloigneront « dans les ténèbres extérieures<sup>c</sup> » et les autres iront « au feu préparé pour le diable et ses anges<sup>d</sup> ».

369. Demande-toi si c'est des deux sortes de mesure ou de la seule mesure des [actes] justes que le Sauveur a dit : « On versera dans votre sein » — [...] dans votre cœur — « une bonne mesure, pressée, tassée, débordante<sup>e</sup>. » 370. Il n'a sans doute parlé que de la seule mesure des actes vertueux, où le juge donne en récompense des biens cent fois plus nombreux et plus grands que ceux « que nous demandons et concevons<sup>f</sup> », tandis qu'il ne serait pas logique que pareille mesure fût donnée à ceux dont toutes les fautes ne sont pas retenues<sup>g</sup> par Celui qui sonde les cœurs<sup>h</sup> et connaît l'esprit de tous<sup>i</sup>. Loin de donner à ceux-là une mesure pressée, tassée et débordante<sup>e</sup>, il leur donne une mesure incomplète et insuffisante<sup>g</sup>, pour ainsi dire, de pitié et de

83

[83] ἀγαθότητος « τοῦ βλεφάροις ἐξετάζοντος τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων<sup>1</sup> ».

84  
(VI, 2)

371. Εἰς τὸ μέσον τοῦ ἐπιψόγου μέτρου μία γυνή ὄφθη καθήμενη, οὐκ ἄλλη τῆς ἀνομίας οὕσα καὶ τῆς ὑποβαλλούσης αὐτὴν ἀντικειμένης δυνάμεως. Αὐτὸς γὰρ ὁ προσήτης εἶπεν, δακτυλοδεικτῶν ταύτην τὴν γυναῖκα· « Αὕτη ἐστὶν ἡ ἀνομία πάσης τῆς γῆς<sup>a</sup> », φησὶ δὲ τῆς ἀνθρωπότητος, ἣν καὶ ἀδικίαν ὠνόμασεν· « Πᾶς γάρ, φησὶν, ὁ ποιῶν τὴν ἀδικίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἀνομία ἐστὶν ἡ ἁμαρτία<sup>b</sup>. »

372. Ἐπομένως ὁρᾷ ὁ μυσταγωγούμενος ἐξαιρόμενον μολίβου τά[λ]αντον καὶ τὴν γυναῖκα ἐξηρμένην περιφθεῖσθαι ἐν μέσῳ τοῦ [μ]έτρου, οὕσαν ἀνομίαν. Διὰ τί δὲ οὐχ ἀπλῶς ἐν τῷ μέτρῳ, [ἀλλ'] ἐν τῷ μέσῳ αὐτοῦ ἡ ὀφθεισα γυνή, ἡ ὅτι τὸ μέσον πά[σης] κακίας προκατείληφεν, ἄρχουσα τυραννικῶς. 373. Εἰς τὸ [στόμ]α δὲ αὐτῆς ῥίπτεται τὸ ἐξαιρόμενον τάλαντον τοῦ [μολί]βου. Λόγος δ' ἐστὶν οὗτος ἐπαχθῆς καὶ κατωφερῆς κ[αὶ λα]μπρότητος ἐστε-  
15 ρημένος, ἀντικειμένος ἔχων τῷ λ[όγῳ τ]οῦ ἀρετῆν κεκτημένου· « ἄργυρος γάρ, φησὶν, πεπυρωμ[ένος] γ[λ]ῶσσα δικαίου<sup>c</sup>. »

374. Ὁ γὰρ περὶ τῆς ὀρθοδόξου γνώμης κ[αὶ πρ]ακτικῆς ἀρετῆς πολὺ τὸ τίμιον καὶ λαμπρὸν ἔχει, ἀλλ' οὐχ ὁ ἐν τῷ στόματι τῆς ἀνομίας, ἅτε δὴ βαρὺς καὶ κατωφερῆς τυγχάνων, μάλιστα ὅτι  
20 δολερὸς καὶ πεπανουργευμένος ἐστίν. Τοιοῦτος ἦν καὶ ὁ τοῦ

83 j. Ps. 10, 4 || 84 a. Zach. 4, 6 || b. I Jn. 3, 4 || c. Prov. 10, 20

84 6 ἀδικία : ἁμαρτίαν P<sup>n</sup> || 11 αὐτοῦ : αὐτῆς P<sup>ac</sup> || 13 λόγος : ὅτι λόγος P<sup>l</sup>

1. Dans la citation de *I Jn* 3, 4, il est bien évident qu'il faut garder le mot ἀδικίαν qui est erroné par rapport à la citation. P<sup>n</sup>, qui a corrigé, n'a pas vu que Didyme cite selon le cours de sa pensée. C'est le mot ἀδικία qui a déclenché la citation, laquelle n'aurait pas de raison d'être si elle ne contenait pas, comme le pense Didyme, le mot ἀδικία. L'équivalence ἀδικία-ἀνομία-ἁμαρτία est justement ce qu'il recherchait pour caractériser la femme qui est au milieu de la mesure et qui porte ce nom d'ἀδικία.

2. L'image du poids de plomb, qui pèse sur le pécheur revient à propos de Pharaon, II 188.

bonté de la part de « Celui qui scrute de ses regards les enfants des hommes<sup>1</sup> ».

La femme assise : 371. Au milieu de la mesure de l'iniquité. condamnation | apparut une femme assise : elle n'était autre que l'iniquité et la puissance ennemie qui l'inspire. Car le prophète lui-même, montrant du doigt cette femme, dit : « C'est l'iniquité de toute la terre<sup>a</sup> », j'entends de l'humanité, iniquité à laquelle il a aussi donné le nom d'injustice. En effet, dit l'Écriture, « quiconque commet l'injustice<sup>1</sup> commet aussi l'iniquité et l'iniquité, c'est le péché<sup>b</sup> ».

84

372. Ensuite, celui qui reçoit ces révélations aperçoit un disque de plomb qui est soulevé, et il voit soulever cette femme et la jeter au milieu de la mesure, car elle est l'iniquité. Pourquoi donc la vision ne montre-t-elle pas la femme simplement dans la mesure, [mais] au milieu de la mesure ? C'est qu'elle a occupé d'avance le centre de toute méchanceté et qu'elle y commande tyranniquement. 373. Et le disque de plomb soulevé est jeté sur sa [bouche]<sup>2</sup>, parce que le plomb représente le langage lourd, pesant et sans éclat qui est à l'opposé du [langage] de celui qui possède la vertu ; car « la langue du juste », dit l'Écriture, « est de l'argent éprouvé par le feu<sup>c</sup> ».

374. En effet le langage de la foi orthodoxe [et de la] vertu pratique a beaucoup de noblesse et d'éclat, tandis que le langage qui est dans la bouche de l'iniquité n'en a pas, parce que, lourd et pesant, il est surtout fallacieux et trompeur<sup>3</sup>. Tel était le langage du mage

3. Cf. DID., *In Ps.* 7, 15, PG 39, 1181 C : « Βαρυτάτη γὰρ καὶ ἐπαχθῆς ἡ τῆς ἀνομίας ἐργασία παραβαλλομένη τάλαντῳ μολίβου. » — *In Ps.* 37, 5, 1341 D : τῆς γὰρ κακίας φύσει κατωφεροῦς καὶ βαρυτάτης οὐσης, ὡς τάλαντῳ μολίβῳ παραβάλλεσθαι... »

[84] μάγου Ἐλύμα « σὺν πάσῃ βραδιουργίᾳ καὶ παντὶ δόλῳ<sup>d</sup> » προφε-  
ρόμενος.

375. Οὐ δεῖ δὲ παράδοξον ἡγεῖσθαι εἰ τάττεται ἡ γυναικὸς  
προσηγορίᾳ κατὰ χειρίστης ἕξεως καὶ φαύλης γνώμης καὶ τῆς  
25 ἔμποιοῦσης τὰ τοιαῦτα πονεραῖς δυνάμεως. Ὡσπερ γὰρ ὧδε ἡ  
ἀνομία γυνὴ εἴρηται, οὕτως ἐν ταῖς θείαις Παροιμίαις ἡ ἀπρο-  
σύνη γυνὴ ὠνομάσθη. 376. Ἔχει δὲ τὸ περὶ τούτου ῥητὸν  
οὕτως, ἐκ προσώπου τοῦ σοφοῦ ἀπαγγελλόμενον πρὸς τὸν ἀκ-  
85 ροατὴν· « Ἰδέ, ἐμῆ σοφία πρόσεχε, ἐμοῖς δὲ λόγοις παράβαλλε  
(VI, 3) σὸν οὖς, ἵνα φυλάξης ἐννοίαν ἀγαθὴν· αἰσθησὶν δὲ ἐμῶν χειλέων  
ἐντέλλομαι σοι. Μέλι γὰρ ἀποστάζει ἀπὸ χειλέων γυναικὸς  
5 πορνῆς, ἢ πρὸς ὀλίγον γλυκαίνει σὸν φάρυγγα· ὕστερον δὲ πι-  
ρότερον χολῆς εὐρήσεις<sup>a</sup>. » Καὶ μετ' ὀλίγα· « Τῆς γὰρ ἀπρο-  
σύνης οἱ πόδες κατάγουσιν μετὰ θανάτου εἰς τὸν ἄδην<sup>b</sup>. »  
377. Καὶ περὶ τῆς ἀκολασίας ἐν αὐτῇ τῇ τῶν Παροιμιῶν βίβλῳ  
ὡς περὶ γυναικὸς εἴρηται ὡς ἐνεδρεῦει ὅταν σκότος καὶ ζῆφος ἢ  
10 παρὰ γωνίαν ἴν' ἀπατήσῃ καὶ βλάβῃ τὸν ἐνδεῆ φρενῶν νεανίαν.  
Εἶδει γὰρ πορνικῶ ἐπιφανείσα, στωμύλους λόγους προφέρουσα,  
φησὶν, ὧ φανακίσαι θέ[λει] ἀναιδεῖ προσώπῳ προσφθεγγομένη  
αὐτόν, ἅτε ἀνεπτε[ρωμέ]νη οὖσα καὶ ἄσπυτος, ἴν' ἐξάψῃ τὴν  
καρδίαν τοῦ νέου· 378. « Θυσία εἰρηνικὴ μοί ἐστιν σήμερον,  
15 ἀποδίδωμι τὰς εὐχὰς μου, ἔνεκεν το[ύτου] ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησίν  
σου, ποθοῦσα τὸ σὸν πρόσωπον ἢ ῥηκὰ σ]ε<sup>c</sup>. » Καὶ μεθ' ἕτερα·  
« Δεῦρο καὶ ἐγκυλισθῶμεν ἔρωτι, δεῦρο καὶ ἀπολ]ύσωμεν  
φιλίας ἕως ἔρθρου<sup>d</sup>. » Μετὰ τοὺς τοιοῦτους στωμ[ύλους] λόγους  
καὶ τοὺς ἐξῆς συνημμένους, ὁ σοφὸς φησὶν· « Ἀπε[πλάν]ησεν  
20 αὐτὸν πολλῇ ὀμιλίᾳ », ἢ « ὀμιλίᾳ », ὡς ἔχει ἕνια τῶν ἀντιγρά-

84 d. Act. 13, 10 || 85 a. Prov. 5, 1-4 || b. Prov. 5, 5 || c. Cf.  
Prov. 7, 7-15 || d. Prov. 7, 18

85 7 post κατάγουσιν add. τοὺς χρωμένους αὐτῇ mg. Pa || 9 ἦ nos :  
ην P || 16 τὸ om. Pac || 18 ἔρθρου nos : ορθου P

1. P<sup>a</sup> a rétabli τοὺς χρωμένους αὐτῇ dans la citation de Prov. 5, 5  
C'est intentionnellement, comme inutiles à son propos, que Didyme  
a supprimé ces trois mots. Il ne faut pas les admettre.

Élymas, proféré « avec toute espèce de fourberie et de  
malice<sup>d</sup> ».

**Quelques  
allégories  
féminines  
dans l'Écriture.**

375. Il ne faut pas trouver étrange  
que l'Écriture donne le nom de  
femme à la mauvaise conduite, à  
la pensée perverse et à la puissance  
mauvaise qui les produit. Car de  
même qu'ici l'iniquité est désignée par une femme,  
de même, dans les Proverbes divins, la folie est appelée  
femme. 376. Voici le passage en question ; | c'est le sage  
qui instruit le disciple : « Mon fils, sois attentif à ma  
sagesse, et prête l'oreille à mes discours afin que tu con-  
serve une bonne réflexion ; c'est à saisir les paroles de  
mes lèvres que je t'exhorte. Car les lèvres de la femme  
impudique distillent le miel ; durant peu de temps elle  
adoucit ton gosier ; mais à la fin tu trouveras cela plus  
amer que le fiel<sup>a</sup>. » Et peu après : « Car avec la mort,  
les pieds de la folie mènent à l'enfer<sup>b</sup>. » 377. Dans le  
même livre des Proverbes, l'impudicité est aussi repré-  
sentée par une femme. Il est dit qu'elle se tient en em-  
buscade dans un coin quand viennent l'ombre et les  
ténèbres, pour tromper et perdre le jeune homme  
dépourvu de sens. Elle apparaît avec l'extérieur d'une  
courtisane ; elle tient des propos enjôleurs, dit l'Écri-  
ture, à celui qu'elle veut tromper ; elle s'adresse à lui  
effrontément, toute excitée de ses désirs impurs, et  
tâche d'enflammer le cœur du jeune homme, en disant :  
378. « J'ai à offrir aujourd'hui un sacrifice pacifique,  
j'accomplis mes vœux ; c'est pourquoi je suis sortie à  
ta rencontre, j'ai désiré ta présence et [je t'ai trouvé] <sup>c</sup>. »  
Et un peu plus loin : « Viens, roulons-nous dans l'amour ;  
viens, enivrons-nous d'amour jusqu'au matin<sup>d</sup>. » Après ces  
paroles enjôleuses et celles qui suivent dans le contexte,  
le Sage dit : « Elle l'entraîne à force de paroles (ὀμιλίᾳ) », 85

[85] φων, « βρόχοις δὲ τοῖς ἀπὸ χειλέων ἐξώκειλεν αὐτόν<sup>e</sup> ». 379. « Ὅμως εἰ καὶ ἐπλανήθη ὁ νεανίας, ἀλλὰ πάλιν ὁ διδάσκαλος διεγειρεῖ αὐτόν. « Μὴ πορευθῆς ἐν ὁδοῦ μετ' αὐτῆς. Ὁδοὶ ἄβου ὁ οἶκος αὐτῆς κατάγουσαι εἰς ταμίεια θανάτου πολλοὺς γὰρ τρώσασα καταβέβληκεν, καὶ ἀναριθμητοὶ εἰσιν οὗς πεφόνευ-  
25 κεν<sup>f</sup>. »

86  
VI, 4)

380. « Ὅνπερ δὲ τρόπον γυναῖκες ὀνομάζονται αἱ κακίαι, οὕτω καὶ αἱ ἀρεταί. Ὁ σοφὸς γοῦν περὶ τῆς σοφίας λέγει. « Ἐραστής ἐγεγόμεν ἡμεῖς τοῦ κάλλους αὐτῆς, καὶ ἤγαγον αὐτὴν πρὸς συμβίωσιν ἡμαυτῶ<sup>g</sup>. » Περί τοῦ οὕτως ἡγμένου αὐτὴν γαμετῆς δίκην διαγορεύει τὸ παροιμιῶδες θέσπισμα τόδε. « Ἡ σοφία τίκτει ἀνδρὶ φρόνησιν<sup>a</sup>. » 381. Τούτῳ τῷ ἀνδρὶ προστάττεται. « Περιχαρῶσθε αὐτὴν καὶ ὑψώσε σε τμήσον αὐτὴν ἵνα σε περιλάβῃ<sup>b</sup>. » Πρὸς τὸν ἐκ τῆς ἀρετῆς τεκνώσαντα σπουδαῖον ἄνδρα ἀποτείνεται τὸ ἅγιον Πνεῦμα φάσκον. « Ἡ γυνὴ σου ὡς ἄμπελος εὐθηνόουσα ἐν τοῖς κλίτεσιν τῆς οἰκίας σου· υἱοὶ σου ὡς νεόφυτα ἐλαιῶν κύκλω τῆς τραπέζης σου<sup>c</sup>. » « Ὅτι δὲ οὐ περὶ [θ]νητῆς γυναικὸς καὶ τῶν υἱῶν αὐτῆς ταῦτα θεσπίζεται, ὁ ἐπι-  
10 [φ]ερόμενος στίχος δηλοῖ. « Ἴδου οὕτως εὐλογηθήσεται ἄνθρωπος ὁ φο[βο]ύμενος τὸν Κύριον<sup>d</sup>. » 382. Εἰ γὰρ ἀνθρωπίνως τις ἐκλαμβάνει τὰ τοιαῦτα, [πολ]λοὶ τῶν μεγάλων ἁγίων εὐλαβέστατοι ὄντες οὐκ ἔσχον τὴν [εὐλο]γίαν, οὐ συνοικήσαντες γυναῖξιν, τεκνώσαντες οὐδαμ[ῶ]ς. Ἀρκεῖ δὲ πρὸς πληροφορίαν  
15 παραγαγεῖν Ἡλίαν τὸν μέγαν προφῆτην καὶ Ἐλισαῖον, τὸν κατὰ θεοσέβειαν ὄντα αὐτοῦ υἱὸν πνευματικόν, τ[. . . .] περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ φάναι καὶ ἕτεροι δὲ εἰσιν πλ[εῖονες] ἀγκυρία σχολάζαντες, ἵνα « μεριμνῶσιν τὰ τοῦ Κυρίου<sup>e</sup> ».

85 e. Prov. 7, 21 || f. Prov. 7, 25, 27, 26 || g. Sag. 8, 2 || 86 a. Prov. 10, 23 || b. Prov. 4, 8 || c. Ps. 127, 3 || d. Ps. 127, 4 || e. I Cor. 7, 32

86 10 ἰδοὺ οὕτως nos : ἰδουτως P

1. Ὤμωλία : Didyme semble accorder beaucoup d'importance à ce qui ne nous paraît qu'une faute d'orthographe. On touche ici du doigt le respect qu'il a pour le texte matériel dans les exemplaires approuvés. Cf. *Intr.*, p. 45 et sv.

ou ὠμωλία<sup>1</sup>, comme portent certains exemplaires, « grâce aux filets tendus par ses lèvres, elle le fait tomber<sup>e</sup> ». 379. Cependant, même si le jeune homme se laisse tromper, le maître l'encourage à nouveau : « Ne suis pas le même chemin qu'elle ; sa maison est la voie de l'enfer qui descend au séjour de la mort ; elle en a blessé beaucoup, qu'elle a perdus ; innombrables sont ceux qu'elle a tués<sup>f</sup>. »

380. Tout comme les vices, les vertus aussi sont représentées par des femmes. Ainsi le Sage dit de la sagesse : « J'ai été amoureux de sa beauté, et je l'ai prise pour vivre avec moi<sup>g</sup>. » Parlant de celui qui l'a ainsi prise comme une épouse, l'oracle des Proverbes déclare : « La sagesse donne à l'homme la réflexion<sup>c</sup>. » 381. Et il recommande à cet homme : « Tiens-la étroitement et elle t'exaltera ; honore-la pour qu'elle te protège<sup>b</sup>. » A l'homme vertueux qui a obtenu une postérité de la vertu, le Saint-Esprit s'adresse en disant : « Ton épouse est comme une vigne féconde sur les côtes de ta maison ; tes fils sont comme de jeunes plants d'oliviers qui entourent ta table<sup>c</sup>. » Or ce n'est pas une femme mortelle et ses fils que vise l'oracle, comme le montre le verset suivant : « Voici qu'ainsi<sup>a</sup> sera béni l'homme qui craint le Seigneur<sup>d</sup>. » 382. Car, à vouloir comprendre ces textes humainement, [bien] des personnages parmi les plus saints et les plus pieux n'auraient pas eu la [bénédition] puisqu'ils n'étaient pas mariés et n'avaient aucune postérité. Il suffit pour s'en convaincre d'apporter l'exemple d'Élie, le grand prophète, et d'Élisée, son fils spirituel par la piété ; [on peut] dire [la même chose] de Jean-Baptiste, et il y en a [bien] d'autres qui ont pratiqué le célibat pour « s'occuper des choses du

86

2. La faute du scribe (ιδουτως pour ἰδοὺ οὕτως) se retrouve en V 42 et 125. La crase, naturelle dans la langue orale, passait avec la plus grande facilité dans le style écrit. Cf. *αυτουτως* pour αὐτοῦ οὕτως III 11.

[86] 383. "Ολ[ας γάρ] πολλὰς χιλιάδας παρθένων ἀνδρῶν μὴ μολυν-  
 20 θέντων μετὰ γυναικῶν ὁ Ἰωάννης εἶδεν ἐν τῇ Ἀποκαλύψει. Εἰ  
 γὰρ καὶ ἀνάγεται τὰ περὶ τῶν παρθένων τῶν συμπληρούντων τὸν  
 ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρα ἀριθμὸν, ἀλλ' οὖν ἀγνῆς καὶ σώ-  
 φρονος διαγωγῆς ἕνεκα, οὐ λυπεῖ ἐκδέξασθαι τὸ ῥητὸν κατὰ  
 πρόχειρον. 384. Φέρεται ἐν τῇ βίβλῳ τῆς κατηχήσεως τῆς Παι-  
 25 μένι ἐπιγεγραμμένη πολλὰ διὰ γυναικῶν καὶ παρθένων δηλού-  
 μενα, ὧν τὰ μὲν ἀρετῶν καὶ εὐλογίας δηλοῖ, τὰ δὲ κακίας καὶ  
 καλᾶσεις, ἃς ὁ ἐντυχὼν ἐκλήμψεται ἀπὸ τοῦ βιβλίου.

\* \*

385. ZACH. V, 9-11 : \* Καὶ ἦρα τοὺς ὀφθαλμοὺς μου καὶ  
 εἶδον· καὶ ἰδοὺ δύο γυναῖκες ἐκπορευόμεναι, καὶ πνεῦμα ἐν  
 87 ταῖς πτέρυξιν αὐτῶν· καὶ αὗται εἶχον πτέρυγας | ὡς πτέρυ-  
 (VI, 5) γας ἕπιποπος· καὶ ἀνέλαβον τὸ μέτρον ἀνά μέσον τῆς γῆς καὶ  
 ἀνά μέσον τοῦ οὐρανοῦ. 10 Καὶ εἶπα πρὸς τὸν ἄγγελον τὸν  
 λαλοῦντα ἐν ἐμοί· Ποῦ αὗται ἀποφέρουσιν τὸ μέτρον; 11 Καὶ  
 5 εἶπεν πρὸς με· Οἰκοδομήσαι αὐτῶ οἰκίαν ἐν γῆ Βαβυλῶνος καὶ  
 ἐτοιμάσαι, καὶ θήσουσιν αὐτὸ ἐκεῖ ἐπὶ τὴν ἐτοιμασίαν αὐτοῦ.

86 e. I Cor. 7, 32 || f. Cf. Apoc. 14, 4

86 21 συμπληρούντων : συμπληρουστων Pn || 28 ὀφθαλμοὺς μου nos :  
 ὀφθαλμου P

1. « Le Pasteur » d'Hermas. Didyme l'a cité deux autres fois  
 dans l'*In Zach.*, cf. III 196 ; IV 312. On remarquera que Jérôme,  
 qui adopte les idées exprimées en III 196 et IV 312, a soigneuse-  
 ment évité de faire appel au Pasteur d'Hermas.

2. Cf. HERMAS, *Vis.* III, 8 et *Simil.* IX, 15, SC 53, nos 16 et 92.

3. S'il a prêté attention au grec, le lecteur aura trouvé dans  
 cette section 362-384 un vocabulaire très étendu pour désigner la  
 faute et la vertu. C'est toute une psychologie avec ses nuances qui

Seigneur ». 383. En effet Jean, dans l'Apocalypse, a vu  
 de nombreux groupes de milliers [entiers] d'hommes  
 vierges qui ne se sont pas souillés avec des femmes'.  
 Car même si l'on interprète spirituellement le passage  
 des vierges qui composent le nombre de 144, cela n'em-  
 pêche du moins pas, en ce qui concerne la vie pure et  
 chaste, de comprendre le texte dans le sens obvie. 384.  
 Dans le livre de catéchèse intitulé « Le Pasteur »<sup>1</sup>, bien  
 des enseignements sont donnés au moyen de femmes et  
 de vierges, dont les uns concernent des vertus et des  
 bénédictions, les autres des vices et des châtements<sup>2</sup>.  
 Le sens en est compréhensible pour tout lecteur du livre<sup>3</sup>.

\* \*

385. ZACH. V, 9-11 : *Et je levai les yeux et je vis ; et  
 voici deux femmes qui sortaient et il y avait du vent dans  
 leurs ailes ; et elles avaient des ailes | comme des ailes de  
 huppe ; et elles enlevèrent la mesure entre terre et ciel.  
 10 Et je dis à l'ange qui parlait en moi : Où emportent-  
 elles la mesure ? 11 Et il me dit : Pour lui bâtir une maison  
 dans la terre de Babylone et pour la fonder, et elles la pla-  
 ceront là sur son fondement.*

87

passé à travers ces désignations : ἀδίκημα 363, ἀκολασία 377, ἀμάρ-  
 τημα 367, ἁμαρτία 363, ἁμαρτωλὸς 363, ἀνομία 370, 371, 374, ἀσέβεια  
 362, ἀσέβημα 366, ἀφροσύνη 375, γνώμη φαῦλη 375, δόλος 364, δύναμις  
 πονήρος 375, δυσσέβεια 366, ἕξι χειρῆστη 375, κακία 362, 372, 380, 384,  
 κλάσις 368, τὸ πονῆρον (opp. à τὸ ἀγαθόν) 368, πονήρος δύναμις 375,  
 ῥαδιουργία 364, τιμωρία 363, φαῦλη γνώμη 375, χειρῆστη ἕξι 375, ψεκτός  
 368 ; — et le vocabulaire de la vertu : τὸ ἀγαθόν (opp. à τὸ πονῆρον)  
 368, ἀγαθὸν ἔργον καὶ φρόνημα 367, ἀρετὴ 372, ἀρετὴ πρακτικὴ 374, αἱ  
 ἀρεταὶ 380, 384, βίον σπουδαῖον 367, γνώμη 367, γνώμη ὀρθόδοξος 374,  
 δίκαια ἔργα 369, δικαιοσύνη 364, ἐπαινετός 368, ἔργον ἀγαθόν 367, ἔργον  
 δίκαιον 369, ἔργον σπουδαῖον 369, εὐσέβεια 367, ὀρθόδοξος γνώμη 374,  
 ὀσιότης 367, πρακτικὴ ἀρετὴ 374, σπουδαῖον βίον 367, σπουδαῖον ἔργον  
 369, σώφρων 364, φρόνημα ἀγαθόν 367.

[87] 386. Καὶ νῦν ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ ἔσω ἀνθρώπου ὡς ἐν ταῖς προλαβούσαις ὀπτασίαις, εἶδεν δύο γυναῖκας ἐκπορευόμενας ἐπτερωμένας, καὶ πνεῦμα ἦν ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτῶν. Ἦσαν 10 δὲ αἱ πτέρυγες αὐτῶν ὡς πτέρυγες ζῴου τοῦ καλουμένου ἔμποπος. Αἱ οὕτως ἐκπορευόμεναι γυναῖκες ἀνέλαβον τὸ προηρημηνευμένον μέτρον, οὗ ἐν μέσῳ ἡ καλουμένη[η] ἀνομία γυνὴ ἐτύγγανεν, καὶ ἀνέλαβον αὐτὸ ἐν μέσῳ τ[ῆ]ς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ. Τούτων οὕτω τεθεωρημένων, [...] ἐπυθόμην τοῦ λαλοῦντος ἐν ἐμοὶ 15 ἀγγέλου· « Ποῦ ἀποφ[έρου]σιν τὸ μέτρον; Καὶ εἶπέν μοι· Οἰκοδομησαὶ αὐτῷ οἰκί[αν] ἐν γῆ Βαβυλῶνος, καὶ θήσουσιν αὐτὸ ἐκεῖ ἐπὶ τὴν ἐτ[ρομ]χσίαν αὐτοῦ. »

387. Ἐπιστατέον τίνες αἱ δύο γυναῖκέ[ς] εἰσίν. Ὅρα εἰ δύνανται αἱ δύο κακίαι εἶναι ἥτε ἠθικὴ ἢ κατὰ [παρά]ξασιν τῶν 20 θεῶν ἐντολῶν συνισταμένη ἢ ἡ ψευδῆ[ς] περὶ τῶν φρονητέων δόξα καὶ αἱ ἐνεργοῦσαι αὐτὰς πονηρα[ί] θυγάμεις.

388. Ὡφθησαν δὲ πτέρυγας ἔχουσαι πνεύματος πεπληρωμένας, ἐκείνου περὶ οὗ γράφει ὁ Ἀπόστολος· « Ἐν οἷς ποτε καὶ ἡμεῖς περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ 25 τὴν ἐξουσίαν τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας ». 389. Τάχα δὲ συγγενές ἐστιν, φαῦλον ὄν τὸ ἐν ταῖς ἐκκειμέναις πτέρυξιν, τῷ ἀκαθάρτῳ πνεύματι τῷ ἐκβαλλομένῳ ὑπὸ Ἰησοῦ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, ὅπερ ἐκδηθὲν ὑπὸ Ἰησοῦ, ἐὰν ὑποστρέψαν εὐρῆ σχολάζοντα καὶ σεσαρωμένον τὸν τόπον ἀφ' οὗ ἐξεβλήθη, σχολὴν χειρίστην | ἔχοντα καὶ σεσαρωμένον, ἀποδηθέντων πάντων ὧν εἶχεν καλῶν, (παραλαμβάνει) πνεύματα ἕτερα ἐπτά πονηρότερα αὐτοῦ, εἰσέρχεται καὶ « κατοικεῖ, καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα 5 τῶν πρώτων ».

87 a. Éphés. 2, 2 || 88 a. Cf. Matth. 12, 45. Lc 11, 26

87 19 ἢ om. Pac || 21 αἱ om. Pac || 22 πεπληρωμένας nos : πεπληρωμένοι P || 29 εὐρη : τὸν ἂν εὐρη Pac || 88 2 παραλαμβάνει nos : ἐλευθωρηθεὶς expunct. P

1. Didyme joue sur les deux sens du mot πνεῦμα, souffle et esprit.
2. P porte ἐλευθωρηθεὶς (qu'il faut certainement lire ἐλευθρωθεὶς). Embarrassé, P<sup>a</sup> l'a exponctué, et peut-être lisait-il εἰς πνεύματα ..

Deux femmes  
aux ailes  
gonflées de vent.

386. Ayant alors levé les yeux de l'homme intérieur comme dans les visions précédentes, il vit deux femmes ailées qui sortaient; et il y avait du souffle (πνεῦμα) dans leurs ailes. Or leurs ailes ressemblaient aux ailes de l'oiseau appelé huppe. Ces femmes qui sortaient ainsi prirent la mesure dont on vient de parler, au milieu de laquelle se trouvait la femme appelée « iniquité », et l'élevèrent entre terre et ciel. Après cette vision, je demandai à l'ange qui parlait en moi : « Où emportent-elles la mesure ? » Et il me dit : « Pour lui bâtir une maison dans la terre de Babylone et elles la placeront là-bas sur son fondement. »

387. Il faut rechercher quelles [sont] ces deux femmes. Vois si elles ne peuvent pas être toutes deux des vices, soit le vice moral de [transgresser] les commandements de Dieu, soit la fausse opinion [sur les] choses à croire, ainsi que les puissances mauvaises qui les animent.

388. Mais ces femmes apparaissent avec des ailes pleines de souffle (πνεῦμα), de cet esprit (πνεῦμα)<sup>1</sup> dont parle l'Apôtre quand il écrit : « Dans lesquels (péchés) vous marchiez autrefois selon le train de ce monde, selon la puissance de l'air, de cet esprit (πνεῦμα) qui agit maintenant dans les fils de la désobéissance ». 389. Sans doute est-il apparenté, cet esprit mauvais qui souffle dans les ailes en question, à l'esprit impur que Jésus chassa de l'homme. Cet esprit chassé par Jésus, s'il trouve, à son retour, le lieu dont il a été chassé « vide et balayé », vide de bonnes occupations | et balayé par le rejet de tout ce qu'il y avait de bon, « (amène)<sup>2</sup> sept autres esprits pire que lui; ils entrent et s'installent, et le dernier état de cet homme est pire que le premier ».

εἰσέρχεται. En gardant le mot exponctué, on pourrait peut-être risquer la construction : ἐλευθρωθέν, εἰς πνεύματα..., un peu étrange. Il est plus simple (et plus sûr) de reprendre le παραλαμβάνει de l'Évangile. — Utilisation du même passage de l'Évangile par Jérôme, 1450 D.

[88] 390. Πρὸς παράστασιν τοῦ ψεκτὰς εἶναι τὰς πτέρυγας τῶν γυναικῶν, παρεβλήθησαν καὶ ὁμοιώνται ταῖς τοῦ ἔποκος πτέρυξιν. Ἀκάθαρτον δ' ἐστὶν τοῦτο τὸ ζῷον, νεκρῶν φίλον ὄν καὶ σκυβάλων [ἀ]νθρωπίνων νέμεται γοῦν ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ νεοσ[σ]ιάν ἐαυτῷ ποιεῖ ἐκ κόπρου ἀνθρωπίνης, ἵνα ᾧα θεὸς ἐν τῇ [γο]σερᾶ καλιᾶ ἐπώσῃ καὶ νεοσσοποιήσῃ νεοττοὺς ὁμοίους [αὐ]τῷ.

391. Ἔσχεν δὲ τὴν προσηγορίαν ταύτην ἀπὸ τοῦ ἐποπτεύειν χ[αί] ἐφορᾶν τὰ ἀνθρώπινα. Χρῶνται δὲ αὐτῷ αἱ γυναῖκες [πεφθ]έντι εἰς κακοσχολίαις, ἦτοι τὰς παραλαμβανομένας εἰς [εἰ] ἐρασ[τικόν].

392. Σκοπητέον τί τὸ ζῷον τοῦτο κατ' ἀναγωγῆ[ν ἐκλ]αβεῖν δεῖ, καὶ ὅρα εἰ δυνατόν.

393. Ἡ τὸν διάβολον σημαίνει, ἢ τ[ὸν ἀν]τίχριστον. Οὐκ ἀπογνωστέον δὲ καὶ τῶν ἑτεροδόξων ἕκαστον. Χαίρει δὲ καὶ ὁ διάβολος καὶ ὁ ἀντίθεος ἀντίχριστος καὶ τῶν αἰρετικῶν ὁ λόγος νέμεσθαι περὶ μνήματα, τὰ αὐτὰ ὄντα τοῖς τάφοις κατὰ ἀλληγορίαν « τοῖς ἔξωθεν κεκοιταμένοις, ἔσωθεν γέμουσιν πάσης ἀρχαίας<sup>b</sup> » καὶ τῶν παραπλησίων λογισμῶν χωριζόντων ἀπὸ Θεοῦ διὰ τὸ εἶναι σχολιοί. Εἴρηται γὰρ ἐν τῇ παναρέτῳ Σοφίᾳ

88 b. Cf. Matth. 23, 25, 27

88 11 ἐπώσῃ nos : ἐπωουσα P ἐπώζουσα P<sup>1</sup> || καὶ exp. Pn<sup>1</sup> sed mg. scr. x[ ] Pn<sup>2</sup> || 14 [πεφθ]έντι — [ἐρασ]τικόν unciis incl. Pc vel Pn || [πεφθ]έντι : [σκευ]ασ(θέντι) s. v. P<sup>1</sup> (cf. 89 9) || 15 gl. [τ]ρίσημας mg. Pz || 17 mg. σθαι (?) Pn<sup>1</sup> quod exp. Pn<sup>2</sup>

1. Sur la huppe et ses mœurs, cf. *Intr.*, p. 115. Jérôme avait été frappé par ces explications de Didyme. Déjà, dans le *Contra Jovin.* II, 37, PL 23, 336 C, il avait fait allusion à ces mœurs répugnantes. Dans son *In Zach.*, PL 25, 1451 A, voici comment il s'exprime : « Quant à la huppe, mot que nous avons formé à la ressemblance d'un nom grec (les Grecs, en effet, appellent « popa » cet oiseau parce qu'il jette les yeux sur les excréments humains), c'est, dit-on, un animal très sale, il hante les sépulcres et ne cesse de se complaire au milieu des excréments humains ; on dit même qu'il en fait son

Ailes de huppe. 390. C'est pour montrer que les ailes des femmes sont détestables qu'elles ont été comparées et assimilées aux ailes de la huppe. Car cet animal est impur : il recherche les cadavres et les déjections des hommes ; il habite les tombes et fait son nid avec les excréments humains ; il pond ses œufs dans ce nid nauséabond, les couve, et fait éclore des petits qui lui ressemblent<sup>1</sup>. 391. Il tire son nom de ce qu'il observe [et] surveille les actions humaines. Les femmes s'en servent [quand il est cuit] pour des occupations détestables auxquelles elles s'adonnent dans des buts de [fraude] et d'avortement<sup>2</sup>, ou qui leur servent de moyen de séduction impure et amoureuse.

392. Il faut examiner en quoi cet animal doit être [pris] au sens spirituel. Vois si c'est possible.

393. Il représente ou le diable ou l'Antéchrist, et, explication qu'il ne faut pas repousser, tout hérétique. Le diable, l'Antéchrist qui est anti-dieu et la parole des hérétiques se plaisent à demeurer près des tombeaux, et ceux-ci ne sont rien d'autre, au sens allégorique, que les « sépulcres blanchis au-dehors, mais remplis au-dedans de toute sorte d'impuretés<sup>3</sup> » et de raisonnements qui ne valent pas mieux et qui écartent de Dieu par leur sinuosité. Il est dit en effet dans l'admirable Sagesse

nid et qu'il nourrit ses petits de vers qui grouillent dans cette pourriture. » — Les successeurs occidentaux de Jérôme se sont bien gardés de reprendre de pareilles explications. Jérôme leur donnait à choisir trois oiseaux pour répondre à l'« asida » hébreu : le héron, le milan ou la huppe. Ils ont préféré le milan. L'importance de la huppe, oiseau magique en Égypte, n'était apparue qu'à Didyme, et à ceux qui, comme lui, lisaient la traduction des Septante.

2. Légiférant plus spécialement pour l'Orient (Asie Mineure et Syrie), le Concile d'Ancyre de 314 condamnait les femmes coupables d'avortement à dix ans de pénitence (cf. *DTC Avortement*, col. 2650). Le texte de Didyme marque ici la préoccupation du moraliste, mais il ne nous fait pas connaître la discipline de l'Église d'Alexandrie en cette matière.

[88] τοῦ Σαλωμῶνος· « Σκολιοὶ λογισμοὶ χωρίζουσιν ἀπὸ Θεοῦ<sup>c</sup>. »

394. Πρὸς τῷ πατάσθαι περὶ τὰ μνήματα τὸ μνημονευθὲν ζῶν διὰ τὸ ἀκάθαρτον ὑπάρχειν καὶ χαίρον ταῖς δυσωδίας, ἐκ κόπρου ἀνθρωπίνης τὴν καλιὰν ἑαυτοῦ κατασκευάζει. Τί δὲ τούτῳ ἀκολουθεῖ | ἢ τὸ καὶ αὐτόν, τὸν ἔσπᾶ φημι, καὶ τοὺς νεότετους αὐτοῦ ἐν ἀκαθαρσίᾳ διάγειν;

89  
(VI, 7)

395. Πρὸς τούτῳ καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἐποπτεύων ἔσχεν τὴν ἐπωνυμίαν ταύτην· ἀνθρώπινα δὲ φημι τὰς ἔριδας καὶ φιλονεικίας καὶ τοὺς ψεγομένους ζήλους, περὶ ὧν γράφει ὁ Ἀπόστολος, ἐλέγχων τοὺς ἐνεχομένους αὐτοῖς· « Ὅπου γὰρ ζήλος καὶ ἔρις ἐν ὑμῖν, οὐχὶ ἀνθρωποὶ ἐστε, καὶ κατὰ σάρκα περιπατεῖτε<sup>a</sup>; »

396. Τοὺς οὕτω σάρκας καλουμένους χαριέντως ἐρεῖς γυναῖκας εἶναι εἰς κακοσχολίας παραλαμβανούσας πεφθέντα τάχα καὶ βρωθέντα τὸν εἰρημένον κατ' ἀναγωγὴν ἔσποα, ὡστ' ἐξ[αμ]-ἐλώσῃαι τὰ ἀπὸ τοῦ φόβου συλλαμβανόμενα<sup>b</sup> ἵνα μὴ ἀποτελ[ῆται], καὶ φίλτρα ἐγεῖραι εἰς ἀκολασίαν ἄγοντα.

397. Τούτων τῶν [γυ]ναικῶν καὶ τῶν πτερυγῶν αὐτῶν ἀποσχέσθαι προσή[κει τὸν ἀν]αλαβόντα πτέρυγας ὡς περιστερᾶς, 15 ἐν αἷς ὁ πετασθεὶς κ[ατα]παύει, εὐρίσκων « τὸν σαββατισμὸν τὸν ἀπολειπόμενον τῷ [λαῶ] τοῦ Θεοῦ<sup>c</sup> », νοήσεις τοῦ ἁγίου Πνεύματος τοῦ καταβάλλοντος ἐν εἴδει περ[ιστερᾶ]ς ἐν τῷ Ἰσραὴλ, ὃς ἔχει μόνος καὶ πᾶς ὁ ἀναπαυόμενος [ανά] μέσον τῶν δύο διαθηκῶν, κλήρων ὀνομασθεισῶν κατ[ὰ τὸ] « Ἐὰν κειμηθῆτε

88 c. Sag. 1, 3 || 89 a. I. Cor. 3, 3 || b. Cl. Is. 26, 17 || c. Hébr. 4, 9

88 26 λογισμοὶ : λογισμοῦ Pac || 27 πατάσθαι : ποτάζεσθαι Pac || 29 κόπρου : κόπρου γὰρ Pn || 89 6 post ἐλέγχων add. καὶ P<sup>1</sup> quod exp. Pn || 7 ὑμῖν : ἡμῖν Pac || 9 πεφθέντα : σευασθέντα P<sup>1</sup> || 16 νοήσεις : νοήσεις δὲ P<sup>1</sup>

1. Ce n'est que sous ce titre que Didyme cite ce livre (cf. II 254, 290 ; III 43 ; IV 63, 241, 245, 289), en quoi il se conforme aux Septante. Le nom de Salomon a disparu du titre depuis les mises au point de S. Jérôme : « In eo libro qui a plerisque Sapientia Salomonis inscribitur » (*Praef. in libr. Salom.*, PL 29,404 C). On peut donc soupçonner l'intervention de Jérôme dans cette incidente de

de Salomon<sup>1</sup> : « Les raisonnements tortueux séparent de Dieu<sup>c</sup>. »

394. Outre que l'oiseau en question vole près des tombeaux à cause de sa dépravation et de son goût pour les odeurs infectes, il fait son nid avec les excréments de l'homme. Quelle conséquence en tirer | sinon encore que cet oiseau, je veux dire la huppe, et ses petits vivent dans l'impureté ?

395. En plus de cela, il surveille aussi les actions humaines, c'est pourquoi il porte le nom qu'on lui a donné ; j'appelle actions humaines les disputes, les jalousies, les querelles lamentables que l'Apôtre reproche à ceux qui s'y laissent aller, quand il écrit : « Puisqu'il y a parmi vous de la jalousie et des disputes, n'êtes-vous pas hommes et ne marchez-vous pas selon la chair<sup>a</sup> ? »

396. Les hommes ainsi dénommés charnels, on peut dire en plaisantant que ce sont des femmes, utilisant pour des occupations détestables la huppe au sens allégorique dont nous venons de parler, sans doute après l'avoir fait cuire et mangée, si bien qu'elles font avorter, sans leur laisser le temps de venir à terme, les pensées conçues dans la crainte<sup>b</sup>, et qu'elles éveillent des séductions qui mènent à l'impureté.

397. Il faut se tenir éloigné de Ailes de colombe. ces femmes et de leurs ailes quand on a acquis des ailes de colombe. Celui qui s'est déployé en ces dernières, se repose, en trouvant dans « le repos du sabbat réservé au [peuple] de Dieu<sup>c</sup> » les pensées du Saint-Esprit descendu sous forme de [colombe] au Jourdain. Les possèdent uniquement ceux qui se reposent à la fois sur les deux testaments, qui sont appelés des « parts d'héritage » d'après [ce texte] : « Si vous dormez

la traduction du *De Spiritu Sancto* de Didyme : « In libro qui Sapientia inscribitur » (PG 39, 1057, B).

[89] 20 ἀνά μέσον τῶν κλήρων, πτέρυγες περιστερ[ᾶς περι]ηρηγυρωμέ-  
ναι<sup>d</sup>. » Κατὰ ταύτας ἐπτερωῖσθαι μακάριόν ἐστίν ἀναλαμβάνουσιν  
γὰρ τὸν ἔχοντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ὑπερκόσμια.

398. Τῶν περωσθεισῶν κατὰ τὸν ἔποπα δύο γυναικῶν με-  
τεωρίζουσῶν τὸ μέτρον ἐφ' ὃ ἡ ἀνομία κἀθήται ἀνά μέσον τοῦ  
25 οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, — πεπεύρανται γὰρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀμαρτή-  
σαντες ἄγγελοι, καὶ οἱ ἐπίγειοι δαίμονες, καὶ ἄνθρωποι ὅσοι  
« φοροῦσιν τὴν εἰκόνα τοῦ χοίκοῦ<sup>e</sup> », — ἰδῶν ὁ τὴν ἀποκάλυψιν  
ὄρων μετεωριζόμενον καὶ ἀποφερόμενον τὸ μέτρον ᾧ ἐπικάθηται  
ἡ ἀνομία, φησὶν τῷ ἐν αὐτῷ λαλοῦντι ἀγγέλῳ· « Ποῦ αὐταὶ  
30 ἀποφέρουσιν τὸ μέτρον; » 399. Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος  
λέγει· « Οἰκοδομησαὶ αὐτῷ οἰκίαν | ἐν γῆ Βαβυλῶνος, καὶ  
90 θήσουσιν αὐτὸ ἐκεῖ ἐπὶ τὴν ἐτοιμασίαν αὐτοῦ<sup>z</sup>. »

(VI, 8)

400. Ποῖος γὰρ ἄλλος ἤρμοζεν τόπος τῷ ἔχοντι τὴν ἀνομίαν  
μέτρον, ἢ ἡ σύγχυσις, ἢ ἡ ἐτοιμον εὐρίσκηται τοῖς ἐπιεμένοις  
5 αὐτοῦ; Διὸ ἐκκλητιέον καὶ ἐκφευκτέον τὴν Βαβυλῶνα διὰ τὸ ἐκεῖ  
τεθεῖσθαι τὸ μέτρον πρὸς τὸ ἐτοιμον εὐρίσκεισθαι τοῖς ἐθέλουσιν.  
Κηρυκάδην οὖν ὁ θεὸς λόγος βοᾷ πρὸς τὸν εἶναι σπουδαῖον  
θέλοντα· « Ἐξελθε ἐκ Βαβυλῶνος φεύγων [ἐ]κ γῆς Χαλδαίων<sup>a</sup>. »

401. Ἐπιστήσαντες τῇ ὀπτασίᾳ τοῦ προφήτου [τ]οῖόν τε,  
10 μισήσωμεν πτέρυγας ἔχειν ἔποπος, περωτῆ[έν]τες κατὰ τὸ ἄγιον  
Πνεῦμα· οὕτω γὰρ ῥᾶστα εἰς τὰ ὑπερουρ[ά]για διαβῆναι δυνατόν.

\* \*

402. ZACH. VI, 1-8 : ἼΚαὶ ἐπέ[στ]ρεψα καὶ ἦρα τοὺς  
ὀφθαλμούς μου καὶ εἶδον· καὶ ἰδοὺ τέσσερα ἄρμ[α]τα ἐκ-

89 d. Ps. 67, 14 || e. Cf. I Cor. 15, 49 || 90 a. Is. 48, 20

89 24 post ἀνά μέσον add. διὲ Pl quod cancell. Pn || 90 4 εὐρίσκηται :  
εὐρίσκηται Pac

1. Allusion au sens étymologique du mot Babylone, cf. I 132.

au milieu des parts d'héritage, ailes argentées de la colombe<sup>d</sup>. » Il est heureux de porter de semblables ailes, car elles élèvent celui qui les porte vers le ciel et les régions au-dessus du monde.

Fuir Babylone. 398. Les deux femmes qui ont des ailes de huppe soulèvent la mesure sur laquelle est assise l'iniquité entre ciel et terre ; ont tenté de le faire, en effet, et les anges pécheurs et les démons terrestres et tous les hommes « qui portent l'image de l'homme terrestre<sup>e</sup> ». Celui qui assiste à cette révélation, apercevant donc que l'on soulevait et que l'on emportait la mesure sur laquelle était assise l'impureté, dit à l'ange qui parle en lui : « Où ces femmes emportent-elles la mesure ? » 399. L'ange répond et dit : « Pour lui bâtir une maison | dans la terre de Babylone et elles la placeront là-bas sur son fondement<sup>z</sup>. »

90

400. En effet, pouvait-il y avoir lieu mieux choisi que « la confusion »<sup>1</sup> pour la mesure qui portait l'iniquité, afin que ceux qui la convoitent la trouvent à leur disposition ? C'est pourquoi il faut fuir et éviter Babylone, car c'est là qu'on a placé la mesure pour qu'elle soit à la disposition de ceux qui la désirent. A haute voix donc, la parole divine proclame à celui qui veut être vertueux : « Sors de Babylone, fuis la terre des Chaldéens<sup>a</sup>. »

Conclusion. 401. Après nous être appliqués de la sorte à la vision du prophète, ayons horreur d'avoir des ailes de huppe et portons les ailes du Saint-Esprit, car il est ainsi plus facile de s'élever vers les régions supracélestes.

\* \*

402. ZACH. VI, 1-8 : *Et je me tournai et je levai les yeux et je vis, et voici qu'il y avait quatre chars sortant du milieu*

[90] πορευόμενα ἐκ μέσου δύο ὄρεων, καὶ τὰ ὄρη ἦν ὄρη χα[λκ]ᾶ.  
 15 <sup>2</sup> Ἐν τῷ ἄρματι τῷ πρώτῳ ἵπποι πυρροί, καὶ ἐν τῷ ἄρματι τῷ  
 δευ[τέρῳ] ἵπποι μέλανες, <sup>3</sup> καὶ ἐν τῷ ἄρματι τῷ τρίτῳ ἵπποι  
 λευκοί, καὶ ἐν τῷ ἄρματι τῷ τετάρτῳ ἵπποι ποικίλοι ψαροί.  
<sup>4</sup> Καὶ ἀπεκρίθη καὶ εἶπα πρὸς τὸν ἄγγελον τὸν λαλοῦντα ἐν  
 ἐμοί. Τί ἐστὶν ταῦτα, Κύριε; <sup>5</sup> Κα[ὶ ὁ] ἀπεκρίθη ὁ ἄγγελος ὁ  
 20 λαλῶν ἐν ἐμοί καὶ εἶπεν. Ταῦτά εἰσιν οἱ τέσσαρες ἄνεμοι τοῦ  
 οὐρανοῦ, ἐκπορεύονται παραστήναι τῷ Κυρίῳ πάσης τῆς γῆς.  
 403. <sup>6</sup> ἐν ᾧ ἦσαν οἱ ἵπποι οἱ μέλανες, ἐξεπορεύοντο ἐπὶ γῆν  
 βορρᾶ, καὶ οἱ λευκοὶ ἐξεπορεύοντο κατόπισθεν αὐτῶν, καὶ οἱ  
 ποικίλοι ἐξεπορεύοντο ἐπὶ γῆν νότου, <sup>7</sup> καὶ οἱ ψαροὶ ἐξεπο-  
 25 ρεύοντο καὶ ἐπέβλεπον τοῦ πορευέσθαι καὶ περιοδεῦσαι τὴν  
 γῆν. Καὶ περιώδευσαν τὴν γῆν. <sup>8</sup> Καὶ ἀνεβόησεν καὶ ἐλάλησεν  
 πρὸς με λέγων. Ἰδοὺ οἱ ἐκπορευόμενοι ἐπὶ γῆς βορρᾶ ἔπαυσαν  
 τὸν θυμὸν μου ἐν γῆ βορρᾶ.

404. Ἐπιστρέψας ὁ προφήτης εἰς τὸ καὶ ἑτέραν ἀποκάλυψιν  
 30 δέξασθαι, εἶδεν τέσσαρα ἄρματα ἐκ μέσου δύο ὄρεων χαλκῶν.  
 Τὸ πρῶτον ἄρμα ὑπεξευγμένους εἶχεν πυρροὺς ἵππους, τὸ δεύ-  
 τερον μέλανας, τὸ τρίτον λευκοὺς, τὸ τέταρτον ποικίλους ψαροὺς.

91  
 (VI, 9) 405. Θεασάμενος τὰ τέσσαρα ἄρματα, μαθεῖν τὰ περὶ αὐτῶν |  
 βουλόμενος, πυνθάνεται τοῦ ἐν αὐτῷ λαλοῦντος ἀγγέλου τίνα  
 ἐστὶ τὰ ὀφθέντα. Ὁ δὲ ἀποκρίνεται λέγων εἶναι αὐτὰ τοὺς τέσσα-  
 ρας ἀνέμους τοῦ οὐρανοῦ, τὰ κλίματα δηλονότι τῆς οἰκουμένης  
 τὰ τέσσαρα. Ὡφθησαν δὲ οἱ μέλανες ἐκπορευ[όμε]νοι ἀπὸ γῆς  
 5 βορρᾶ, τῶν λευκῶν ἐκπορευομένων ὀπισθεν αὐτῶν ἤρχοντο δὲ ἐκ  
 τοῦ νότου οἱ ψαροὶ καὶ ποικίλοι.

406. Ἐλέχθη περὶ πάντων τῶν ἵππων ὡς δυνατὸν ἐμοί ὅτε  
 ὦφθησαν ἐν τῇ πρώτῃ ὄπτασίᾳ ἐπόμενοι τῷ ἐπιβεδηκότῳ ἐπὶ ἵππων

90 23 ἐξεπορεύοντο : ἐξεπορευονται P<sup>ac</sup> || 25 περιοδεῦσαι : περιοδεύσει  
 P<sup>ac</sup> || 91 1 τοῦ : τοῦ λαλοῦντος P<sup>ac</sup> || 7 mg. gl. οὐδὲ τότε οὐδὲ νῦν P<sup>g</sup>

1. Cf. I 23-30. Dans la marge du Papyrus, un lecteur a inscrit :  
 « ni alors, ni maintenant », ne se rappelant plus ce qui avait précédé  
 et trouvant que Didyme en prenait trop à l'aise avec ses lecteurs.

de deux montagnes et les montagnes étaient d'airain. <sup>2</sup> Au  
 premier char, il y avait des chevaux roux ; au deuxième char,  
 des chevaux noirs ; <sup>3</sup> au troisième char des chevaux blancs,  
 et au quatrième char, des chevaux gris tachetés. <sup>4</sup> Et je  
 répondis et je dis à l'ange qui parlait en moi : Qu'est-ce,  
 Seigneur ? <sup>5</sup> Et l'ange qui parlait en moi répondit et dit :  
 Ce sont les quatre vents du ciel, ils sortent pour assister  
 le Seigneur de toute la terre. 403. <sup>6</sup> Où étaient les chevaux  
 noirs, ils sortirent vers la terre du Nord, et les chevaux  
 blancs sortirent derrière eux ; les chevaux tachetés sortirent  
 vers la terre du Sud <sup>7</sup> et les chevaux gris sortirent et ils  
 cherchèrent des yeux pour marcher et parcourir la terre.  
 Et ils parcoururent la terre. <sup>8</sup> Et il m'appela à voix forte  
 et me dit : Voici que les chevaux sortis sur la terre du Nord  
 ont apaisé ma colère sur la terre du Nord.

404. Le prophète s'étant tourné pour recevoir une  
 autre révélation vit quatre chars sortant du milieu de  
 deux montagnes d'airain. Le premier char était attelé  
 de chevaux roux, le deuxième de chevaux noirs, le troi-  
 sième de chevaux blancs, le quatrième de chevaux  
 tachetés. 405. Ayant vu les quatre chars et voulant en  
 savoir la signification, | il demande à l'ange qui parle  
 en lui ce que sont ces visions. L'ange répond et dit que  
 ce sont les quatre vents du ciel, c'est-à-dire évidemment  
 les quatre points cardinaux de la terre. La vision mon-  
 trait les chevaux noirs sortant de la terre du Nord, et  
 les blancs sortant derrière eux ; les gris et les tachetés  
 venaient du Sud.

406. J'ai parlé de tous ces chevaux autant qu'il m'a  
 été possible quand ils ont apparu dans la première  
 vision <sup>1</sup> à la suite du cavalier sur le cheval roux ; c'est  
 pourquoi contentons-nous de ce qui a été dit, et, à propos

C'est le même qui se plaint ailleurs de ne rien comprendre. Cf.  
 Intr., p. 179.

[91] πυρρὸν ἀνδρὶ διὸ, ἐκείνοις ἀρκούμενοι, τὰ περὶ τῶν εἰρημένων  
 10 νῦν οὐ φερόμενα ἐν τῇ πρώτῃ θεωρίᾳ θεωρητέον.

407. Δύο χαλκᾶ ὄρη εἴρηται ἀφ' ὧν ἐκ τοῦ μέσου τὰ ἄρματα  
 ἐξεπορεύ[θη]. Καὶ ὅρα εἰ διὰ τοῦ χαλκοῦ δηλοῦται ἡ περίτρανος  
 φράσις πολὺ τὸ ἐξηγεῖν ἔχουσα. Ταύτῃ δὲ χρῶνται οἱ σοφιστικοὶ  
 καὶ αἰρετικοὶ διδάσκαλοι, γινόμενοι « χαλκὸς ἡχῶν καὶ κύμβαλον  
 15 ἀλαλάζον<sup>a</sup> », διὰ τὸ στέρεσθαι τῆς θείας ἀγάπης τῆς πρὸς τὸν  
 Θεόν. Ὅπερ ὑπειδόμενος ὁ θεοπέσιος Ἀπόστολος γράφει  
 « Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων λαλῶ,  
 ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἡχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλά-  
 ζον<sup>a</sup>. » 408. Δηλοῖ δὲ ἡ ὕλη αὕτη καὶ τὴν ἀναίδειαν, ὡς καὶ τὸ  
 20 ἀνυπότακτον καὶ ἀκαμπὲς ὁ σίδηρος, ὡς τὸν Θεὸν ἐλεγκτικώτατα  
 πρὸς τὸν ἀπρηθριακότα καὶ ὄψιν πόρνης ἐσχηκότα καὶ πρὸς  
 πάντας ἀπηναισχυντηκότα<sup>b</sup> καὶ μὴ ὑποβάλλοντα ἑαυτὸν τῇ  
 χρηστῷ τοῦ Ἰησοῦ ζυγῷ. « Γινώσκω ἐγὼ ὅτι σκληρὸς εἶ σύ· καὶ  
 τὸ μέτωπόν σου χαλκοῦν, καὶ τὸ νεῦρον τοῦ τραχήλου σου  
 25 σιδηροῦν<sup>c</sup>. »

92  
 (VI.10) 409. Δύο δὲ εἴρηται | τὰ ὄρη τὰ χαλκᾶ διὰ τὸ διττὸν τῶν  
 ἐπαιρουμένων κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ὕψιμάτων. Ἔστιν  
 γὰρ ψευδοδοξεῖν καὶ περὶ τὴν πρακτικὴν ἀρετὴν καὶ τὴν δια-  
 νοητικὴν, οὐκ ἄλλην οὖσαν τῆς γνώσεως τῆς ἀληθείας· ἀσεβοῦσι  
 5 γὰρ οἱ ἀπὸ τῶν αἰρέσεων περὶ ἀμφοτέρων τὰ εἶδη τῆς ἀρετῆς.

410. Τῶν μελάνων ἵππων διὰ τὸ σκευὴ ὀργῆς εἶναι ἐκπο-  
 ρευομένων ἀπὸ τοῦ βορρᾶ, « ἀφ' οὗ ἐκκαίεται τὰ κακὰ ἐπὶ τοὺς  
 κατοικοῦντας τὴν γῆν<sup>a</sup> », οἱ λευκοὶ ἵπποι ὀπίσω αὐτῶν ἐρχόμενοι  
 ἐδείχθησαν. Οὗτοι δ' εἰσὶν [οἱ] τῶν ἰλαρῶν καὶ εὐφροσύνης

91 a. I Cor. 13, 1 || b. Cf. Jér. 3, 3 || c. Is. 48, 4. || 92 a. Jér. 1, 14

91 9 ἐκείνοις : ἐκείνοι Pac || 18 γέγονα : γένος Pac || 19 ὡς add. mg.  
 Pe ut vid.

1. S. Jérôme, pour sa part, ne craint pas de reprendre, mais avec des variantes, les explications historiques qu'il avait déjà fournies. Comparer 1423 BC et 1452 CD. Pour l'explication allégorique, il se répète. Comparer 1425 A et 1454 B. — C'est en 1454 B que réapparaît le livre dont nous avons déjà parlé p. 242, n. 1.

du texte actuel, voyons ce qui n'avait pas été noté dans la première explication<sup>1</sup>.

407. Il a été mentionné deux montagnes d'airain du milieu desquelles sortirent les chars. Vois si l'airain ne désigne pas l'élocution très claire qui retentit bien. Elle est en usage chez les maîtres sophistes et hérétiques qui ne sont qu'« airain sonnante et cymbale retentissante<sup>a</sup> » parce qu'ils manquent de la divine charité qui porte vers Dieu. Redoutant d'en manquer, l'Apôtre inspiré écrit : « Si je parle les langues des hommes et des anges et si je n'ai pas la charité, je suis un airain et une cymbale retentissante<sup>a</sup>. » 408. Cette matière désigne aussi l'impudence, comme le fer désigne de son côté l'insoumission et la raideur, selon les termes des reproches que Dieu adresse à l'impudent qui a un air de courtisane et qui rejette toute pudeur devant tout le monde<sup>b</sup> et qui refuse de se soumettre au joug aimable de Jésus : « Je sais que tu es raide : je connais ton front d'airain et les muscles de fer de ton cou<sup>c</sup>. »

409. Il a été mentionné deux | montagnes d'airain ; c'est à cause du double aspect des erreurs qui s'élèvent contre la connaissance du Dieu des hauteurs. Car il est possible d'errer et dans le domaine de la vertu pratique et dans celui de la vertu spéculative, qui n'est pas autre chose que la connaissance de la vérité. Or les hérétiques se montrent impies à l'égard de ces deux espèces de vertu.

410. Une fois que les chevaux noirs, blancs et gris. noirs parce qu'ils sont des instruments de colère, furent sortis du Nord « d'où les malheurs fondent en flammes sur les habitants de la terre<sup>a</sup> », la vision montra les chevaux blancs venant derrière eux. Ceux-ci sont les messagers des événements

[92] 10 ποιητικῶν καὶ ἐπωφελῶν πρα[γ]μάτων διάκονοι. Ἐπει γὰρ αἱ κολάσεις ὑπὲρ βελτιώσεως τῶν παραδιδόμενων αὐταῖς ἐπάγονται, ἀρμονίως ὀπίσω ἔρχονται, μετ' αὐτὰς δηλονότι, ὑφαίνοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι τὰ λαμπρὰ καὶ φωτεινὰ. 411. Τούτων πείραν λαβοῦσα ψυχὴ τῷ ἐν συναισθήσει γεγονέναι, ἀριδηλότατα βοᾷ  
 15 πρὸς τὴν ἐφηδομένην τῇ ἀπωλείᾳ τῶν βλαπτομένων. « Μὴ ἐπίχαιρέ μοι, ἢ ἐχθρὰ μου, ὅτι πέπτωκα· πάλιν ἀναστήσομαι <sup>b</sup> », δηλαδὴ μετανοήσασα. Εἰ γὰρ καὶ πεσοῦσα τιμωρίᾳ ὑπεβλήθη ὀργῇ Θεοῦ, ἀλλ' οὖν ὑπομείναςα καὶ τὴν ὀργὴν τὴν ἐπαχθεῖσαν γενναίως ἐνεγκοῦσα, εἰς ἰλαρὴν κατάστασιν καὶ εὐφραίνουσαν  
 20 διαγωγὴν ἐλθοῦσα, φημί. 412. « Ὁργὴν Κυρίου ὑποίσω, ὅτι ἤμαρτον αὐτῷ, ἕως οὗ δικαιοῦσα τὴν κρίσιν μου· καὶ ἀποίσει τὸ κρίμα μου, καὶ ἐξάξει με εἰς τὸ φῶς, ὅψομαι τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ <sup>c</sup>. » Κἄν γὰρ βελτιώσεως καὶ ὠφελίας ἕνεκα ὀργισθῇ Θεός, οὐκ αἰεὶ τοῦτο ποιεῖ· λέγει γοῦν· « Ὅταν ὀργὴ τοῦ θυμοῦ γέ-  
 25 νηται, πάλιν ἴασομαι <sup>d</sup>. »

93 (VL 11) 413. Ὁ ἐκ τῆς τοιαύτης προνοίας ὠφεληθεὶς | χαριστηρίως λέγει τῷ ὑπὲρ σωτηρίας κακῶσει πρὸς ὀλίγον ὑποβαλόντι· « Εὐλόγησω σε, Κύριε, ὅτι ὀργισθῆς μοι εἰς σωτηρίαν· ἀπέστρεψας τὸ πρόσωπόν σου καὶ ἠλέησάς με <sup>a</sup>. »

5 414. Τῶν μελάνων ἵππων ἀπὸ τῆς γῆς τοῦ βορρᾶ ἐληλυθότων ἐν' ἀναπαύσει τὸν θυμὸν Κυρίου, ἀπὸ τοῦ νότου ὠφθησαν ἐρχόμενοι οἱ ποικίλοι καὶ ψαροί· ἀπ' ἐκείνου δηλαδὴ περὶ οὗ ἐν τῷ Ἄισματι τῶν Ἄισμάτων ἢ νύμφη πρὸς τὸν ἑαυτῆς νύμφιον· « Ἐρχου, νότε », ἀποπεμφθέντος ὑπ' αὐτῆς τοῦ ψυχροῦ βορέα

92 b. Mich. 7, 8 || c. Mich. 7, 9 || d. Is. 7, 4 || 93 a. Is. 12, 1

92 10 καὶ om. Pac || 14 ante ψυχὴ add. ἢ Pn<sup>1</sup> quod cancell. Pn<sup>2</sup> || 21 μου om. Pac || 93 4 τὸ πρόσωπον : τὸν θυμὸν Pn

1. THÉODORE DE MOPSUESTE interprète de la même façon la couleur noire et blanche des chevaux, PG 66, 537 C.

2. C'est toujours *ad mentem Didymi* que nous gardons, dans la citation, *πρόσωπον*, qui n'est pas d'Isaïe, plutôt que *θυμὸν* qu'a rétabli Pn.

joyeux, agréables et utiles <sup>1</sup>. En effet, puisque les châ-  
 timents sont infligés pour l'amélioration de ceux aux-  
 quels ils s'appliquent, il est dans l'ordre des choses que  
 viennent derrière, c'est-à-dire après eux, ceux qui pré-  
 parent et annoncent la bonne nouvelle des événements  
 brillants et lumineux. 411. Une âme qui en a fait l'ex-  
 périence pour s'être trouvée dans les deux situations  
 proclame bien clairement à celle qui se réjouit de la  
 perte des âmes dans l'épreuve : « Ne te réjouis pas à mon  
 sujet, ô mon ennemie, de m'avoir vu tomber ; je vais  
 me relever <sup>b</sup> », par la pénitence évidemment. Car bien  
 que ma chute m'ait fait subir en châtement la colère de  
 Dieu, du moins par ma patience et en supportant géné-  
 reusement les coups de la misère, je suis parvenue à re-  
 trouver la joie et un état de vie heureux, et je dis : 412.  
 « Je supporterai la colère du Seigneur puisque j'ai péché  
 contre lui, jusqu'à ce qu'il se satisfasse de mon châ-  
 timent, et il rapportera ma condamnation, et il me con-  
 duira à la lumière : je contemplerai sa justice <sup>c</sup>. » En  
 effet, même si c'est pour l'amélioration et dans l'intérêt  
 de l'âme que la colère de Dieu s'est exercée, elle ne  
 s'exerce pas continuellement. C'est pourquoi Dieu dit :  
 « Quand la colère de mon ressentiment aura passé, je  
 guérirai à nouveau <sup>d</sup>. »

413. Celui qui a bénéficié d'une telle attention provi-  
 dentielle | dit avec reconnaissance à celui qui pour un  
 temps l'a soumis à la rigueur du traitement salutaire :  
 « Je te bénirai, Seigneur, parce que tu as exercé ta  
 colère contre moi pour mon salut ; tu as détourné ton  
 visage <sup>a</sup> et tu as eu pitié de moi <sup>a</sup>. »

414. Une fois que les chevaux noirs sont arrivés du  
 Nord pour apaiser le ressentiment du Seigneur, la vision  
 montre les chevaux tachetés et gris qui viennent du Sud ;  
 il s'agit sans aucun doute de cette région que mentionne  
 l'épouse dans le Cantique des Cantiques, quand elle dit  
 en faveur de son époux : « Viens, vent du Sud », après

[93] 10 καὶ ἀνέμου σκληροῦ. Ἔχει δ' οὕτως ἡ λέξις τῆς νόμφης·  
 « Ἐξεγεῖρου, βορρᾶ, καὶ ἔρχου, νότε· διάπνευσον κηπὸν μου,  
 καὶ ρευσάτω ἀρώματά μου<sup>b</sup>. » Λόγοι δ' ἀγαθοὶ καὶ νοήματα  
 εὐσεβῆ εἰσι τὰ ἀρώματα.

415. Ἡρμηνεύθη ἐν τοῖς πρότερον τίνες οἱ ποικίλοι ἵπποι,  
 15 καὶ διὰ τί οὕτως εἴρηγται. Πάντες δὲ οἱ ἵπποι παρεστήκασιν τῷ  
 Κυρίῳ π[ά]σης τῆς γῆς, ἕτοιμοι τυγχάνοντες πρὸς τὸ περιο-  
 δεῦσαι πᾶσαν τὴν γῆν καὶ ἐκτελεῖν ἃ προστάττει ὁ Κύριος πάσης  
 τῆς γῆς, μᾶλλον δὲ πάσης τῆς κτίσεως.

\* \*

416. Τοῦ πρώτου τόμου περιγραφέντος εἰς τὰς φανείσας  
 20 ὀπτασίας τοῦ προφήτου Ζαχαρίου τοῦ φωτεινῶς καθορῶντος,  
 ἀρκτέον τοῦ δευτέρου ἀπὸ τῆς ἐξῆς λέξεως οὕτως ἐχούσης.

93 b. Cant. 4, 16

93 12 ρευσάτω : ρευσάτων Pac

qu'elle a prié de s'éloigner le vent froid et rude du Nord. Les paroles de l'épouse sont les suivantes : « Lève-toi, vent du Nord, et viens, vent du Sud ; souffle sur mon jardin et que mes parfums ruissellent <sup>b</sup>. » Ces parfums sont les bons discours et les pensées pieuses.

415. Il a été expliqué dans les pages précédentes quels sont les chevaux tachetés et pourquoi ils sont ainsi appelés. Tous les chevaux assistent le Seigneur de toute la terre, prêts à parcourir toute la terre et à accomplir les ordres du Seigneur de toute la terre ou plutôt de toute la création <sup>1</sup>.

\* \*

416. Maintenant qu'est achevé d'écrire le premier tome <sup>2</sup>, qui roulait sur les visions apparues à Zacharie, le prophète au regard lumineux, commençons le deuxième en poursuivant le texte.

Le voici.

1. Ici s'achevaient, d'après les indications de Jérôme (1418 A ; *Prol. in Os.* 820 A), les deux volumes qu'Origène avait consacrés à l'explication de Zacharie.

2. Chacun des cinq livres de l'*In Zachariam* comporte un *explicit* semblable. On y remarque que, pour Didyme, λόγος et τόμος sont synonymes.

Comparer I 416 : τοῦ πρώτου τόμου περιγραφέντος.

II 372 : περιγεγραμμένου τοῦ δευτέρου τόμου.

III 325 : περιγραφέντος καὶ τοῦ τρίτου λόγου.

IV 314 : περιγραφέντος τοῦ τετάρτου λόγου.

ACHEVÉ D'IMPRIMER  
LE 5 JANVIER 1962  
SUR LES PRESSES  
DE PROTAT FRÈRES,  
A MACON

NUMÉROS D'ORDRE : IMPRIMEUR, 5935 ; ÉDITEUR, 5110  
DÉPÔT LÉGAL : 1<sup>er</sup> TRIMESTRE 1962.