

SOURCES CHRÉTIENNES

Directeurs-fondateurs : H. de Lubac, s.j., et J. Daniélou, s.j.

Directeur : C. Mondésert, s.j.

CERF
HAR

N° 189

LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118

(Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire,
Athanasie, Théodore)

TOME I

INTRODUCTION, TEXTE GREC CRITIQUE
ET TRADUCTION

PAR

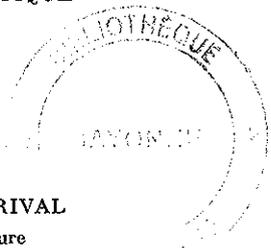
Marguerite HARL

Professeur à l'Université de Paris

avec la collaboration de Gilles DORIVAL

Ancien élève de l'École Normale Supérieure

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



LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd DE LATOUR-MAUBOURG, PARIS-7^e

1972

AVANT-PROPOS

Les historiens de l'ancienne littérature chrétienne ont depuis longtemps remarqué l'importance des chaînes exégétiques, qui font connaître des fragments d'ouvrages perdus et permettent de mieux apprécier certains traits de l'exégèse patristique.

Dans le domaine grec, il existe quantité de « chaînes » sur la plupart des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : la *Genèse*, l'*Exode*, les Prophètes, les *Psaumes*, les *Épîtres* de Paul, pour ne citer que quelques exemples parmi les plus importants. Prenant les versets d'un livre biblique les uns après les autres, les chaînes donnent en alternance, sur le même feuillet, selon des dispositions qui varient d'une chaîne à l'autre, les « lemmes » scripturaires et plusieurs textes qui les commentent, ces extraits étant parfois « enchaînés » les uns aux autres par des formules de transition.

Constituées sans doute dès la fin du ^ve siècle (on cite, comme un des premiers exemples de chaînes, celle que Procope de Gaza composa sur l'*Octateuque*), les chaînes avaient certainement pour but de présenter commodément à des lecteurs non spécialistes la meilleure part des grands commentaires savants des siècles antérieurs : elles mettent à leur disposition des pages choisies dans les œuvres d'auteurs réputés pour leur exégèse, comme Origène, Didyme, Cyrille d'Alexandrie, Théodore de Mop-

sueste, Jean Chrysostome, Théodoret de Cyr, etc. Elles correspondent sans doute aussi au goût de l'époque pour toutes sortes de florilèges et d'anthologies, chaque communauté chrétienne de quelque importance tendant à constituer ses propres dossiers, à partir des œuvres conservées dans les bibliothèques épiscopales ou monastiques. Chaque groupe opère ses choix, d'après ses ressources, dans les perspectives doctrinales ou spirituelles qui lui sont propres.

Lorsqu'il compose une chaîne, le « caténiste » puise dans les documents dont il dispose les morceaux qu'il juge les plus importants. Il les copie parfois fidèlement ; le plus souvent il les abrège ; ou même il les résume en modifiant complètement, le cas échéant, la rédaction originelle. Il place généralement dans la marge un sigle rappelant la source à laquelle est emprunté l'extrait. Toutes les chaînes, cependant, n'ont pas été faites de première main directement à partir des commentaires intégraux des auteurs anciens ; certaines ont été composées à partir de chaînes antérieures : les chaînes se multiplient en se copiant et en se combinant entre elles. Aussi les erreurs sont-elles nombreuses : les sigles disparaissent, ou perdent leur valeur, après avoir été déplacés ou confondus ; le texte s'abîme à force d'être abrégé. Les manuscrits médiévaux qui font actuellement connaître les chaînes ont donc souffert de nombreux accidents de transmission, ce qui rend l'usage des fragments « caténiques » difficile et incertain.

Les éditeurs des œuvres patristiques ont eu recours aux matériaux fournis par les chaînes dès le xvi^e siècle, mais surtout aux siècles suivants : nombre de fragments caténiques figurent dans les volumes de la Patrologie Grecque de Migne, recueillis par Montfaucon, Galland, Mai, etc. On dispose même de recueils importants, comme celui de Cordier pour le Psautier (1643-1646), ou de Pitra pour les fragments d'Origène et d'Eusèbe (*Analecta Sacra* III, 1884). Cependant, pour avoir utilisé un nombre restreint de manuscrits et pour n'avoir pas connu les meilleurs d'entre

eux, ces éditeurs ont produit des textes généralement médiocres, souvent attribués à tort à tel ou tel auteur. Ces travaux ne sont plus satisfaisants aux yeux de la critique moderne.

De nouvelles éditions ont été rendues possibles depuis que les philologues allemands, au début du siècle, ont entrepris, en ce domaine, des recherches systématiques : on peut citer à titre d'exemple les travaux d'I. Lietzmann, d'O. Lang, de M. Faulhaber, de L. Eisenhofer, d'E. Klostermann. En ce qui concerne le Psautier, un pas décisif a été franchi lorsque G. Karo et I. Lietzmann ont publié, en 1902, un Catalogue des manuscrits de chaînes. En 1908, enfin, l'Académie des Sciences de Berlin a exprimé le vœu que les chaînes fussent étudiées, au même titre que les œuvres des écrivains chrétiens anciens.

En France, la première grande étude des chaînes a été procurée en 1928 par R. Devreesse, dans l'article du *Dictionnaire de la Bible* (Supplément), intitulé « Chaînes exégétiques grecques ». Nous intéressant ici seulement aux chaînes sur le Psautier, nous signalerons, à partir de cette date, seulement les études portant sur ces chaînes en particulier. R. Devreesse avait signalé, dès cette étude de 1928, la valeur exceptionnelle d'un groupe d'extraits conservés pour la deuxième moitié du Psautier dans un manuscrit de Milan, l'*Ambrosianus* F 126 *sup.*, qui donne, de façon probablement authentique, d'importants fragments de grands commentateurs comme Origène, Eusèbe, Didyme, Théodoret et quelques autres. Ce manuscrit semble fournir une chaîne « primaire », directement constituée à partir des œuvres originales, à la différence de tant d'autres chaînes. Travaillant principalement sur le fonds du Vatican, G. Mercati publiait de son côté, à Rome (1948, 1952), les premières études méthodiques de quelques manuscrits de chaînes sur le Psautier, tandis que M. Richard, au cours de ses missions pour l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de Paris, avait l'heureuse fortune

de découvrir, en 1954, de nouveaux manuscrits, notamment le manuscrit de Patmos 215, deuxième témoin de la chaîne primaire repérée par R. Devreesse pour la deuxième moitié du Psautier. En étudiant la chaîne commune à ces deux manuscrits, M. Richard confirmait qu'il s'agissait bien de la plus ancienne et de la meilleure des chaînes connues sur le Psautier, et suggérait qu'elle pouvait avoir une origine palestinienne (1956). Cette chaîne étant pratiquement inédite, il devenait dès lors évident que sa publication seule permettrait d'utiliser aisément son apport pour corriger les innombrables erreurs d'attribution et de texte qui affectent actuellement les colonnes de la Patrologie de Migne. Bien mieux, cette chaîne offre des textes tout à fait inconnus par ailleurs, notamment l'interprétation de plusieurs psaumes par Apollinaire et, pour le psaume 118, une masse appréciable de textes d'Origène. La Commission Patristique de l'Académie des Sciences de Berlin chargeait E. Mühlenberg d'éditer, à partir de cette chaîne, les fragments d'Apollinaire et de Didyme.

Ces documents neufs intéressent au premier chef les savants dont les travaux portent actuellement sur l'interprétation du Psautier dans l'Église ancienne : c'est ainsi que B. Fischer, J. Daniélou, M.-J. Rondeau, par exemple, montrent dans divers ouvrages ou articles le rôle exceptionnellement important des psaumes pour le développement des doctrines et de la spiritualité chrétiennes, en relation avec la liturgie, les sacrements, la vie monastique.

L'idée de publier une partie de ces documents m'est cependant venue d'ailleurs. Les chaînes exégétiques ont été utilisées aussi depuis longtemps par les spécialistes de la Bible grecque, par exemple par F. Field, qui prit des fragments caténiques pour reconstituer les *Hexaples* d'Origène (1875) ou par A. Rahlfs, qui associa les manuscrits des chaînes à la liste des manuscrits de la Septante (1914), ou encore par les savants de Göttingen, comme J. Ziegler, qui préparent l'édition critique de la Septante. Entrepre-

nant à Fribourg (Suisse) une réédition des *Hexaples* et constituant pour cela une importante filmothèque de manuscrits de chaînes, D. Barthélemy, professeur d'Ancien Testament à l'Université de cette ville, me suggéra le premier d'examiner les manuscrits récemment mis en lumière, et cela à l'occasion d'une étude que nous menions ensemble sur quelques textes de la Septante (1967). L'importance particulière du psaume 118 dans la spiritualité chrétienne et l'intérêt personnel que je prenais à lire de nouveaux textes d'Origène me décidèrent à publier en premier lieu la chaîne palestinienne sur le psaume 118.

La forme de l'édition que je propose a été déterminée par mon souci de considérer cette chaîne comme un document de l'Église ancienne (quand, comment, pourquoi, par qui a-t-elle été composée?) et par mon désir d'étudier l'interprétation du psaume 118 non pas chez un auteur mais dans toute une tradition. Pour répondre au vœu exprimé au début de ce siècle par les premiers savants qui ont étudié les chaînes, et contrairement à l'habitude moderne qui consiste à extraire des chaînes les fragments des différents auteurs pour les publier isolément, je publie ici la chaîne elle-même, telle qu'elle se présente dans les deux manuscrits de Milan et de Patmos, tout entière, les textes des auteurs restant enchâssés et enchaînés dans la continuité du commentaire. Le lecteur trouvera dans ce livre non pas seulement les extraits bien identifiables d'Origène, d'Eusèbe, de Didyme, d'Apollinaire, d'Athanasie, de Théodoret, mais nombre de textes anonymes, résultant peut-être d'assemblages tardifs, des formules de transition, des gloses, bref la chaîne intégrale, telle que nous la connaissons par les deux manuscrits qui nous l'ont transmise. En tout cas, pour la partie de la Chaîne palestinienne qui concerne le psaume 118, cette méthode d'édition m'a paru la seule opportune, car les manuscrits donnent tant de textes anonymes, d'attribution difficile, que si j'avais publié seulement les fragments bien assurés

de quelques auteurs, j'aurais privé le lecteur de morceaux importants. Et, d'autre part, les inévitables erreurs d'attribution des fragments caténiques, même dans une chaîne réputée sûre, causent des dommages définitifs lorsque les fragments sont isolés les uns des autres. Ici le lecteur aura tous les textes sous les yeux : il pourra, s'il juge que je me trompe pour telle attribution, examiner lui-même le problème.

Ce travail, qui a toutes les imperfections d'un premier essai dans un champ d'études relativement peu exploré, est en partie issu d'une série de recherches menées depuis 1967 au *Centre de recherches sur l'Hellénisme tardif* (Paris, Sorbonne, Séminaire de patristique grecque). Aussi m'a-t-il été possible d'associer à mon entreprise plusieurs jeunes chercheurs. Deux d'entre eux ont décidé de poursuivre ce type de recherche et consacreront leur premier travail scientifique (Doctorats de III^e Cycle) à des études sur des chaînes : G. Dorival donnera, à propos du psaume 118, une étude complète de la filiation des chaînes et publiera les fragments, dont plusieurs sont encore inédits, qui sont restés en dehors de la Chaîne palestinienne ; J.-M. Olivier a repris le travail de L. Mariès et publiera le commentaire des psaumes de Diodore de Tarse.

En terminant, je voudrais exprimer ma reconnaissance à tous ceux qui m'ont aidée : à S. Pellistrandi, qui m'a efficacement secondée pour la mise au point du manuscrit ; à A. Segonds qui a relu avec moi le texte et la traduction ; à G. Dorival qui s'est associé à mon travail en apportant sa contribution personnelle pour l'étude de la langue et des leçons hexaplaïres ; plus particulièrement encore à D. Barthélemy qui, en éveillant le premier mon intérêt pour l'interprétation de la Septante, a su me persuader d'entreprendre cette publication, et au R.P. Mondésert, directeur de la Collection *Sources Chrétiennes* qui a accepté d'emblée le projet de cette édition quelque peu inaccoutumée. Ma reconnaissance va enfin à Marcel Richard

auprès duquel j'ai trouvé le meilleur accueil : en me communiquant avec sa générosité coutumière les résultats de ses premiers travaux sur la Chaîne palestinienne, il m'a apporté un encouragement précieux.

Paris, septembre 1970.

Au moment où je remets le manuscrit de ce livre à l'éditeur, je prends connaissance du volume 264 des *Studi e Testi* paru au Vatican en décembre 1970 : R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, in-8°, xx-336 pages. Cet ouvrage, admirablement présenté, nous apporte les résultats — longtemps espérés — des travaux inaugurés par l'auteur dans son important article du *Dictionnaire de la Bible* (1928), que nous citons ci-dessus. Utilisant ses lectures de manuscrits et les notes de G. Mercati, R. Devreesse donne ici un répertoire précis des fragments de la chaîne « primaire » sur le Psautier, celle que nous appelons « palestinienne » à la suite de M. Richard. Les fragments sont décrits par leur *incipit* et leur *desinit*, avec l'indication des folios sur lesquels on les lit et éventuellement le renvoi aux volumes où ils sont déjà édités. R. Devreesse a retenu seulement cinq auteurs, Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Cyrille d'Alexandrie, rejetant peut-être un peu rapidement les problèmes propres à d'autres commentateurs, comme Athanase, Évagre, Théodoret, Diodore de Tarse, etc. (il donne, en revanche, une sorte d'introduction assez copieuse à l'étude d'Hésychius). D'autre part, comme il n'a pas voulu « suivre par le détail l'évolution et l'imbrication » des autres chaînes, il se contente pour l'essentiel des témoins de la chaîne « primaire », se privant ainsi des moyens de critiquer les données de cette chaîne. On regrette surtout de trouver ici une simple liste des fragments, sans les textes, ce qui

prive les lecteurs des textes inédits ou des nombreuses améliorations de texte qu'il faudra aller lire dans les manuscrits. Heureusement, R. Devreesse fait une exception en faveur des fragments d'Origène sur le psaume 118, les seuls qu'il juge bon de publier. Les textes qu'il donne sont ceux que l'on trouvera aussi dans ce livre, à quelques exceptions près (quelques fragments supplémentaires ici, et aussi quelques points d'interrogation ajoutés à côté de l'attribution à Origène de certains morceaux). Il est naturellement impossible d'insérer dans mon ouvrage la discussion des points particuliers de désaccord avec R. Devreesse, qu'il s'agisse de l'attribution des fragments aux différents auteurs ou de la lecture des manuscrits et de l'établissement du texte. A côté de son répertoire magistral, je souhaite que mon travail de critique et d'étude de la Chaîne palestinienne sur le psaume 118 garde son intérêt.

Janvier 1971.

INTRODUCTION

On trouvera, dans ce présent Tome I, l'Introduction, le Texte grec et la Traduction de la Chaîne palestinienne sur le psaume 118 (avec, p. 180, la liste des sigles des manuscrits que nous citons dès l'Introduction). Le Tome II donne le Catalogue des Fragments, les Notes de commentaire et les Indices (Citations bibliques, Citations d'auteurs anciens, Vocabulaire, Manuscrits, Auteurs modernes). Les indications bibliographiques sont données à mesure que les questions se posent, dans l'Introduction et les Notes de commentaire.

PREMIÈRE PARTIE
LA CHAÎNE PALESTINIENNE
SUR LE PSAUME 118

1. UNE CHAÎNE ANCIENNE SUR LE PSAUTIER :
LA CHAÎNE « PALESTINIENNE ».

Les Chaînes sur le Psautier nous sont parvenues en plus d'une centaine de manuscrits médiévaux dont deux savants, G. Karo et I. Lietzmann, ont publié en 1902 un Catalogue : ils classaient les manuscrits en 26 familles, tenant compte pour cela de la présence des mêmes fragments pour deux psaumes choisis à titre d'exemples, les psaumes 22 et 115¹. On s'aperçut assez vite que ce classement, « qui ne tient compte ni de la chronologie de ces compilations ni de leurs relations mutuelles² », n'était pas exact (les caténistes

1. G. KARO-I. LIETZMANN, *Catenarum graecarum Catalogus*, dans les *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Kl.*, 1902, p. 1-66, 299-330, 559-621 et tirage à part, Göttingen 1902. Les chaînes sur le Psautier sont décrites p. 20-66. Les auteurs du Catalogue ont groupé dans une 27^e famille des manuscrits variés qui ne se classent dans aucun des types déterminés. Quand nous utiliserons la classification Karo-Lietzmann, nous écrirons : type I K.-L., type II K.-L., etc.

2. Marcel RICHARD, « Les premières chaînes sur le Psautier », p. 87, dans le *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, n° 5, 1956, p. 87-98. Voir déjà les critiques de G. MERCATI, *Alla ricerca dei nomi degli « altri » traduttori nelle omilie sui Salmi di S. Giovanni Crisostomo e variazioni su alcune Catene del Salterio (Studi e Testi 158)*, Cité du Vatican 1952, *passim*.

changent de source pour les diverses parties du Psautier) et, surtout, ne correspondait en rien à l'histoire réelle des Chaînes : quelles sont les plus anciennes, faites directement sur les œuvres patristiques ? Lesquelles, au contraire, ne sont que des compilations tardives, chaînes de chaînes, bourrées d'erreurs d'attributions multipliées par les copies successives, donnant des textes tronqués, ou paraphrasés, ou interrompus de gloses ? Quelle est l'histoire des chaînes et à quelles chaînes l'éditeur moderne peut-il faire confiance ?

Nul ne s'est encore aventuré à essayer de « débrouiller cet énorme puzzle » (M. Richard), mais, en 1928, l'article monumental que R. Devreesse consacrait aux Chaînes exégétiques grecques contenait une indication précieuse concernant les chaînes sur le Psautier : il remarquait un groupe de manuscrits qui lui paraissaient fournir un ensemble de textes plus cohérents et de meilleure qualité que les autres, restituant les commentaires de quelques très grands noms de l'exégèse grecque, Origène, Eusèbe, Didyme, Théodoret, Apollinaire¹. Ces manuscrits appartenaient d'une part au type VI de Karo-Lietzmann pour le premier tiers du Psautier, d'autre part au type XI pour la deuxième moitié. Nous expliquerons plus loin ces deux modes de division du Psautier.

En 1956, Marcel Richard étudiait plus précisément cette collection dans un article qui a servi de base à notre travail : « Les premières chaînes sur le Psautier »² ; il présentait les résultats du contrôle opéré pour la chaîne ainsi isolée : en confrontant les extraits qu'elle donne au psaume 37 avec les commentaires heureusement conservés d'Eusèbe (sous le nom de Basile), d'Origène (homélies traduites par Rufin) et de Théodoret, M. Richard constatait son « honnêteté »

1. Robert DEVREESSE, art. « Chaînes exégétiques grecques », dans le *Dictionnaire de la Bible*, Supplément I, col. 1084-1233 (voir col. 1116-1117).

2. Article cité, *supra*, p. 17, n. 2.

et n'hésitait pas à dire que « de toutes les chaînes sur le Psautier que nous connaissons, celle-ci est peut-être la plus digne de confiance » (p. 89). De fait, toutes les autres chaînes paraissent donner des fragments plus courts que celle-ci : elle offre un bloc important de textes longs qui, au cours des siècles, se sont effrités dans les multiples reprises fragmentaires qu'en ont faites les autres chaînes. Elle apparaît comme une chaîne-mère, ayant eu beaucoup de filles, aucune n'étant aussi complète ni aussi sûre qu'elle-même. Reprenant une hypothèse de R. Devreesse qui avait suggéré les rapports de cette chaîne avec l'école de Procope de Gaza, M. Richard précisait que « l'origine palestinienne (de cette chaîne) ne paraît pas douteuse » (d'où le nom de Chaîne palestinienne : nous reprendrons plus loin cette question) et que l'on peut en « fixer raisonnablement la composition au VI^e siècle ». Depuis cet article, diverses publications, et notamment celles de M.-J. Rondeau, préluant à son étude d'ensemble de l'interprétation du Psautier dans l'Église ancienne¹, ont confirmé l'importance et la valeur de cette Chaîne, désormais considérée comme la source la plus sûre de notre connaissance pour certains commentaires grecs sur le Psautier². C'est elle

1. Marie-Josèphe RONDEAU, « Le Commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique », dans *Orientalia Christiana Periodica* 26, Rome 1960, p. 307-348. Du même auteur : « L'Épître à Marcellinus sur les Psaumes », dans *Vigiliae Christianae* 22, 1968, p. 176-197, « Une nouvelle preuve de l'influence littéraire d'Eusèbe de Césarée sur Athanase : l'interprétation des Psaumes », dans *Recherches de Science Religieuse* 56, 3, 1968, p. 385-434 et « A propos d'une édition de Didyme l'Aveugle », *Revue des Études Grecques*, t. LXXXI, 1968, p. 385-400.

2. A côté de la Chaîne palestinienne, de façon tout à fait indépendante d'elle, se sont créées ailleurs, à date également ancienne, des Chaînes d'inspiration différente, regroupant par exemple des auteurs antiochiens ou apparentés (Jean Chrysostome, Théodoret de Cyr, Sévère d'Antioche, Théodore de Mopsueste...), ou constituées simplement de gloses très brèves (collections souvent anonymes dans les manuscrits, attribuées actuellement à Athanase, Évagre, Hésychius),

qu'une équipe de savants allemands a prise comme base pour une édition des Commentaires d'Apollinaire et de Didyme sur le Psautier¹. C'est elle qui permettra de corriger les innombrables erreurs d'attribution des gloses sur le Psautier qui se trouvent dans les éditions anciennes reproduites par Migne, notamment pour Origène, Eusèbe, Athanase, Didyme.

Marcel Richard a fait remarquer, dans l'article que nous venons de citer, que la Chaîne palestinienne ne nous était pas parvenue de la même façon pour l'ensemble du Psautier, puisque nous l'atteignons à travers deux types assez différents de manuscrits, les types VI et XI de Karo-Lietzmann ; il fournit de ce fait l'explication suivante : la Chaîne palestinienne originale aurait été éditée sous deux formes différentes, d'une part en *trois* volumes (psaumes 1-50, 51-100, 101-150), d'autre part en *deux* volumes (psaumes 1-77, 78-150). Les manuscrits du type VI nous font connaître le *premier* volume de la *première* forme d'édition (psaumes 1-50)²; les manuscrits du type XI nous font connaître le *deuxième* volume de la *seconde* forme d'édition, c'est-à-dire une moitié du Psautier (psaume 78-150). Il y a donc un « trou » dans notre connaissance de la Chaîne palestinienne, entre le psaume 50 et le psaume 78. En réalité, un manuscrit pourrait combler cette lacune, s'il n'avait été très gravement endommagé par l'incendie de la Bibliothèque de Turin en 1904 : ce manuscrit (Turin,

parfois avec alternance de deux auteurs (Athanase-Hésychius par exemple). La Chaîne palestinienne n'est la source unique, la source mère des autres chaînes, que pour le groupe d'auteurs principaux de ce que nous appellerons le « fonds palestinien » : Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire.

1. Édition confiée par la Patristische Kommission à E. Mühlberg (voir déjà l'utilisation de la Chaîne palestinienne dans son *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969), avec qui j'ai confronté certaines de mes hypothèses pour les fragments anonymes du psaume 118.

2. Nous avons utilisé le ms. Barocci. 235 et devons certaines lectures à M.-J. Rondeau.

Bibl. Nationale 300, C. II.6) contenait la Chaîne palestinienne pour le *deuxième* volume de la *première* forme d'édition, c'est-à-dire pour les psaumes 50-100. D. Barthélemy, qui a examiné les restes de ce manuscrit d'après un jeu de photographies, a reconstitué l'ordre des feuillets et a confirmé la valeur du texte qu'il donne, malheureusement pour des parties très fragmentaires, un grand nombre de folios étant illisibles¹. Il est particulièrement regrettable que ce manuscrit ait surtout souffert dans sa première moitié, puisqu'il s'agit justement de la partie du Psautier (psaumes 50-77) pour laquelle nous ne disposons d'aucun autre témoin direct de la Chaîne palestinienne.

2. LES DEUX MANUSCRITS DE LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118.

Pour le psaume 118, la Chaîne palestinienne est donc représentée par les manuscrits du type XI de Karo-Lietzmann, c'est-à-dire par deux manuscrits, d'une part celui que Karo et Lietzmann donnaient comme témoin unique de ce type :

(A) *Milan, Bibl. Ambrosienne F 126 sup.* (XIII^e s.), d'autre part celui que Marcel Richard a fait connaître dans son étude : « Quelques manuscrits peu connus des Chaînes exégétiques et des commentaires grecs sur le Psautier », sous le n^o 43² :

(P) *Patmos, Mon. de S. Jean l'Évangéliste, 215* (XII^e-XIII^e s.).

1. Peut-être seraient-ils lisibles à la lumière ultra-violette. D. Barthélemy nous a communiqué le classement de ces feuillets et signalé que le *Vindobonensis gr.* 59, chaîne sur les psaumes 1-78, 4 (type VII K.-L.), donne le texte de la Chaîne palestinienne, correspondant avec quelques variantes à celui du manuscrit de Turin, pour les psaumes 77-78, 4, après avoir changé de source au psaume 77.

2. Dans le *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, n^o 3, 1954, p. 87-106.

Si le premier a été connu des éditeurs anciens et a été utilisé çà et là à titre de témoin secondaire, le second est un témoin nouveau. L'ensemble des textes qu'ils donnent n'a de toute façon jamais été pris en considération en tant que tel ; ils ne nous offrent donc pas seulement des leçons et des attributions nouvelles ; ils nous apportent une masse considérable de textes inédits.

Marcel Richard a pu regrouper ces deux manuscrits parce que la totalité des fragments de l'un, l'*Ambrosianus* (A), se retrouve dans l'autre, le *Palmiacus* (P) ; mais les deux manuscrits, en fait, ne sont pas identiques : s'ils ont tous deux copié intégralement cette masse de fragments que nous appelons la Chaîne palestinienne sur le psaume 118, A est seul à donner cette chaîne pure ; P l'a combinée avec le commentaire de Théodoret, qu'il emprunte à une autre tradition et qu'il copie en tête, directement après chaque verset (pour éviter les doubles emplois, il supprime les quelques fragments de Théodoret qui figuraient dans le fonds palestinien). Ces deux manuscrits sont deux copies, indépendantes, d'un même manuscrit plus ancien (ils présentent des lacunes de mêmes dimensions, à une lettre près, aux mêmes endroits : voir *infra*), manuscrit que nous essaierons d'atteindre à travers eux, lui-même n'étant probablement encore qu'une copie de la Chaîne palestinienne primitive. Des accidents ont pu se produire au cours des diverses copies entre le vi^e siècle et l'époque médiévale. Le texte de la chaîne que nous publions, considéré par les spécialistes comme le meilleur des textes de chaînes, nous semble plus d'une fois lui-même corrompu. Dans les rares cas où nous pouvons confronter notre chaîne avec une tradition réputée directe (gloses d'Athanase, commentaire de Théodoret), nous constatons un nombre assez élevé de divergences. Ailleurs, et principalement dans des textes laissés anonymes, nous soupçonnons le caténiste d'avoir indûment réuni des extraits de plusieurs auteurs. Cependant notre vigilance critique ira de pair avec la confiance globale

faite à ces deux manuscrits : à travers eux et en tenant compte des accidents que nous pourrions déceler, c'est bien la Chaîne palestinienne primitive, celle du vi^e siècle, que nous allons découvrir.

L'*Ambrosianus F 126 sup.* est un beau manuscrit sur bombycin, du xiii^e siècle, d'écriture et de mise en page très régulière¹. Ses 422 folios donnent la chaîne sur le Psautier en texte continu (psaumes 83, 4 à 150 : les premiers cahiers manquent) : versets psalmiques et commentaires patristiques sont écrits à la suite les uns des autres, à l'encre rouge pour les versets, à l'encre noire pour les commentaires. En marge, à l'encre rouge, figurent les sigles d'auteurs, ajoutés probablement en un deuxième temps et situés de façon un peu approximative au niveau de la première ligne du texte de l'auteur. De très nombreux fragments restent anonymes par suite de l'omission de ces sigles. La première lettre de chaque fragment est écrite à l'encre rouge ; elle manque parfois, probablement par oubli du rubricateur. Les fragments sont isolés par un signe indiquant leur arrêt (nous avons essayé de le reproduire typographiquement) et par un blanc de petite dimension ; en plusieurs cas ces indications sont fautives (absence de séparation entre deux fragments, mauvaises coupures), comme l'indiquent notre Catalogue et nos notes. Le texte de ce manuscrit n'a pas été révisé ; il est largement fautif : nombreuses fautes d'orthographe et grosses bévues rendant çà et là le texte incompréhensible. Les marges du manuscrit

1. Voir R. DEVREESSE, art. « Chaînes... », col. 1116. G. Dorival a examiné pour nous le manuscrit à Milan. Les quaternions des 422 folios sont numérotés en bas, à droite, au recto. La chaîne du psaume 118 occupe les quaternions 19 à 26. Nous avons indiqué en haut des pages du texte grec les numéros des folios de ce manuscrit. Notre lecture des manuscrits a été faite sur des agrandissements photographiques prêtés par M. Richard de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.

ont reçu de rares gloses : deux variantes bibliques indiquées par γρ(ἀφεται), une addition au texte, deux remarques de lecteur. Nous ne savons rien sur l'origine de ce manuscrit.

Le *Patmiacus* (Saint-Jean) 215 est également un très beau manuscrit, de même type de présentation (chaîne continue), d'écriture un peu plus ancienne¹, donnant lui aussi dans les marges les sigles d'auteurs lorsqu'il les trouvait dans son modèle. A la différence de A, le copiste de P passe généralement à une nouvelle ligne lorsqu'il change d'auteur ; mais il donne un plus grand nombre de fragments bloqués sans distinction. Le texte a été soigneusement révisé : de nombreuses fautes d'orthographe et de nombreux mots fautifs ont été corrigés (par grattage : il n'est donc pas possible de lire les lettres écrites avant la correction ; mais il s'agit bien de fautes subsistant dans A : le texte copié par P était le même que celui que copiait A). Un gros effort a été fait pour rendre partout le texte intelligible. Nous n'avons pas relevé de gloses marginales. Nous ne savons rien de l'origine du manuscrit.

Parenté des deux manuscrits.

Les deux manuscrits donnent la même chaîne : si l'on met à part le commentaire de Théodoret ajouté après les versets en P, la totalité des autres fragments de la chaîne se retrouve en A et en P, à de très rares accidents près². Bien mieux : on peut montrer que ces deux manuscrits sont

1. Voir M. RICHARD, *Quelques manuscrits peu connus des chaînes exégétiques et des commentaires grecs sur le Psautier*, n° 43.

2. Nous renvoyons le lecteur à notre Catalogue des fragments, où se trouvent indiquées les particularités des deux manuscrits. Les trois omissions de P s'expliquent par la brièveté du texte (v. 76 d, 86) ou son état lacuneux (v. 134 a, l. 4-8). Le manuscrit de Patmos a partout interprété à tort le sigle indiquant le nom de Didyme en « Diodore » (voir L. MARIÈS, « Un commentaire de Didyme publié sous le nom de Diodore », *Rech. S.R.*, 1914, p. 73-78, à propos du *Reginensis* 40) : nous signalons cette erreur ici une fois pour toutes.

deux copies d'un même manuscrit plus ancien, leur modèle pour la Chaîne palestinienne. Cela est d'abord attesté de façon aisément constatable par la présence en leur texte des mêmes lacunes, à une lettre près : ils ont laissé l'un et l'autre un blanc de dimension à peu près égale là où, certainement, leur modèle commun présentait un trou, une tache, ou déjà lui-même un blanc. On constate cela aux v. 129 a, 136 a, 138 b, 140 a et b, 142 b. Au v. 162 c, la lacune du modèle a été interprétée en A comme une lacune, tandis que le copiste de P l'interprétait comme l'espace laissé entre deux fragments différents. Inversement A distingue deux fragments au v. 174, en laissant un blanc après ἐπιπροθοῦντι à la l. 12, alors que P enchaîne le texte (voir note au verset)¹. Un autre indice que A et P ont été copiés sur le même modèle est fourni par l'absence des mêmes sigles d'auteurs. Cet indice est beaucoup moins frappant que le précédent, parce que les copistes de A et de P ont réagi différemment devant les sigles du modèle : par exemple P a situé les sigles des fragments sur le v. 68 un peu plus haut dans la marge que A, ce qui les décale d'un rang ; ou bien un sigle n'a pas été vu et le précédent a été répété (v. 1-2, 3, 65-66 a, 79) ; de plus, chacun des deux copistes a omis de façon propre un certain nombre de sigles (15 omissions de sigles propres à A, 6 propres à P). Ces cas mis à part, les deux manuscrits ont en commun *tous* les autres sigles (près de 220) et laissent anonymes les mêmes fragments (une centaine). Le nombre des divergences se trouve donc à peu près négligeable en proportion de la masse commune. L'absence de sigles d'auteurs a plus d'une fois induit P en erreur, qui a bloqué un fragment anonyme

1. Au v. 38 (nos l. 8-9), A et P ont tous deux ajouté *en marge* quelques mots qui avaient été omis dans le corps du texte par suite d'un saut du même au même, οὕτως — ἐπίγνωσιν. Cela révèle probablement la copie d'une phrase qui était déjà en marge dans leur modèle, et non la révision par une même main des deux manuscrits ; cet exemple est unique à côté de centaines de divergences.

à la suite de l'extrait précédent, alors que A maintenait la distinction (voir le Catalogue des fragments) ; mais ce phénomène leur est d'autre part commun pour un certain nombre d'autres textes dans lesquels nous croyons devoir opérer une coupure d'après le témoignage de la tradition indirecte.

A et P nous apparaissent donc comme deux copies d'un même manuscrit. On peut même ajouter qu'ils n'ont probablement eu tous deux que ce seul modèle : les fautes corrigées par P l'ont été selon le bon sens ; les solutions adoptées par le réviseur ne coïncident que rarement avec les leçons conservées par les autres familles de chaînes. On ne note absolument aucune contamination par d'autres sources.

Indépendance des deux manuscrits.

Un grand nombre d'indices prouvent que si A et P ont été copiés fidèlement sur un même modèle, ils n'en sont pas moins séparés par quelques différences venant de ce que les deux copistes ont travaillé dans des milieux différents, avec une méthode différente, à des époques différentes. Toutefois l'indépendance des deux manuscrits est peu de chose par rapport à leur parenté fondamentale.

Première différence : *A et P n'usent pas du même Psautier.* Le texte biblique qu'ils copient pour constituer leur chaîne comporte trop de divergences pour que nous puissions le considérer comme celui de leur modèle commun. Il est plus probable que chacun des deux caténistes a pris pour texte de base le Psautier en usage dans sa communauté, celui de sa bibliothèque. Les deux textes présentent certes en commun des leçons abâtardies, d'époque tardive (aucun des deux n'a fait attention à rendre le texte des lemmes scripturaires conforme au texte commenté par les Pères), mais ils offrent aussi des leçons propres, et l'on remarquera notamment que A conserve des traces de la division du psaume 118 en strophes, division tout à fait absente de P.

Malheureusement, l'étude des leçons psalmiques de A et de P ne nous a pas permis de rattacher leur texte à une tradition manuscrite bien localisée¹. De plus, A et P ne disposent pas les versets du psaume de la même façon : A les donne plus souvent que P par demi-versets, suivant en cela, nous semble-t-il, la disposition primitive du commentaire d'Origène, qui devait être aussi celle de la Chaîne palestinienne en son état original (voir *infra*, p. 56 s.) ; A et P groupent un certain nombre de versets par couples de deux (1-2, 23-24, 47-48, 65-66a, 90-91, 126-127), mais P connaît quelques groupements supplémentaires (7-8, 16-17a, 29-30, 45-46, 99-100, 137-138). Il nous a semblé, pour diverses raisons que l'on trouvera exprimées dans nos notes, que A utilisait un Psautier plus proche de celui de la Chaîne palestinienne que celui de P. Le copiste de A est plus fidèle, puisqu'il est moins savant ; c'est lui dont nous avons reproduit le texte biblique.

Une différence beaucoup plus considérable tient à la conception même que A et P se sont faite de leur travail de copiste. Ici aussi on aimerait savoir si l'un des deux (peut-être A) restitue plus fidèlement le style de la chaîne initiale. On peut exprimer la différence ainsi : le copiste de A s'efforce par de multiples formules de liaison d'enchaîner les fragments les uns aux autres (« on peut encore comprendre ainsi... », « un autre dit que... ») ; P donne les extraits d'auteur à l'état pur, isolés les uns des autres. Des deux hypothèses vraisemblables — A a-t-il ajouté ces transitions au texte primitif qui ne les avait pas ? Ou au contraire P les a-t-il supprimées alors qu'elles étaient dans le modèle ? —, nous retenons de préférence la seconde, pour les motifs suivants : certaines bribes de ces formules subsistent dans le texte de P, qui ne les a pas identifiées

1. On trouvera dans la deuxième partie de cette Introduction (p. 111 s.) le tableau des variantes du texte psalmique de nos deux manuscrits et des auteurs.

comme telles et a donc oublié de les supprimer. D'autre part, le commentaire d'Origène enchaînait déjà lui-même l'explication des versets les uns aux autres et le premier caténiste semble avoir voulu conserver cette disposition (voir *infra*, p. 39-40). Ici encore le copiste de A nous paraît plus fidèle à son modèle que P. Le copiste de P a opéré une simplification de la présentation de la Chaîne, de même qu'il est intervenu pour en supprimer les morceaux de Théodoret et y introduire le texte complet de cet auteur.

En attendant une étude qui nous éclairera peut-être un jour sur l'histoire des manuscrits de chaînes sur le Psautier (où ont-ils été copiés, pour quelles communautés, quelle fut leur diffusion, etc.), nous dirons seulement que ces deux copies de la Chaîne palestinienne, presque parfaitement identiques pour le fonds d'extraits, donnent des résultats un peu différents, le copiste de A restant plus passif et donc plus fidèle devant son modèle, celui de P révélant un souci plus grand d'intelligence du texte, appartenant sans doute à un milieu plus exigeant et plus cultivé. Si, pour l'établissement du texte, nous avons presque toujours préféré les leçons de P, nous avons en revanche considéré que A reflétait avec plus de fidélité la disposition d'ensemble de la chaîne. Nous publions donc la Chaîne telle que la donne A, avec un texte corrigé comme dans P.

3. LA COMPOSITION DE LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118 : LES AUTEURS CITÉS.

Les deux manuscrits du type XI, A et P, sont donc deux copies différentes d'un même fonds d'extraits, celui que nous appelons le fonds « palestinien ». Nous parlerons désormais de « Chaîne palestinienne » en songeant à leur modèle commun : c'est à la recherche de ce modèle que nous allons à présent, en prenant comme point de départ l'état du texte dans les deux copies. Une première analyse permettra

d'abord de comprendre comment cette chaîne se constitua : quels auteurs ont-ils été utilisés ? Où le caténiste trouva-t-il ses matériaux ? Quelle est la valeur de la chaîne pour notre connaissance des commentaires patristiques du psaume 118 ?

Les auteurs cités dans la Chaîne palestinienne.

Une chaîne se caractérise par le choix des auteurs qu'elle utilise. La Chaîne palestinienne a été faite avec *certain*s auteurs dont le groupement est original par rapport à celui de chaînes constituées plus tard, dans d'autres régions, avec d'autres auteurs. D'une façon générale, pour l'ensemble du Psautier, elle utilise principalement trois auteurs : Eusèbe, Didyme, Théodoret, auxquels s'ajoutent quelques autres noms moins fréquemment cités. Dans le cas particulier du psaume 118, la liste des auteurs utilisés est plus large (sept auteurs : Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret et Hésychius pour un verset), et le mode de composition révèle que la base n'est pas Eusèbe-Didyme-Théodoret, mais Origène-Eusèbe-Didyme. Cependant cette composition reste fidèle à l'orientation générale d'une chaîne qui a donné sa préférence aux auteurs « alexandrins » ou « palestiniens ».

Une difficulté particulière pour l'étude de la Chaîne palestinienne d'après les deux manuscrits du type XI vient du très grand nombre de fragments restés anonymes : nous expliquerons plus loin comment nous arrivons à identifier la plupart des auteurs en faisant appel au témoignage d'autres chaînes ; notons seulement pour l'instant les faits suivants : la chute des sigles paraît purement accidentelle (ces sigles, parfois fort brefs, 'Aθ., Δ, étaient ajoutés *en un second temps* dans les marges ; les risques d'omission étaient considérables) et affecte *tous* les auteurs ; il n'y a pas la volonté d'éliminer tel nom particulier ; il ne s'agit pas d'une censure ; d'autre part, on ne peut pas, dans tous les cas, imaginer que le copiste négligea de répéter le sigle

précédent : l'absence de sigle ne signifie pas τοῦ αὐτοῦ, « du même » ; enfin l'étude attentive de tous les fragments que nous avons pu découvrir dans les autres chaînes sur le psaume 118 nous a donné la certitude que nos fragments anonymes (une centaine sur les quelque 380 fragments du fonds palestinien que nous éditons) n'appartiennent pas à d'autres auteurs que ceux dont les deux manuscrits donnent déjà les sigles pour les autres textes ; autrement dit, il n'y a pas de huitième auteur à découvrir parmi les anonymes. Peut-être, tout au plus, certains textes restés anonymes sont-ils des conglomérats tardifs, dus au caténiste lui-même, faits avec des morceaux désormais inidentifiables de divers auteurs. En utilisant des critères que nous exposerons plus loin, nous avons pu répartir la presque totalité de nos fragments entre les sept auteurs nommément désignés par les sigles marginaux, et nous considérons que notre étude peut porter sur la liste ainsi établie.

Comparaison de la liste des sept auteurs utilisés pour le psaume 118 avec la composition de la Chaîne palestinienne pour l'ensemble du Psautier.

A l'aide du catalogue manuscrit de la Chaîne palestinienne établi pour tout le Psautier par M. Richard et mis généreusement à notre disposition, nous pouvons présenter ainsi la composition de cette chaîne dans les différentes parties du Psautier :

Du psaume 1 au psaume 50 (type VI K.-L.) : trois auteurs fournissent des gloses pour tous les psaumes (Eusèbe et Didyme) ou pour la plupart d'entre eux (Théodoret, pour 38 psaumes). Un assez grand nombre d'extraits viennent aussi d'Astérius (psaumes 1, 4 à 7, 10, 14 à 20, 34, 36, 38), de Basile (psaumes 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48), d'Origène (psaumes 1 à 6, 8, 9, 11 à 13, 27 à 29, 37, 38, 48), de Cyrille d'Alexandrie (psaumes 2, 15, 20, 38 à 50). De façon plus rare, nous trouvons çà et là des extraits venant de Sévère d'Antioche, d'Épiphane, de Grégoire de Nazianze (quelques gloses seulement). Il est difficile de dire si ces auteurs étaient présents dans la chaîne dès sa première formation ou s'ils ont été introduits postérieurement. En l'absence d'une édition de cette partie de la chaîne, on ne peut pas non plus affirmer l'absence complète d'autres auteurs (Apollinaire par exemple), qui seraient à découvrir dans les quelques fragments anonymes.

Du psaume 78 au psaume 150 (type XI K.-L.) : on retrouve pour presque tous les psaumes les trois auteurs de base, Eusèbe, Didyme, Théodoret, respectivement pour 71, 62 et 59 psaumes. Viennent ensuite, dans l'ordre décroissant d'importance quantitative : Apollinaire, pour 42 psaumes ; Jean Chrysostome, mais uniquement à partir du psaume 119, pour 29 psaumes ; Origène, pour 9 psaumes ; enfin Athanase et Hésychius, pour le seul psaume 118 ; et, pour très peu de gloses, Basile (psaume 115) et Cyrille d'Alexandrie (psaume 79).

On peut, à propos de ces deux listes, faire les remarques suivantes qui dégagent la différence entre le type VI et le type XI : Eusèbe, Didyme et Théodoret sont présents d'un bout à l'autre de la chaîne, dans des proportions à peu près constantes ; Apollinaire, apparemment absent de la première partie du Psautier (type VI), est au contraire un auteur important pour le type XI (psaumes 78-79, 85 à 93, 95-96, 98, 100 à 106, 109, 110, 112, 114 à 120, 129, 132 à 144, 148) : une étude de la formation de la Chaîne palestinienne nous apprendra sans doute un jour les raisons de cette disparité (Apollinaire a-t-il été volontairement censuré dans le modèle du type VI ? A-t-il au contraire été incorporé en un deuxième temps dans le type XI ? Cette seconde hypothèse paraît bien peu vraisemblable) ; Origène, qui apparaissait pour une vingtaine de psaumes dans le type VI, n'est plus représenté que dans 9 psaumes du type XI (psaumes 115, 118, 122, 130, 133, 138, 147, 148), mais on ne peut parler de réserve à son égard, lorsqu'on constate l'apport massif de ses textes sur le psaume 118 ; sans doute le caténiste l'utilisait-il quand il disposait de ses commentaires, ce qui n'était pas le cas uniformément pour toutes les parties du Psautier. Athanase (et la glose unique d'Hésychius sur le dernier verset) n'apparaît dans toute la Chaîne palestinienne que pour le psaume 118 et d'une manière assez médiocre que nous analyserons plus loin (p. 49 s.) ; dans ce cas également nous aurons besoin d'une étude plus complète des chaînes pour comprendre comment ces fragments ont été introduits dans la Palestiniennne, à quelle époque et d'après quelle source. Astérius, Basile et Cyrille d'Alexandrie, qui fournissaient des textes importants pour, respectivement, 14, 10 et 15 psaumes dans le premier tiers du Psautier, ont à peu près complètement disparu dans le type XI (totalement dans le cas du psaume 118) : peut-être le type VI est-il plus fidèle à l'état ancien de la Chaîne palestinienne ? Ainsi s'expliquerait le fait que certaines chaînes dérivées elles aussi, indirectement, du fonds palestinien (les types III, VIII, XIX par exemple) donnent pour le psaume 118 quelques textes de Basile et de Cyrille d'Alexandrie que nous n'avons plus dans les deux manuscrits du type XI.

Pour conclure ce rapide aperçu des auteurs cités dans la Chaîne palestinienne pour l'ensemble du Psautier et dans le cas particulier

du psaume 118, nous dirons que le bloc fondamental est constitué par Origène-Eusèbe-Didyme et probablement aussi Apollinaire, ainsi que Théodoret. Athanase et Hésychius restent marginaux, c'est-à-dire exceptionnellement ajoutés (à quelle époque ?) pour le seul psaume 118. Les gloses d'Athanase nous semblent provenir d'un milieu monastique et avoir été ajoutées à un fonds palestinien déjà sélectionné en vue d'un enseignement plus spirituel que doctrinal. La chaîne sur le psaume 118 est bien cohérente avec l'ensemble de la Chaîne palestinienne sur le Psautier. Nous pouvons espérer atteindre à travers elle l'état du fonds « palestinien ».

Répartition et ordre de citation des auteurs.

Pour les 176 versets du psaume 118, la Chaîne palestinienne donne donc à peu près 380 fragments (le compte est approximatif parce que la coupure entre certains textes reste hypothétique : on consultera notre Catalogue) ; un assez grand nombre de versets ne sont accompagnés que d'un commentaire, généralement emprunté à Origène, et assez substantiel ; la plupart des autres sont commentés par deux, trois, parfois même quatre ou cinq extraits : la moyenne statistique du nombre de gloses par verset s'établit autour de 2,5.

Les gloses des auteurs sont réparties de façon très inégale : Origène est de beaucoup l'auteur le plus abondamment utilisé ; on a son commentaire pour presque tous les versets, à l'exception des versets de la strophe Phé dont nous parlerons plus loin ; les extraits de ses textes sont également plus longs que ceux des autres auteurs : il n'est pas rare qu'ils atteignent une vingtaine de lignes de notre édition, ce qui est remarquable pour des fragments caténiques. Bref, la masse des textes d'Origène fait l'originalité et l'intérêt de cette chaîne sur le psaume 118. Deux auteurs viennent en second lieu, pour le nombre et la longueur des textes cités par le caténiste, Eusèbe et Didyme, suivis de très près par un troisième, Apollinaire : pour chacun d'eux nous avons à peu près une cinquantaine de versets com-

mentés, en des extraits qui atteignent souvent près de dix lignes. Les emprunts faits à Théodoret ne sont pas importants (une quinzaine de fragments, de quelques lignes), non plus que ceux qui sont faits à Athanase (une vingtaine de gloses très brèves).

L'ordre de citation des auteurs n'est pas davantage dépourvu d'intérêt : ce n'est pas un ordre accidentel, comme cela arrive parfois dans les chaînes disposant les extraits en couronne autour du lemme biblique. Ici, l'ordre de citation des extraits, copiés après le lemme à pleine page, résulte d'un choix. A nos yeux, l'ordre de citation que nous allons analyser est l'ordre primitif de la Chaîne palestinienne, ordre qui fut bouleversé dans un certain nombre d'autres copies du modèle ancien, comme on le verra notamment dans le cas du type III. Dans le premier tiers du Psautier, le caténiste donne les fragments des auteurs dans l'ordre à peu près invariable Eusèbe-Didyme-Théodoret, auxquels est ajouté assez souvent en quatrième position Basile. Pour le psaume 118, *Origène* est systématiquement mis en tête ; en deuxième place, nous trouvons soit *Eusèbe*, soit *Didyme* : le nombre des versets qui ont à la fois de l'Eusèbe et du Didyme n'est pas élevé ; tout se passe comme si le caténiste utilisait Didyme là où il n'avait pas de raison de citer Eusèbe, ou lorsqu'il manquait d'Origène ; Didyme est donc cité en troisième position. Vient ensuite *Apollinaire*. Les gloses d'*Athanase* et les extraits de *Théodoret* n'occupent pas une position aussi régulière : tantôt en tête, tantôt en fin de liste, tantôt après Origène ; cette irrégularité est peut-être encore un indice de leur rôle non essentiel dans cette chaîne.

Afin de tenir compte des remarques que nous venons de faire (importance relative des extraits de chaque auteur, ordre de citation), nous avons pris l'habitude, dès cette Introduction, de parler toujours des auteurs utilisés dans la chaîne sur le psaume 118 non pas selon leur succession chronologique dans la vie de l'Église, mais selon l'ordre

préférentiel du caténiste : Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret, (Hésychius).

Comparaison de la liste des auteurs utilisés par la Chaîne palestinienne sur le psaume 118 avec la liste totale des auteurs anciens ayant commenté le psaume 118, d'après les autres chaînes.

L'originalité et l'intérêt de la Chaîne palestinienne sur le psaume 118 se dégagent mieux si l'on montre par contraste ce qui est resté en dehors d'elle : quels auteurs ou quelles parties d'œuvres ne figurent pas ici, quels types de chaînes offrent une tout autre physionomie de l'interprétation du psaume 118 dans l'Église ancienne. Nous donnons seulement ici une première liste de ces autres textes, qui seront présentés avec plus de précision dans l'étude préparée par G. Dorival.

1. Auteurs cités dans la Chaîne palestinienne sur le psaume 118 dont on trouve ailleurs d'autres extraits :

- Origène : — apparemment rien : les nombreux fragments qui sont donnés sous son nom dans de nombreuses chaînes ne sont que des reprises partielles de nos textes, ou des paraphrases, ou de fausses attributions.
— cependant : série complète de gloses brèves dans le type V, éditée par R. Cadiou (voir *infra* p. 60 s.).
- Eusèbe : — quelques textes supplémentaires, probablement authentiques, dans les types VIII et XIX notamment. Ailleurs fausses attributions.
- Didyme : — quelques textes supplémentaires, très peu nombreux et d'authenticité fort douteuse ; ont pu disparaître par accident de la Palestiniennne.
- Apollinaire : — apparemment rien.
- Athanase : — une série complète donnée par certains manuscrits (voir p. 49 s.). Nombreuses citations erronées ailleurs.
- Théodoret : — un commentaire complet (tradition directe), nombreux et importants extraits authentiques dans plusieurs types de chaînes.
- Hésychius : — commentaire « de titulis psalmodum » sous le nom d'Athanase (type XXIV, PG 27).
— commentaire édité par V. Jagič, Vienne 1917.
— commentaire donné au complet dans certaines chaînes, alternant avec Théodoret (*Th. Roe* 13, cf. R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, p. 257 s. et PG 55).

Pour le bloc des quatre auteurs Origène-Eusèbe-Didyme-Apollinaire, on ne trouve rien, ou presque rien, en dehors de ce que la Chaîne palestinienne a conservé. Pour Eusèbe seul, on peut penser qu'à côté des extraits que donnait la Chaîne palestinienne subsista quelque temps une collection plus complète.

2. Auteurs absents de la Chaîne palestinienne, cités par d'autres chaînes sur le psaume 118 (les auteurs postérieurs au VI^e siècle sont exclus de cette liste) :

Basile de Césarée : quelques fragments dans le type VIII, probablement tirés d'homélies perdues.

Cyrille d'Alexandrie : quelques fragments, dans le type III par exemple, probablement tirés d'homélies.

Diodore de Tarse : un commentaire complet en tradition directe ; larges extraits dans certains types de chaînes¹.

Évagre le Pontique : une série complète de gloses dans le *Vatic.* 754, citées pour une partie dans plusieurs manuscrits, sous le nom d'Origène².

Les deux Grégoire : quelques fragments dans les types VIII et XIX, empruntés à divers passages de leurs œuvres.

Isidore de Péluse : quelques fragments, dans le type III par exemple, venant sans doute de ses lettres.

Jérôme (« Jérôme de Jérusalem » ?) : quelques fragments, çà et là³.

1. L'édition de ce commentaire, prévue par Louis MARIÈS (*Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, Paris 1933 ; et déjà, « Le commentaire sur les Psaumes de Diodore de Tarse », *CRAI*, 1910, p. 542-546, « Aurions-nous le commentaire sur les Psaumes de Diodore de Tarse ? », dans *Revue de Philologie* 35, 1911, p. 56-70), sera procurée prochainement par Jean-Marie Olivier. Un article récent de M.-J. RONDEAU (« Le ' Commentaire des Psaumes ' de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109/110 », dans *Revue de l'histoire des religions*, 1969, p. 5-33) a levé de façon convaincante l'hypothèque d'un argument contre l'authenticité de ce commentaire.

2. Voir l'article de M.-J. RONDEAU cité *supra*, p. 19, n. 1.

3. Voir, par exemple, à propos du v. 73 le texte que nous citons. Les fragments de ce mystérieux « Jérôme » ont été édités par MORIN dans les *Anecdota Maredsolana* III, p. 122-128, qui donne quelques parallèles pris dans les œuvres du Jérôme latin. L'étude de J. WALDIS, *Hieronymi Graeca in Psalmos Fragmenta*, Münster 1908, tend à prouver que les sources de ce « Jérôme » sont les auteurs anciens, notamment Origène.

Maxime (?) : une glose dans le type XXIV, douteuse.

Nil d'Ancyre : dans le type VIII.

Sévère d'Antioche : quelques fragments dans le type III.

En dehors de Diodore de Tarse, qui a commenté le Psautier mais appartient à un autre monde que celui de la Chaîne palestinienne, nous n'avons là que des extraits empruntés à des œuvres diverses en vue d'enrichir les chaînes, et non pas une autre véritable chaîne (voir cependant *infra*, p. 73, n. 1). Quant à Évagre, la constitution de la série de ses gloses pose un problème analogue à celle de la série « athanasienne », dont nous parlerons plus loin.

3. Auteurs ayant commenté le Psautier mais dont nous n'avons encore trouvé aucun extrait dans les chaînes sur le psaume 118 : Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Astéris.

Toutes les remarques qui viennent d'être faites sont sujettes à révision, à mesure que seront mieux étudiées les chaînes sur le psaume 118.

Les critères de sélection des auteurs pour une chaîne.

Les caténistes s'expliquent rarement sur les critères de leurs choix. Nous pouvons seulement, dans le cas de la Chaîne palestinienne sur le psaume 118, constater que le caténiste n'a pas craint de citer des auteurs très tôt considérés comme peu orthodoxes dans l'Église ancienne ; bien mieux, il a constitué sa chaîne en consultant une bibliothèque riche en ouvrages par la suite critiqués ou refusés. Cela peut indiquer à la fois un lieu géographique particulier (la bibliothèque de Césarée de Palestine ?) et une époque particulière (avant les grandes controverses anti-origéniennes du début du VI^e siècle ?), lieu et temps où Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire pouvaient être cités pour constituer le fonds d'une chaîne exégétique.

Nous connaissons par un texte beaucoup plus tardif les critères dont s'est servi un caténiste pour composer une chaîne sur le Psautier. Il s'agit d'une glose que nous avons lue sur un manuscrit du type VIII (« chaîne de Nicétas », voir p. 86), le *Coislin*. 190, au folio 259^r, glose reproduite

chez Karo-Lietzmann, p. 34. L'auteur de la glose explique à quels auteurs il a jugé bon d'emprunter des commentaires ; ses remarques valent au moins pour la partie du Psautier que nous donne ce manuscrit, du psaume 80 au psaume 150.

1. Il a pris comme base de son travail un certain nombre de Pères dont il cite les noms en les accompagnant d'épithètes laudatives : Athanase, Basile, les deux Grégoire, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Maxime (?), Isidore de Péluse, Théodoret. C'est donc le fonds orthodoxe. Bien que le caténiste ajoute à cette liste la formule « et beaucoup d'autres », nous n'avons trouvé aucun fragment qui permette d'accroître le nombre de ces hautes autorités incontestables.

2. Il a volontairement rejeté trois auteurs : Apollinaire, Théodore d'Antioche (= de Mopsueste), Didyme. Des deux premiers, il dit « qu'ils ont inventé des arguments qui leur sont propres et qui interprètent à la façon juive » (ὡς ὑποθέσεις ἰδίαις πλάττοντας καὶ ἰουδαϊφρονας) ; on sait en effet que l'exégèse littéraliste, et par conséquent privée du sens proprement chrétien, considérée comme judaïsante, s'exprime particulièrement, et même exclusivement, dans les « arguments » de Théodore de Mopsueste mis en tête de l'interprétation de chaque psaume, ainsi d'ailleurs que dans ceux de Diodore de Tarse, dont le caténiste ne dit mot. Quant à Didyme, l'auteur de la glose dit seulement qu'il a été « aveugle à la vérité ».

3. Il a « la plupart du temps » refusé Origène parce que celui-ci se montre « plus prolix que'il ne convient » (ὡς τοῦ δέοντος περιεργότερον τὰ πολλὰ ἀπεδοκιμάσαμεν) : le grief de περιεργία vise apparemment l'abondance excessive des commentaires, menés avec une curiosité indiscrete, sur des sujets superflus, — et peut-être avec des résultats hasardeux — ; mais le caténiste ne dit rien de plus contre l'orthodoxie doctrinale des fragments d'Origène, dont il semble accepter une part abrégée ou résumée.

4. Quant à Eusèbe, l'auteur dit qu'il n'a pas cru bon de le

laisser de côté, parce que les meilleurs des Pères, Athanase et Basile, οἱ θεϊότατοι, n'ont pas eux-mêmes jugé bon de le faire : l'un a paraphrasé les commentaires d'Eusèbe, l'autre lui a même fait des emprunts littéraux (ὁ μὲν τὰ ἐκείνου παραφράζων, ὁ δὲ καὶ ξηραῖς αὐταῖς ταῖς λέξεσι χρώμενος); on a plaisir à trouver si nettement exprimé le lien de dépendance que l'on constate en effet entre les gloses d'Athanase et le commentaire d'Eusèbe¹.

Ce texte a le mérite de la clarté; trois groupes de Pères sont distingués : ceux qui forment le fonds incontesté de la grande exégèse orthodoxe, ceux que l'on refuse absolument, ceux que l'on cite comme à contre-cœur mais que l'on n'ose exclure, parce qu'ils ont été de tout temps reconnus comme des maîtres en exégèse. Les deux auteurs de base de la Chaîne palestinienne se trouvent dans ce dernier groupe : Origène et Eusèbe. Les deux autres auteurs de base sont parmi les exclus : Apollinaire et Didyme. Restent les maigres extraits d'Athanase et de Théodoret pour donner à notre chaîne sur le psaume 118 un contact plus avouable avec l'orthodoxie. Nous avons cité ce texte, évidemment beaucoup plus tardif que notre Chaîne, pour montrer à quel point celle-ci fait figure d'exception originale : tant de textes empruntés aux plus suspects des Pères ! A travers tous les siècles byzantins il s'est donc encore trouvé dans les Églises orientales des communautés que les soucis d'orthodoxie doctrinale n'éloignaient pas des grands maîtres de l'exégèse.

4. LA COMPOSITION DE LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118 : LES INTERVENTIONS DU CATÉNISTE.

Une caractéristique de la Chaîne palestinienne telle que la donne le manuscrit A est, avons-nous dit, l'enchaî-

1. Lien de dépendance étudié avec précision, récemment, par M.-J. RONDEAU dans l'article cité *supra*, p. 19, n. 1.

nement explicite des fragments : le caténiste ne s'est pas contenté de juxtaposer les extraits, il les a véritablement reliés les uns aux autres. Ce trait particulier de son travail mérite d'être analysé.

On pourrait déjà voir dans le choix des extraits et leur ordre de succession, indépendamment des formules qui les enchaînent, l'intervention attentive d'une intelligence avisée : Origène une fois placé en tête, les autres auteurs ne sont utilisés, semble-t-il, que dans la mesure où ils apportent une autre interprétation, concernant un autre mot ou développant un autre thème exégétique. Les répétitions d'idées sont rares. On trouvera dans nos notes une insistance sur ce fait : les extraits ont été retenus dans la mesure seulement où ils prolongeaient et complétaient le commentaire donné en tête. Cette méthode de composition, qui semble bien être celle de l'école de Gaza (voir les principes énoncés par Procope en tête de sa chaîne sur la Genèse), confère à la chaîne sur le psaume 118 une certaine sobriété. D'autre part, en complétant l'interprétation d'Origène, le caténiste ne semble pas avoir eu le souci d'opposer véritablement divers types d'exégèse; il ne donne pas des interprétations divergentes de ton, faites sur des principes herméneutiques différents; la chaîne a une belle continuité, s'efforçant seulement d'aller plus loin, de passer sur chacun des registres, d'aboutir au sens le plus fructueux pour la vie spirituelle. Le caténiste a donc bien donné à sa chaîne une réelle unité.

L'impression d'unité est également due au respect du caténiste pour la disposition initiale des commentaires d'Origène et d'Eusèbe, eux-mêmes soucieux d'établir la continuité logique des paroles du psalmiste, leur ἀκολουθία. Il s'agit là d'un tout autre enchaînement que celui qui sera établi par le caténiste entre les auteurs, mais il concourt à donner une composition cohérente à la chaîne. Après avoir commenté un verset, Origène introduisait le suivant par des formules du type « il dit ensuite que », « puis il dit »,

« et voilà pourquoi il ajoute », etc. (ἐξῆς δέ φησι, v. 27 ; εἶτα φησί, v. 143a et b ; διὸ ἐπιφέρει, v. 46 ; διὰ τοῦτο λέγει, v. 124 ; etc.) ; le lecteur remarquera ces très nombreuses formules dont nous pensons qu'elles appartiennent bien au texte initial d'Origène, quoique la disposition de la chaîne nous oblige parfois à les lire sans distinction à la fin du dernier extrait concernant le verset précédent. Souvent encore Origène soulignait le lien logique entre les deux demi-versets, soit dans sa manière d'introduire le texte (v. 7b, 17b, 48b, l. 11...), soit dans sa manière de le commenter (voir notes).

Un autre type d'enchaînement, qui est lui aussi intérieur aux textes d'Origène et non pas assuré par le caténiste, consiste à énumérer méthodiquement les diverses questions posées dans le commentaire, en les faisant se succéder de façon bien enchaînée. Un bon exemple est fourni par le commentaire d'Origène sur le v. 43 : après quelques lignes exposant le thème exégétique (l. 1-17), une question plus difficile est posée (l. 8, ζητήσαι δ' ἂν τις εἶ), puis une hypothèse faite sur l'application du verset (l. 14, τάχα δὲ καὶ ἐὰν ...) et encore une question posée pour le sens d'un mot (l. 19, τί δὲ καὶ τὸ ... βούλεται λεκτέον). Si nous parlons de ce type de composition à cet endroit de notre introduction, et non plus loin parmi les questions propres à Origène, c'est que l'on risque souvent de confondre les articulations propres au texte des auteurs avec les articulations ajoutées par le caténiste ; l'incertitude des coupures entre les extraits nous oblige à étudier attentivement ces tours de transition, tous ces jeux de particules, et parfois nous hésiterons à attribuer l'enchaînement, par exemple entre deux registres d'interprétation, à Origène ou au caténiste. Ainsi, les formules introduisant une interprétation « plus profonde », « plus élevée » (v. 23-24 h, v. 41 a, l. 7-8, v. 109 a, l. 9), semblent parfois venir du texte d'Origène ou de Didyme, parfois résulter de l'intervention du caténiste.

Cette incertitude concerne, par exemple, les tours du type « mais on peut aussi comprendre que... ». En certains cas, cet enchaînement nous paraît intérieur au commentateur d'un auteur (Origène et Didyme, notamment, l'emploient volontiers) ; en d'autres cas nous l'attribuons au caténiste. Entre ces deux hypothèses, il se peut que plus d'une fois nous ayons choisi la mauvaise. Nous avons ainsi laissé au texte d'Origène, par exemple, les transitions aux v. 72 a, l. 5 (δύναται δέ τις καὶ ... λέγειν ...), 97 a, l. 24 (ἀναγκαῖον δ' ἐστὶ νοῆσαι τὸ ... : il s'agit là d'annoncer un nouveau point du commentaire) ; nous avons attribué au caténiste le tour plus banal qui introduit une deuxième interprétation du mot ἀξίωμα au v. 170a (δύναται δὲ τοῦτο καὶ οὕτως νοηθῆναι), bien que V donne la paraphrase des deux extraits enchaînés : ce tour, en effet, peut n'être qu'une rédaction plus longue de celui qui se trouve si souvent dans les chaînes : νοήσεις δὲ καὶ οὕτως ; ces mots introduisent par exemple ici, selon A, les textes d'Eusèbe aux v. 19 ou 164 (avec deux mots supplémentaires inattendus, ἐπιστήσας ὥς), et ils sont si souvent restés dans les autres chaînes en tête des extraits d'Eusèbe que l'on peut imaginer leur présence dans le premier témoin du commentaire d'Eusèbe, qui serait une chaîne Origène-Eusèbe.

P a supprimé généralement (mais non pas de façon constante) ces tours de transition et les innombrables ἄλλος δὲ φησι, ἄλλος δέ, ἢ καὶ ἄλλως, ἄλλως, ἄλλος, qui introduisent dans A le deuxième, troisième, etc. extraits. (On trouvera l'indication de ces omissions dans l'apparat critique.) Mais il n'a pas fait cela sans erreurs : les quelques accidents que nous avons pu repérer nous servent d'argument pour affirmer la présence des enchaînements dans le modèle antérieur. Par exemple, au v. 20, P a supprimé les mots ἄλλος δὲ en tête de l'extrait de Didyme, comme s'il s'agissait du tour habituel d'introduction, alors que la phrase entière ἄλλος δὲ ... ἐξηγήσατο nous paraît une phrase de transition, due sans doute au caténiste, pour

passer à l'interprétation du verset lu selon un autre texte biblique. Mais là encore, pour ces formules d'enchaînement qui veulent signaler au lecteur un changement du texte biblique, est-il possible d'affirmer avec certitude qu'elles sont le fait du caténiste (comme nous le croyons), alors que les manuscrits n'ont généralement marqué aucune coupure ? Nous signalerons plus loin ces introductions de variantes textuelles, dont l'intérêt, nous semble-t-il, est d'attester l'attention du caténiste primitif aux variantes du texte biblique et son souci de constituer une chaîne utilisant diverses leçons (cf. p. 111-118).

Peut-être y a-t-il dans nos manuscrits encore plus d'interventions du caténiste que nous n'avons su en découvrir : est-ce lui, est-ce Origène qui, au v. 114, l. 11, dit « j'ai trouvé autre chose pour ce passage », εὐρόν τι καὶ ἄλλο εἰς τὸν τόπον ? Les deux sont possibles (voir un εὐρον dans le texte d'Origène, dans la *Philocalie*, ch. 9, p. 55, 25 Rob.). De même, au v. 9, l. 29 : « Et encore, outre ce qui vient d'être dit, nous dirons que... », ἔτι πρὸς τοῖς εἰρημένους ἐροῦμεν ὅτι (on retrouve un πρὸς τοῖς εἰρημένους en tête du commentaire sur le v. 41. C'est une transition qu'Origène emploie dans ses Commentaires : *Com. in Jo.* I.13 (14), 79, p. 18, 10 Pr., *Philocalie*, ch. 23, p. 189, 18 Rob., etc.). On verra aussi notre hésitation pour la formule d'introduction aux v. 23-24.

Les hésitations de l'éditeur viennent du fait que les mêmes particules servent aux auteurs du type professoral (Origène, Didyme) pour articuler les parties de leur commentaire, et au caténiste, pour annoncer qu'il passe à un autre extrait. Nous en donnerons seulement quelques exemples.

Au v. 160b, un texte de Didyme offre successivement, selon nos manuscrits, diverses considérations sur le sens de ἀρχή, introduites par les particules habituelles chez les philosophes pour énoncer divers arguments : après le premier raisonnement (l. 1-11) on trouve : ἐπειδὴ δὲ καὶ ... (l. 11-12), καὶ ἄλλως ἐπεὶ ... (l. 15), καὶ ἔτι ἐπεὶ ... (l. 19) ;

mais ces mêmes particules δὲ καὶ, καὶ ἄλλως, καὶ ἔτι, ne servent-elles pas aussi parfois au caténiste pour passer à un autre extrait ? Comment faut-il interpréter, par exemple, ἔτι au v. 62, l. 30 ? Ou le ἔτι que nous venons de signaler au v. 9, l. 29 ?

Il nous semble que des enchaînements de fragments marqués dans la chaîne primitive par des particules très brèves sont passés inaperçus des copistes ultérieurs, et que notre chaîne donne plusieurs fois des fragments bloqués indûment sans distinction. La formule ἢ καὶ οὕτως se voyait bien ; mais lorsqu'elle était réduite à ἢ οὕτως ou même à un simple ἢ, ne risquait-elle pas de passer inaperçue ? Des tours comme πλὴν ἀλλὰ καὶ se remarquent bien (encore que nous ne sachions pas s'ils sont intérieurs au texte d'un auteur ou dus au caténiste : v. 28 c, l. 5 ; 70 c, l. 3-4), mais les simples ἀλλὰ καὶ ne suffisent plus à isoler deux textes. Nous sommes sûrs que des caténistes employaient ἀλλὰ καὶ pour introduire un autre commentaire parce que nous retrouvons certains de nos fragments précédés de ces deux particules dans d'autres chaînes (trois exemples pris dans *Vatic.* 754 : v. 21, μητὴρ παρανομίας = ἀλλὰ καὶ μητὴρ ... ; v. 30, ὁ φιλαλήθης = ἀλλὰ καὶ πᾶς φιλαλήθης ... ; v. 53, τῷ μὲν ἁμαρτωλῷ = ἀλλὰ καὶ τῷ ἁμαρτωλῷ ...); certains des ἀλλὰ καὶ que nous lisons au milieu de nos textes ne révéleraient-ils pas une soudure ancienne, fautive ? D'autre part, les auteurs n'ont-ils pas eux-mêmes utilisé ce tour banal pour passer à une autre considération ? Sans devenir hypercritique, l'éditeur doit noter l'hésitation possible : v. 30 b, l. 2 ; 83 a, l. 6 ; 90 a, l. 13 ; 92 a, l. 8-9 ; 140 a, l. 12 (nous avons, à cet endroit, pris le parti de séparer les textes) ; 157 a, l. 25.

L'analyse critique du texte de nos manuscrits doit être poussée plus loin encore si nous remarquons que, d'après le témoignage d'autres chaînes, un fragment peut être intégré dans un ensemble par un simple δέ situé après son premier mot ou par un simple καὶ placé en tête. Par exemple

le fragment d'Apollinaire sur le v. 36, ἐγκειμένης τῆς καρδίας, devient tout naturellement dans la chaîne de V ἐγκειμένης δὲ τῆς ... Et ne doit-on pas penser que notre caténiste lui aussi a ajouté ces δέ pour lier les extraits les uns aux autres ? Lorsqu'il a maintenu le signe de fin de fragment, nous voyons bien qu'il s'agit d'un autre auteur (v. 1, Eusèbe, ἀνωμοί δ' ἂν εἴεν ... ; Apollinaire, οὔτοι δὲ ἦσαν ... ; v. 2, Didyme, μαρτύρια δ' ἂν εἴη ... ; v. 73, Apollinaire, θεός δὲ ...); mais le signe de fin de fragment pouvait disparaître et la séparation mise par le simple δέ ne se voyait plus (v. 63 b, l. 6, μέτοχον δὲ νοήσωμεν : il s'agit en fait non de la suite d'Athanase mais d'un texte nouveau ; v. 81, d et e sont sans distinction dans les manuscrits parce que l'enchaînement avec le texte de Théodoret, λέγεται δὲ λόγιον καὶ ἡ ... est passé inaperçu ; on verra aussi notre hésitation pour interpréter les particules du commentaire au v. 140).

Les exemples de ces enchaînements passés inaperçus sont nombreux et rendent l'éditeur prudent : nos deux manuscrits sont certainement beaucoup plus fautifs que nous ne le pensions d'abord. Nous nous efforçons de mettre de la clarté partout où nous avons pu le faire raisonnablement.

Le caractère bien enchaîné de la Chaîne palestinienne est source de nombreux accidents pour les chaînes qui en ont recopié les extraits. Un seul exemple suffira à le faire comprendre : en tête du commentaire sur le psaume 118, nos manuscrits donnent deux prologues, le second, celui d'Athanase, se trouvant enchaîné au premier par la particule γοῦν qui en souligne parfaitement la valeur (après les considérations générales d'Origène, voici de façon plus précise la signification spirituelle du psaume) : le texte est si bien enchaîné qu'il suffit d'un peu d'inattention pour négliger le sigle marginal 'AΘ. et bloquer le second texte à la suite du commentaire d'Origène, ce qui se produisit dans certaines chaînes.

De façon générale, on constate une évolution dans la constitution des chaînes, qui aboutit à une confusion de

plus en plus grande : si, dans une première phase, les caténistes restaient proches des œuvres originales qu'ils exploitaient et, respectueux de leurs sources, marquaient clairement le passage d'un auteur à un autre, au fur et à mesure que les chaînes se multipliaient en se recopiant et en se combinant, les caténistes devenaient moins attentifs à l'indication des sources. Les sigles marginaux étaient négligés ; de simples particules de liaison se substituaient aux formules plus développées et plus explicites. Les chaînes tardives n'offrent plus qu'un texte continu, où l'on reconnaît parfois la soudure d'anciens morceaux simplement indiquée par un δέ ou un καί ; elles arrivent à constituer, en fait, de nouveaux commentaires ayant parfois leur valeur propre. C'est le cas, par exemple, de la chaîne du type VIII, la chaîne de Nicéas, bien que celle-ci conserve quelques sigles marginaux.

L'état où nos deux manuscrits nous livrent le fonds palestinien reflète le début de cette évolution : le fonds palestinien y est parfois adultéré par ces « fondus-enchaînés » que nous avons notés ; on trouve parfois les textes restés plus purs dans les témoins indirects du fonds palestinien dont nous parlerons plus loin. Cependant, ces accidents sont encore peu nombreux. Nous atteignons de façon satisfaisante la Chaîne palestinienne primitive, avec l'indication honnête de ses emprunts. Le caractère archaïque de la chaîne donnée par nos deux manuscrits et sa grande valeur sont finalement peu endommagés par les interventions des copistes.

5. LA FIDÉLITÉ DE LA CHAÎNE PALESTINIENNE. PROBLÈMES PROPRES A CHAQUE AUTEUR.

Trois problèmes différents doivent être posés lorsqu'on veut porter un jugement sur la fidélité de la Chaîne palestinienne, telle que la donnent nos deux manuscrits : 1) les

indications d'auteurs sont-elles justes ? 2) quelle est la valeur textuelle des extraits ? 3) nos deux manuscrits ont-ils conservé la totalité des textes donnés dans le premier fonds palestinien ?

Nous répondrons à ces questions de manière différente. Au sujet de la valeur des attributions, jugées bonnes par nos prédécesseurs pour l'ensemble du Psautier et parmi lesquelles nous avons découvert un nombre réduit d'erreurs, nous renvoyons simplement à notre Catalogue : il présente les résultats de notre examen critique ; les arguments contre l'exactitude des sigles dans quelques rares cas se trouvent donnés dans les notes (dans l'ensemble, les sigles nous ont paru exacts). Quant à la fidélité de nos deux manuscrits à l'égard d'un fonds palestinien primitif (nous donnent-ils tous les extraits de la première chaîne), nous pourrions seulement formuler des hypothèses quand nous aurons présenté les autres chaînes alimentées au fonds palestinien et dit ce qui s'y trouve en plus : le lecteur trouvera ce point exposé à la fin de ce chapitre. Reste le problème de la fidélité textuelle, que nous abordons ici.

La fidélité textuelle des extraits.

Les remarques présentées plus haut sur les interventions du caténiste, soucieux de donner à son travail un bel enchaînement, peuvent nous rendre sceptiques sur la valeur textuelle des extraits qu'il recopie : n'a-t-il pas été tenté de retoucher les textes pour mieux unifier l'ensemble, comme le feront tant de caténistes byzantins ?

Dans le cas de deux auteurs seulement, Athanase et Théodoret, nous avons le moyen de comparer le texte de la Chaîne à celui d'une tradition réputée directe, que nous connaissons, en tout cas, par une autre filière que la Chaîne. Pour Origène, aucune tradition manuscrite entièrement indépendante de la Chaîne palestinienne ne nous permet de critiquer la masse des textes ici édités ; seul un travail

de confrontation assez précis est possible avec une autre forme du commentaire d'Origène sur le psaume 118, celle des gloses brèves : cela nous permettra, au moins, d'examiner la saveur origénienne de nos extraits (*infra*, p. 60 s.). Quant aux trois autres auteurs (Eusèbe, Didyme et Apollinaire), nous sommes tout à fait démunis de témoins autres que ceux qui dépendent, directement ou indirectement, de la tradition caténale palestinienne : nous ne pouvons porter sur les extraits donnés par nos manuscrits que des jugements globaux de vraisemblance, fondés sur l'étude de la cohérence des thèmes et du vocabulaire avec l'ensemble des œuvres de ces mêmes auteurs ; ces remarques seront données dans les notes des fragments.

De façon générale, en tenant compte de toutes les réserves qui vont être faites dans les pages suivantes et dans les notes, nous mettrons une sourdine à la confiance que les premiers découvreurs ont eue dans la fidélité de la Chaîne palestinienne. Pour le psaume 118 en tout cas, dont la tradition manuscrite est peut-être particulièrement défavorable, nous suspectons trop d'erreurs (mauvaises coupures, corruptions du texte, interventions du caténiste...) pour affirmer que les textes donnés par nos manuscrits sont excellents. Dans l'ensemble, oui, on peut faire confiance à la Chaîne palestinienne qui nous fait connaître d'authentiques extraits d'Origène, d'Eusèbe, de Didyme, etc. Mais avec quelle prudence faut-il s'avancer dans quantité de passages peut-être corrompus !

Les fragments de Théodoret.

En attendant une souhaitable réédition du Commentaire de Théodoret sur les psaumes, qui serait fondée sur la trentaine de manuscrits actuellement repérés et utiliserait aussi les chaînes donnant en abondance de larges extraits de ce commentaire, ou même le donnant en entier comme notre *Patmos* 215, nous comparerons seulement nos extraits

au texte du *Monac.* 478, qui est le codex 1 édité par Schulze (texte reproduit en *PG* 80).

On s'étonnera d'abord du nombre réduit d'extraits de Théodoret que donne celui de nos deux manuscrits dans lequel nous reconnaissons la Chaîne palestinienne pure, A : alors que le commentaire complet, celui de la tradition directe que P utilise, fournit des gloses pour les 176 versets du psaume 118, nous en trouvons ici seulement 16, à partir du v. 58. Diverses hypothèses peuvent être faites à ce sujet : le caténiste avait-il à sa disposition un Théodoret complet, ou bien empruntait-il ses extraits à une édition abrégée ? Ces extraits figuraient-ils dans le bloc des premiers auteurs, ou bien ont-ils été ajoutés en un second temps (leur place n'est pas fixe dans les séquences) ? Le fonds palestinien était-il plus riche en extraits de Théodoret qui se seraient amenuisés au cours des copies ultérieures, au point que P aurait éprouvé le besoin de revenir au commentaire complet ? Il nous semble que le petit nombre d'extraits de Théodoret sur le psaume 118 peut caractériser le fonds palestinien dès ses origines, puisqu'on remarquera la volonté du caténiste de ne pas répéter les thèmes déjà bien développés par Origène : il est sûr que Théodoret n'apporte pas une interprétation différente de celle d'Origène ; la plupart de ses textes, par exemple son argument sur le psaume si souvent recopié dans les autres chaînes, feraient double emploi, pour le contenu, avec ceux d'Origène. Nous sommes ici en présence d'un choix fait par notre caténiste : Origène d'abord. La plupart des autres caténistes, par la suite, peu soucieux de favoriser de manière exclusive la lecture d'Origène, accorderont au contraire la première place à Théodoret, qui exprime parfaitement l'exégèse traditionnelle¹.

Ces quelques extraits de Théodoret sont-ils donnés

1. Ces remarques valent seulement pour le psaume 118 : la Chaîne palestinienne pour l'ensemble du Psautier a donné une place de premier rang aux extraits de Théodoret.

fidèlement au moins ? De vrai, ils n'échappent pas à la règle d'enchaînement que nous avons analysée plus haut : ils sont parfois raccordés aux textes précédents au prix de modifications (v. 81, λέγεται δὲ ...) et leur début peut se trouver amputé (v. 135, 160, 176) ; certains d'entre eux sont abrégés (v. 58, deux brefs extraits formant en tout 6 lignes sur un total de 18 ; v. 116, un seul mot retenu des cinq lignes au départ) ; l'un d'eux est même à la fois enchaîné, bouleversé dans l'ordre de ses phrases et réécrit (v. 130). Restent cependant 9 textes sur 16 qui sont complets et fidèles (v. 69, 88, 95, 98, 100, 109, 123, 162, 173) ; cela suffit sans doute pour conclure à la fidélité honorable de la Chaîne palestinienne.

Les gloses d'Athanase.

Le petit nombre des gloses d'Athanase surprend également au premier abord : à peine une vingtaine pour les 176 versets, si l'on se fie aux indications marginales de nos deux manuscrits. On reconnaît en elles les caractères typiques des gloses athanasiennes telles que nous les connaissons dans une série numérotée portant sur tout le Psautier, ayant sa tradition propre, indépendante de la Chaîne palestinienne¹ : extrême brièveté, exégèse mettant surtout en avant les thèmes ascétiques, forme sentencieuse ; ce sont parfois de simples résumés rendant clair le sens d'un verset difficile, portant sur un mot, dégageant son enseignement. Le fait que des gloses d'Athanase ne soient données, dans toute la Chaîne palestinienne, que pour le psaume 118 invite d'autre part à poser la même question qu'à propos de Théodoret : ont-elles été surajoutées à un

1. La collection des gloses athanasiennes, que donne un groupe de manuscrits que nous mentionnons plus loin, n'a pas été éditée. M.-J. RONDEAU, dans l'article cité, p. 19, n. 1 (« L'Épître à Marcellinus sur les Psaumes ») a donné les indications utiles pour cette édition.

fonds primitif qui ne les comportait pas ? Et, de toutes manières, à quelle collection ont-elles été empruntées ? Que vaut le texte qu'elles nous font connaître ?

Nous nous heurtons ici à l'une des plus grandes difficultés que nous avons rencontrées pour l'établissement de cette édition ; mais l'analyse de cette difficulté même (la contradiction entre deux traditions réputées sûres, la Chaîne palestinienne d'un côté, la série athanasienne de l'autre) se révèle fructueuse à la fois pour mieux apprécier la fidélité de nos manuscrits et pour poser en termes nouveaux le problème de la collection « athanasienne » : les guillemets que nous ajoutons à cet adjectif signifient en effet que nous nous interrogeons sur l'origine de cette collection.

La contradiction est celle-ci : à côté des quelque 20 fragments nommément attribués à Athanase par nos manuscrits (et dont le texte correspond, non sans quelques variantes importantes, à celui de la série « athanasienne »), nous découvrons, à l'intérieur même de textes que notre Chaîne attribue à d'autres auteurs, une douzaine d'autres gloses qui figurent, bien isolées et numérotées, dans la tradition des gloses d'Athanase ; ici, elles sont invisibles à une lecture rapide, parce qu'elles se trouvent fondues au début, au milieu ou à la fin des autres textes. Il est d'abord tentant de résoudre ces cas de contradiction en tenant compte de ce que nous avons dit précédemment : le caténiste a voulu unifier son texte et a enchaîné les fragments d'Origène et d'Athanase (le cas le plus fréquent de confusion se trouve entre ces deux auteurs) ; ou bien, par accident, le sigle « Ath(anase) » a disparu, comme souvent celui de « D(i-dyme) », et les textes ont été indûment enchaînés. Cependant l'examen des soudures ne permet pas de conclure aisément dans ce sens pour tous les cas. Certains textes, contenant des gloses « athanasienes », notamment ceux d'Origène et d'Eusèbe, résistent à l'effort que l'on fait pour les morceler : la partie litigieuse tient solidement à l'ensemble et ne se laisse pas toujours séparer. On en vient alors

à une seconde hypothèse : puisque l'on sait que les gloses d'Athanase ne sont souvent que des emprunts faits au commentaire d'Eusèbe (voir la remarque du caténiste du type VIII que nous rapportions *supra*, p. 38 et l'article récent de M.-J. Rondeau sur cette question), nous aurions dans la Chaîne palestinienne les textes originaux d'Eusèbe dont les gloses « athanasienes » n'auraient été que des reprises partielles. Cette deuxième hypothèse permet en effet elle aussi de résoudre quelques cas de conflit : nous respecterons l'intégrité de certains textes d'Eusèbe en considérant que, si une partie de ce texte se retrouve ailleurs comme glose d'Athanase, c'est qu'« Athanase » n'a pas craint, comme l'affirme le caténiste du type VIII, de « se servir des mots mêmes d'Eusèbe ». Malheureusement nous restons encore devant certains cas douteux, ainsi lorsque la glose d'Athanase se situe dans un texte qui n'est pas d'Eusèbe. Nous sommes alors obligés d'envisager une troisième hypothèse : les gloses « athanasienes » ne seraient-elles pas, en dehors même de celles qui sont des emprunts à Eusèbe, d'une façon plus générale, des reprises (abrégées, condensées, réécrites sous forme de sentences spirituelles) de plusieurs commentaires antérieurs ? Mais alors, que penser de cet « Athanase » qui juge bon, pour commenter le Psautier, de copier ses prédécesseurs ? Qu'est-ce donc que la série de gloses « athanasienes » ? Certes l'Antiquité nous apprend que les auteurs n'avaient pas comme nous le souci de faire du neuf et de travailler personnellement. Devons-nous imaginer Athanase élaborant le commentaire du Psautier à l'aide des textes d'Origène et d'Eusèbe ? L'enquête que nous avons menée ne porte que sur le psaume 118 ; il n'est pas possible d'en tirer des conclusions sûres pour l'ensemble du Psautier. En l'absence d'une édition critique de la collection « athanasienne », nous avons lu celle-ci à la fois dans le manuscrit qui est réputé sa meilleure source (*Vatic.* 754 : la série des gloses y est anonyme et numérotée en majuscules), dans les manuscrits qui lui

sont apparentés (*Coislin.* 10, avec une autre numérotation, et *Ottoboni* 398, où les gloses sont tantôt anonymes, tantôt attribuées à Athanase, comme dans le *Moscou Syn.* 194) et dans plusieurs autres manuscrits de tradition légèrement différente, *Vatopedi* 660 et *Bodl. Auct. D.4.1 (Misc.)* 5). Nous avons également recueilli le témoignage de chaînes qui, comme le type III (*Paris.* 139), cite les gloses d'Athanase tantôt d'après la Chaîne palestinienne, tantôt d'après la série « athanasienne »¹.

Comparaison des gloses « athanasiennes » dans leur tradition propre et dans la Chaîne palestinienne selon A et P.

Nous laissons de côté les gloses « athanasiennes » sur le psaume 118 qui ne figurent dans la Chaîne palestinienne ni en tant que telles ni à l'intérieur du texte d'un autre auteur : leur examen révèle que la plupart d'entre elles sont des résumés des idées exégétiques d'Origène ou d'Eusèbe ; on peut imaginer que c'est la raison pour laquelle le caténiste ne les a pas retenues. Elles posent le problème d'ensemble du commentaire d'Athanase sur le Psautier. Nous voulons nous borner ici aux difficultés précises que doit affronter l'éditeur des textes dans les cas de conflits aigus.

1. Gloses d'Athanase figurant comme telles dans la Chaîne palestinienne, qu'il y ait ou non le sigle marginal « Ath(anase) » : l'argument (texte identique, enchaînement par γοῦν), v. 3 (attribuée par erreur à Didyme par A et bloquant deux gloses successives), v. 10, 11, 22, 25, 28, 44, 49, 52, 63, 64, 67, 70, 76 b et d, 78, 79, 81, 82, 89, 107, 109, 136, 137, 160, 164, 176 ; soit 28 gloses. On trouvera dans les notes sur ces fragments l'indication des variantes qui les opposent à la tradition « athanasienne » et donnent parfois seules le bon texte. On verra aussi que plus d'une fois des lignes non athanasiennes ont été ajoutées par erreur. Dans l'ensemble, ces 28 gloses révèlent une fidélité moyenne.

2. Gloses de la série athanasienne que nous trouvons bloquées avec d'autres textes de la Chaîne palestinienne :

v. 9, Origène, l. 33-34 : erreur probable ; W n'a pas cette phrase,

1. On trouvera plus loin, p. 72 s., une présentation sommaire de *Vatic.* 754 et de *Paris.* 139 qui, outre les gloses athanasiennes, nous servent de témoins indirects pour une partie de la Chaîne palestinienne.

que l'on peut isoler ; mais ce n'est pas le texte complet de la glose athanasienne.

v. 12, Origène, l. 1-3, 5-6 : l'ensemble de nos 6 lignes forment un tout bien origénien (voir note) ; la glose d'Athanase en serait peut-être un extrait.

v. 14, Origène, l. 16-17 : même situation que pour le v. 9 ; l'enchaînement des derniers mots est assuré par λέγων : ou bien le caténiste a enchaîné là une partie de la glose d'Athanase, ou bien la glose athanasienne a été faite à partir des derniers mots d'Origène.

v. 33, Eusèbe, l. 1-2 : la glose d'Athanase est un emprunt à ce texte d'Eusèbe.

v. 54, an. (Apollinaire ?), l. 1-3, 5-6 : appartient à la série athanasienne selon *Vatopedi* 660 et apparentés ; même découpage qu'au v. 12.

v. 59, an. (Origène ?), l. 7-9 : même problème que pour les v. 9 et 14 (la glose d'Athanase est accrochée au v. 56 dans la série athanasienne).

v. 61, Didyme, l. 1-4 : on voit mal comment la fusion se serait faite ; le texte de Didyme résiste à l'analyse (voir note) ; que penser de cette glose « Athanase » ?

v. 65-66 a, an. (Eusèbe), l. 3-7 réécrites : ou bien nous devons reconnaître ici une glose d'Athanase, ou bien il s'agit, plutôt, d'un emprunt à Eusèbe.

v. 92, Origène, l. 8-11 : l'enchaînement par ἀλλὰ καὶ peut en effet révéler le passage à une autre glose, qui serait modifiée.

v. 102, Origène, l. 1-2 : la première phrase peut en effet être isolée.

v. 141, an. (?), l. 9-10 : la glose de la série athanasienne semble être un emprunt à Eusèbe (voir note).

v. 143b, an. (?), l. 3-4 : ces mots peuvent être une glose d'Athanase enchaînée au commentaire d'Origène (voir note).

Voilà donc douze cas de conflit aigu : en 6 cas (v. 9, 14 ?, 59 ?, 92, 102, 143), nous pouvons, non sans hésitation, donner tort à la Chaîne palestinienne et rendre à la glose « athanasienne » son autonomie ; dans 3 cas (v. 33, 65-66a, 141), on peut résoudre la difficulté en disant que la glose athanasienne est un emprunt à Eusèbe, qu'il faut reconnaître les deux formes et qu'il n'y a donc pas de conflit ; resteraient 3 cas plus difficiles à trancher : v. 12 (Origène ou Athanase ?), v. 54 (Apollinaire ou Athanase ?), v. 61 (Didyme ou Athanase ?). Trois cas font un faible chiffre : on peut accepter ce pourcentage d'accidents dans l'une ou l'autre des deux traditions. L'impression d'ensemble est que les gloses « athanasiennes » ont particulièrement souffert en entrant ou en restant dans les manuscrits de la Chaîne palestinienne, ce que peut expliquer leur extrême brièveté : elles passent un peu inaperçues et sont accolées à d'autres textes ; leur place privilégiée

étant près d'Origène (une fois même nous lisons dans A le double lemme « Origène et Athanase », v. 44), la confusion avec cet auteur est plus fréquente. Notons d'autre part, sans en tirer de conclusion, que la Chaîne palestinienne, dans l'état où nous la connaissons, donne très rarement une glose « Athanase » lorsqu'elle a donné un texte d'Eusèbe, comme si ces deux auteurs s'excluaient l'un l'autre, étant trop semblables ; les trois ou quatre exceptions à cette règle (v. 28, 70, 81 — mais pour un mot biblique différent de celui qu'Eusèbe lisait, *λόγον* au lieu de *λόγον* —, 160b ?) s'expliquent par le fait que les commentaires ne portent pas sur le même mot. Noter aussi qu'aux v. 137-138 la glose d'Athanase porte sur 137, celle d'Eusèbe sur 138 ; au v. 164, la glose d'Athanase porte sur 164b, celle d'Eusèbe sur 164a. Lorsqu'il y a une glose « Athanase », elle suit celle d'Origène et précède celle de Didyme, d'où le nombre trop élevé de cas où nos manuscrits donnent sans distinction soit Origène-Athanase (aux cas de conflits précis cités plus haut, on peut ajouter l'exemple du v. 115, que nous discutons dans la note), soit Athanase-Didyme (v. 28, 52 ?, 64 ?, 107), ce qui expliquerait peut-être l'amalgame sur le v. 61.

Le texte des gloses « Athanase » de la Chaîne palestinienne présente un assez grand nombre de divergences par rapport à la série « athanasienne » de *Vatic.* 754 ou de *Vatopedi* 660 et de leurs apparentés. Plus d'une fois il s'agit de fautes et de lacunes, mais en quelques cas elle est seule à donner quelques mots de plus qui ne paraissent pas inauthentiques (v. 70 et 96), ou à apporter la bonne leçon (v. 70). La qualité de son témoignage, ainsi isolé de toute tradition proprement « athanasienne », nous invite à considérer qu'elle a emprunté les textes d'Athanase, nommément attribués à Athanase, à une source de meilleure qualité que les témoins actuels « athanasiens ». Il faut faire ici une remarque importante : les deux traditions — les gloses « Athanase » fondues dans le fonds palestinien et la série « athanasienne » autonome —, ont coexisté de façon ancienne ; les caténistes ont utilisé ces deux sources sans s'apercevoir que parfois les mêmes textes (athanasiens) se trouvaient sous deux formes différentes dans les deux traditions. C'est ainsi que plusieurs Chaînes nous offrent des *doublets* de textes athanasiens, donnés une première fois selon le texte de la Chaîne palestinienne, une seconde fois en conformité avec la série autonome. Ainsi, dans le type III (*Paris.* 139), avons-nous relevé 4 doublets : l'argument (une première fois autonome et une deuxième fois bloqué à la fin du prologue d'Origène ; le copiste s'est arrêté quand il s'est aperçu du double emploi), la glose sur le v. 54 (les l. 1-3 d'Apollinaire données une seconde fois sous le nom d'Athanase, conformément à la série de *Vatopedi* 660, indice intéressant pour les sources de cette chaîne), v. 102 (les deux premières lignes d'Origène selon la Chaîne palestinienne et la glose « Athanase »), v. 143 (les

l. 3-4 sont copiées à la fois dans le texte attribué à Origène et comme glose d'Athanase) ; dans *Vatic.* 754, nous avons même découvert 9 doublets : v. 49 (la glose numérotée fait double emploi avec la fin de la paraphrase faite sur les textes Origène-Athanase, qui se suivent comme dans la Chaîne palestinienne), v. 59 (la glose numérotée fait double emploi avec la paraphrase des l. 7-9 du texte de la Chaîne palestinienne, attribué à Origène), v. 61 (glose numérotée et début de la paraphrase du texte de Didyme comme nous l'éditions), v. 65-66a (Eusèbe paraphrasé et glose numérotée), v. 89 (la glose numérotée fait double emploi avec... elle-même : c'est-à-dire avec le texte « Athanase » de la Chaîne palestinienne paraphrasé comme tous les autres !), v. 102 (Origène paraphrasé et glose numérotée), v. 115 (anonyme paraphrasé et glose numérotée), v. 136 (la glose numérotée fait double emploi avec la fin de la paraphrase du texte précédent enchaîné avec l'Athanase-anonyme de la Chaîne palestinienne), v. 141 (Eusèbe paraphrasé et glose numérotée). Ces exemples étonnants prouvent que ces caténistes s'aimaient pour « Athanase » à la fois à la Chaîne palestinienne dans l'état où nous la connaissons (avec entre autres ces textes « athanasiens » fondus dans les textes d'Origène, d'Eusèbe, de Didyme, d'Apollinaire) et à la série athanasienne pure. Mais leur utilisation de ces deux sources est complexe : quelle leçon tirer de leurs doublets ? *Vatic.* 754 ignore que la série numérotée est d'Athanase : il copie donc l'Athanase qu'il trouve dans le fonds palestinien (v. 89) ! Quant à *Paris.* 139, comment expliquer le fait que ses gloses « Athanase » se trouvent textuellement conformes à leur état « palestinien » (v. 25, 28, 51, 54, 61, 64, 65, 92), avec leurs erreurs, et pourtant plus nombreuses que celles du fonds palestinien ? Les 20 gloses « Athanase » qu'il donne en plus appartenaient-elles aussi au fonds palestinien ? Celui-ci a-t-il peu à peu perdu ses gloses d'Athanase ? On pourrait faire la même remarque pour la chaîne du type IX (*Regin.* 40), qui donne les gloses Athanase sous leur forme « palestinienne » et pourtant en fournit une dizaine de plus que nos manuscrits. En attendant l'étude complète de la tradition manuscrite des gloses d'Athanase, nous dirons que le témoignage de *Vatic.* 754 (série numérotée) nous paraît devoir être confronté à celui des témoins, directs ou indirects, du fonds palestinien et que celui-ci s'accorde textuellement plutôt avec le témoignage de *Vatopedi* 660, *Bodl. Auct. D.* 4.1, qu'avec celui de *Vatic.* 754.

En présence d'une telle complexité, il est difficile de porter un jugement sur la fidélité de nos manuscrits pour les gloses d'Athanase : leur brièveté, la petitesse du sigle qui les accompagnait, leur enchaînement aux textes

d'Origène, l'identité de leurs thèmes avec ceux d'Origène ou d'Eusèbe, toutes ces raisons contribuent à expliquer leur disparition et les accidents qui les ont atteints. Mais nous n'avons pas pu expliquer tous ces accidents. Et lorsque nous considérons le grand nombre de gloses « athanasiennes » (absentes de notre chaîne) qui ne sont que des résumés des idées exégétiques d'Origène (v. 25, 47-48, 56, 70, 83, 98, 150...), nous nous interrogeons sur le but auquel tendait l'auteur de ces résumés ; leurs facture évoque le travail rédactionnel de qui veut laisser dans les mémoires une brève sentence facile à retenir ; leurs thèmes sont, par prédilection, ceux de la vie ascétique (lutte contre les mauvaises pensées, mises en garde contre le démon, conseil de la prière continue, priorité donnée à la méditation, dédain de la chair et du monde, attente du jugement...) ; aucun de ces thèmes n'est nouveau par rapport à Origène : seules leur sélection et leur mise en valeur par le vocabulaire sont originales. Il semble que l'auteur de la série ait voulu mettre à la disposition d'un public dont l'exégèse n'était pas la spécialité les richesses spirituelles des grands commentaires antérieurs. Cet auteur est-il vraiment Athanase, travaillant pour des moines ?

Les extraits d'Origène.

La place première d'Origène dans la constitution de la Chaîne est telle que nous avons déjà beaucoup parlé des extraits de son œuvre en décrivant cette chaîne : ces extraits sont nombreux, placés en tête et assez longs. Quelle est la fidélité du caténiste à leur égard ?

1. *Disposition générale du commentaire :*

Le caténiste semble avoir le plus souvent conservé la disposition primitive du commentaire d'Origène, que l'on

pourrait décrire ainsi : Origène commente le psaume non pas uniformément, verset par verset, mais d'après un découpage donnant le texte psalmique tantôt par *couple de versets* (v. 1-2, 47-48 par exemple), tantôt par *verset seul* (v. 3, 4, 5 par exemple), tantôt par *demi-verset* (stique) (v. 7a, 7b, 8a, 8b, 17a, 17b, etc.). Sa méthode la plus habituelle consiste, en présence du verset entier, à expliquer d'abord le premier stique et à introduire ensuite le texte du deuxième stique à l'intérieur même de son commentaire, en soulignant parfois l'enchaînement logique des deux morceaux (v. 28a et b, 29a et b, 30a et b, etc.). En certains cas, le caténiste a respecté cette disposition et donné lui-même le texte psalmique par demi-versets (v. 17a, 17b par exemple ; rappelons toutefois la divergence de nos deux manuscrits sur ce point ; en cas de désaccord, nous supposons que A est plus fidèle que P à la disposition initiale de la Chaîne palestinienne). En d'autres cas, ayant copié le verset au complet, il supprime la citation du deuxième demi-verset faite par Origène au cours du commentaire et copie sans interruption le commentaire des deux parties. C'est du moins ce qui nous paraît expliquer au mieux l'absence de particule au milieu de certains textes d'Origène : la deuxième partie de son commentaire intervenait après la citation du deuxième stique (v. 18, l. 10 ; v. 19, l. 5 ; v. 26, l. 15 ; etc.). Il nous semble qu'Origène commentait par demi-versets plus souvent qu'il n'apparaît dans la disposition actuelle de la Chaîne.

2. *Longueur des extraits :*

Les *Tomes* de commentaires d'Origène sur le Psautier étaient extrêmement copieux : nous avons lu le grief que leur faisait un caténiste du type VIII (περιεργότερον) et, dans tous les cas où nous sommes en présence d'extraits sûrs de la tradition directe (par exemple lorsque la Philocalie donne un extrait du commentaire sur le psaume 4),

nous constatons qu'Origène prenait souvent les mots essentiels un à un et en expliquait très longuement le sens, en groupant autour de ce mot toutes sortes de considérations qui pouvaient s'y rapporter. Lorsque le caténiste copie un extrait d'Origène dont les dimensions paraissent importantes (20 ou 30 lignes d'un manuscrit comme l'*Ambrosianus F 126 sup.*, parfois même davantage), nous n'avons encore selon toute vraisemblance qu'un passage réduit de son commentaire ; ce dernier, pour un seul verset, pouvait occuper des centaines de lignes. Si à l'occasion notre chaîne donne un commentaire d'Origène qui semble complet, — par exemple, avec la reprise en finale du verset entier, après l'explication successive des deux demi-versets —, c'est qu'il s'agit d'un verset auquel Origène n'a accordé qu'une valeur narrative, sans en faire ressortir une idée importante. Dans la plupart des autres cas, les extraits retenus par le caténiste sont des développements sur un mot, sur une notion, et ils ne représentent qu'une fraction du commentaire complet. On peut dénombrer dans la Chaîne palestinienne sur le psaume 118 une quinzaine d'extraits du commentaire d'Origène se présentant de la sorte, comme d'assez longs développements centrés sur *un mot* du verset : l'argument (τὰ στοιχεῖα), v. 9 (νεώτερος), 28 (ἐνούσταξεν), 33 (ὁδος), 38 (φόβος), 62 (μεσονύκτιον, si du moins le texte est d'Origène), 89 (διαμένει ὁ λόγος), 90 (γενεά), 97 (ὄλην τὴν ἡμέραν μελέτη), 105 (λύχνος), 126 (τοπάζιον), 151 (ἐγγὺς εἶ σύ, Κύριε), 160 (ἀρχὴ τῶν λόγων), 161 (ἐδειλίασεν), 169 (ἐγγισάτω). Ces passages ont été retenus par le caténiste à cause de leur intérêt doctrinal. Le seul développement vraiment oiseux est la description de la topaze au v. 126 (pour son attribution, à Origène ou à Eusèbe, voir la note). Une remarque doit d'ailleurs être faite à ce sujet : il semble que le caténiste du fonds palestinien ait volontairement supprimé du texte d'Origène certaines indications purement savantes, comme nous allons le voir.

3. L'état du texte origénien dans la Chaîne palestinienne :

On sait qu'Origène avait commenté le Psautier en des œuvres de diverses formes, plus longue et plus savante dans les *Tomes* de commentaires, brève dans les *Excerpta* dont parle Jérôme et qui sont les gloses éditées par R. Cadiou d'après la série du *Vindobonensis th. gr. 8 (W)*, adaptée aux thèmes de la prédication dans les *Homélie*s¹. Pour le psaume 118, nous avons la chance de pouvoir comparer deux de ces formes, celle de nos extraits dont la longueur indique qu'ils proviennent des *Tomes*, celle des gloses de W. Mais un problème plus précis se pose : quel est l'état du texte d'Origène tel que nous le connaissons dans nos deux manuscrits par rapport à son état primitif, authentique ? Quelle est la fidélité de la Chaîne palestinienne ? Avons-nous des raisons de la suspecter, pour des omissions ou des additions ? Puisque d'autres chaînes donnent, sous le nom d'Origène, des morceaux très différents de ceux que nous lisons dans nos deux manuscrits, ou de ceux que Pitra a pu publier, comment prouver la plus grande fidélité de notre source ? Nous ne pouvons pas traiter la question dans son ensemble et rechercher, par exemple, la source des erreurs de l'édition de Pitra. Nous relèverons seulement quelques anomalies de notre texte, qui posent le problème des transformations qu'a pu subir l'œuvre d'Origène en entrant dans la Chaîne palestinienne : le caténiste a-t-il volontairement supprimé quelques détails d'érudition qu'il jugeait sans intérêt pour une chaîne destinée à nourrir la vie spiri-

1. Voir R. CADIOU, *Commentaires inédits des Psaumes. Étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8*, Paris 1935. Nous parlerons de ce manuscrit plus loin, p. 69, car, outre la série de gloses origéniennes éditées par R. Cadiou, il fournit une importante sélection de la Chaîne palestinienne. Pour la date (tardive) du Commentaire sur le Ps. 118, voir *infra*, p. 64 et p. 154, n. 1.

tuelle d'un milieu monastique ? A-t-il atténué les traces d'origénisme au point qu'il n'en reste à peu près plus dans toute la chaîne ? Ou bien ces absences notables sont-elles dues au texte lui-même d'Origène, différant dans ses Tomes de ce qu'il était dans les gloses ? Pour une question aussi délicate, nous nous bornerons à fournir quelques pièces de la discussion : la comparaison des extraits « Origène » du fonds palestinien avec les gloses brèves de W, l'omission de deux détails d'érudition pour les v. 127 et 161, l'absence d'origénisme là où on en attendrait.

Comparaison entre les extraits « Origène » de la Chaîne palestinienne et les gloses « Origène » du Vindobonensis th. gr. 8 (pour le psaume 118).

L'édition de R. Cadiou des gloses « Origène » du *Vindobonensis th. gr. 8* (W) fait apparaître de brefs commentaires pour 66 versets du psaume 118. Pour presque tous ces versets, nous possédons un extrait dans la Chaîne palestinienne. Parfois les deux textes n'ont à peu près aucun rapport ; parfois au contraire ils sont des « doublets », sur le même thème exégétique, en deux rédactions différentes, brève et longue. R. Cadiou n'a pu faire l'étude systématique des ressemblances et des différences, puisqu'il n'a pas identifié dans la première chaîne marginale de son manuscrit tous les extraits « Origène » du fonds palestinien qui s'y trouvaient. Il a cependant examiné quelques cas, avec beaucoup de suspicion pour les rédactions longues ; il pense que les textes brefs offrent au moins « la garantie de contenir sans addition la substance de la pensée primitive » (p. 47 de son ouvrage), tandis que les rédactions longues résulteraient peut-être d'« amplifications » accomplies au début du IV^e siècle (*ibid.*) ; il préfère, dit-il, « plutôt que d'augmenter le nombre trop élevé des documents incertains encourir le reproche d'avoir laissé de côté des textes authentiques » (p. 11). Bref, il a choisi d'éditer seulement les gloses brèves, en adjoignant (sans d'ailleurs s'expliquer sur ce choix) quatre fragments qu'il empruntait à la chaîne extérieure de W (sur les v. 89b, 91a, 160a, 175b), c'est-à-dire à la sélection de la Chaîne palestinienne donnée par W. Nous reprenons à nouveaux frais la comparaison des deux séries.

Disons en premier lieu que les deux séries paraissent toutes deux authentiquement origénistes : les idées sont bien celles d'Origène, le vocabulaire aussi, la différence tient au style. Non pas que les gloses brèves soient des extraits ou des résumés des commentaires longs, comme on en trouvera dans les chaînes secondaires : elles semblent

avoir été directement rédigées comme elles le sont ; la pensée y est concise, mais aisée et ferme ; l'énoncé des formules est très rapide, mais il comporte toujours quelques mots essentiels qui expriment très clairement le sens. Leur caractère origéniste étant indiscutable, ces gloses ont même pu plusieurs fois nous servir à éclairer le sens resté obscur d'un texte « long » ; nous les avons également utilisées, en quelques cas, comme critère d'attribution à Origène d'un commentaire du fonds palestinien anonyme, de thème identique.

Comme la perfection n'existe pas dans le domaine des chaînes, nous avons cependant décelé quelques erreurs dans l'une et l'autre des deux séries — textes « longs » de la Palestiniennne, textes « courts » de W —, erreurs décelées par des contradictions et qui posent des problèmes :

v. 25, l. 10 (identification du λόγος à l'Écriture : voir note).

v. 30a : la glose de W correspond à l'exégèse d'Eusèbe et non à celle d'Origène (à la « vérité » s'oppose la ψευδοδοξία : cf. Eusèbe, dans la Chaîne palestinienne, v. 29, l. 5).

v. 32b : la première glose de W (R. Cadiou) correspond aux lignes 8-10 du fragment « Eusèbe » de la Palestiniennne ; il nous semble que c'est bien de l'Eusèbe. Cf. l'exemple suivant.

v. 37 : la glose de W éditée par Cadiou (p. 108), qui consiste seulement en la citation d'*Éphés.* 4, 17 que nous avons dans le texte long (anonyme), l. 4, figure également sous le nom d'Eusèbe dans *Vatic.* 754 ; cas exactement semblable à celui du v. 72.

v. 72 : la glose brève éditée par Cadiou correspond aux lignes 5-9 de notre fragment anonyme, que nous croyons d'Origène ; mais cette même glose brève est donnée sous le nom d'Eusèbe dans *Vatic.* 754 (voir note). Est-ce un deuxième exemple de la contamination des gloses « Origène » de W par des textes eusébistes ? Ou bien Eusèbe a-t-il repris à son compte, telle quelle, une phrase d'Origène ? On notera que *Vatic.* 754 donne simultanément la paraphrase complète du texte « Origène » de la Chaîne palestinienne et, en double emploi, ces quatre lignes sous le nom d'Eusèbe : la circulation de cette glose sous le nom d'Eusèbe est donc ainsi attestée, comme elle l'est sous le nom d'Origène ; où est l'erreur ?

Ces rencontres imprévues entre les gloses « Origène » de W et des textes attribuées à Eusèbe portent ombre à la valeur de la série de W. Elles révèlent les confusions anciennes entre les deux auteurs et donnent un argument à l'hypothèse de R. Cadiou, selon laquelle Eusèbe aurait révisé et complété le commentaire d'Origène. Mais alors, qu'est-ce que la série de W ? Et comment expliquer les points de contact entre cette série et la chaîne de *Vatic.* 754 ? Il est d'autres occasions de poser ce problème :

v. 49 : le fragment de W est bien accordé à l'idée exégétique d'Origène que nous lisons notamment au début de son commentaire

du v. 50 ; mais le texte de W est plus long que les trois lignes éditées par R. Cadiou : dans les lignes suivantes, non éditées par R. Cadiou, Origène renvoie à deux autres endroits du psaume 118 où l'on retrouve les mots « j'ai redoublé d'espoir en ta parole », et il signale ces endroits par leur place dans une strophe, désignée par sa lettre hébraïque ; or nous lisons ce même procédé de renvoi dans *Vatic.* 754, pour un autre fragment d'Origène, sur le v. 147, que *Vatic.* 754 paraphrase en donnant cette indication absente de notre Chaîne¹. Dans les deux cas, nous supposons que la série brève de W et *Vatic.* 754 connaissent un état du texte origénien antérieur à celui de nos manuscrits, avec ces indications de strophes (à moins que dans les deux cas il ne s'agisse d'un complément dû à Eusèbe). Les deux chaînes, W et V, dépendraient d'un modèle commun, par rapport auquel les manuscrits que nous éditons seraient tronqués.

v. 161 : le fragment de W (R. Cadiou, p. 118) correspond bien à notre extrait, qui est beaucoup plus long ; mais le texte de W fournit un détail supplémentaire (le nom de la source du paradoxe : Musonius), exactement comme dans la notice sur la topaze (v. 127). *Vatic.* 754 connaît le texte d'Origène (qu'il attribue à Eusèbe) avec un détail supplémentaire, le nom de la source scientifique : Xénocrate, détail dont l'authenticité origénienne semble confirmée par la citation qui en est faite chez Ambroise (voir *infra* et notre note sur le fragment). N'est-ce pas encore un argument en faveur d'un modèle commun à la série de W et à V, modèle plus complet que la Chaîne palestinienne ?

v. 81 : la Chaîne palestinienne donne pour ce verset un bref commentaire d'Origène, d'orientation purement spirituelle. Le commentaire d'Ambroise, qui dépend très régulièrement de celui d'Origène, comporte au contraire un long développement sur l'âme qui, en « défaillant », se transforme en esprit : cette idée exégétique assez curieuse, qui donne au verbe « défaillir » non pas le sens du désir spirituel mais celui de « cesser d'être ce que l'on est (« âme »), pour se transformer en autre chose (« esprit »), se lit très précisément aussi dans l'extrait de Didyme que donne la Palestinienne. Mais il n'est pas question d'établir ici une dépendance entre Didyme et Ambroise : la glose brève de W, éditée par R. Cadiou, fournit les termes qui sont à la source du commentaire d'Ambroise (et permet d'autre part, tant elle est claire, de mieux comprendre le texte de Didyme et notamment de voir comment la même idée exégétique sert à la fois pour le v. 81 et pour le v. 82). Ambroise connaissait-il la forme courte des gloses

1. Le problème de la division du psaume 118 en 22 strophes dans les divers manuscrits sera étudié *infra*, p. 106 s.

d'Origène pour le psaume 118 ? Ce cas serait le seul où il dépendrait de cette série, et non du long commentaire dont nous avons les extraits dans la Palestinienne. Il est plus probable que le long commentaire d'Origène, au complet, développait aussi ce thème original, dont on trouve l'imitation à la fois chez Ambroise et chez Didyme, mais que le caténiste palestinien n'a pas jugé bon de retenir. Ici aussi, le texte origénien de la Chaîne palestinienne apparaît tronqué des éléments les plus spéculatifs, cité essentiellement pour les pensées utiles à la vie spirituelle.

4. Élimination de l'origénisme ?

Cet exemple nous permet de mieux comprendre les effacements de l'origénisme qui ont sans doute été opérés dans la Chaîne palestinienne et dont la série de gloses brèves n'a pas été atteinte. Lorsque le caténiste « palestinien » a choisi dans l'œuvre d'Origène ce qui lui paraissait le plus intéressant, dans sa perspective il ne retenait pas les morceaux spéculatifs, hasardeux, ou tout simplement peu utiles pour la vie chrétienne¹. R. Cadiou signalait par exemple dans les gloses brèves le commentaire du mot *συντέλειαι* au v. 96a (il y aura plusieurs « consommations » des siècles), en y voyant une trace d'origénisme ; notre chaîne ne donne aucun commentaire d'Origène pour ce stique. On peut encore citer d'autres exemples :

v. 74 : ceux qui voient les saints se réjouissent, dit la glose brève, parce qu'ils sont devenus eux-mêmes des *logoi*. Rien de tel dans la Chaîne.

v. 92b : la glose hésite entre l'interprétation de *ταπεινωσις*

1. Il ne faut pas déduire de cette remarque que les gloses brèves d'Origène seraient uniquement faites de thèmes doctrinalement audacieux : elles offrent, elles aussi, des idées exégétiques traditionnelles. Ainsi, au v. 65-66a, là où la Chaîne palestinienne n'offre pas d'Origène, elles donnent un commentaire sur l'éducation donnée par Dieu « avec colère » (ἐν ὀργῇ, ὀργῇ, μετ' ὀργῆς) en des termes issus des textes bibliques et fréquents chez Origène, tout à fait conformes par exemple à son commentaire de l'*Exode* cité par la *Philocalie*, ch. 27, p. 250, 3-10 Robinson.

par le « corps d'humiliation » dont parle *Phil.* 3, 21 et l'humiliation dans les épreuves ; la Chaîne palestinienne ne donne que le deuxième sens. Or la première interprétation pouvait rappeler la doctrine origéniste selon laquelle l'âme, dans sa chute, est mise dans un « corps d'humiliation » (voir note au verset).

v. 155b : les *δικαιώματα* de Dieu sont interprétés dans la glose comme étant les justes décisions de la providence divine concernant la hiérarchie des êtres et les inégalités des destins, thème origénien dont rien n'est passé dans la Chaîne palestinienne.

En l'absence d'étude exhaustive des différentes étapes du commentaire d'Origène sur le Psautier et des avatars de son œuvre, nous dirons en conclusion que les gloses brèves, authentiquement origéniennes (avec peut-être quelques scories qui viendraient d'Eusèbe), représentent un premier état du commentaire d'Origène ; c'est une forme ancienne, dans un style rapide, avec des thèmes exégétiques plus « origéniens » que ceux que nous connaissons par la forme longue. Nous ne suivons pas R. Cadiou dans sa critique des textes « longs », suspectés par lui d'être des amplifications non authentiquement origéniennes, dues peut-être à Eusèbe ; les gloses brèves sont pour nous un document précieux, mais elles ne nous permettent pas de nous dispenser des textes longs, dont elles ne ruinent pas l'authenticité, et qui nous apportent, eux aussi, quantité d'idées, de citations, de thèmes assurément d'Origène : sa méthode et son style sont partout reconnaissables. Peut-être les gloses brèves nous servent-elles surtout à mesurer la différence qui sépare un premier commentaire d'Origène et un autre, plus tardif, plus long, où les thèmes spirituels et ascétiques tendent à supplanter des considérations plus spéculatives. L'effacement de l'origénisme est-il dû à l'intervention du caténiste ou à l'évolution propre d'Origène et à la différence de style qu'il donne à ses deux commentaires du Psautier (voir *infra*, p. 154 n. 1) ?

Nous avons signalé ci-dessus, à propos du v. 161, l'omission par la Chaîne palestinienne de deux détails savants, les noms de Musonius et de Xénocrate, cités dans d'autres rédactions du commentaire d'Origène comme sources de ses renseignements, pour les v. 161 et 127 respectivement. Il nous est difficile de trancher, à ce propos, entre trois hypothèses possibles : ou bien les textes contenant les noms des sources ne seraient pas ceux mêmes d'Origène, mais auraient été remaniés et complétés par Eusèbe (thèse générale de R. Cadiou) : cela nous paraît peu vraisemblable et le témoignage d'Ambroise va dans l'autre sens ; ou bien ces noms appartiendraient seulement à l'une des deux rédactions d'Origène, à la première, celle des formes « brèves » : mais cela est impossible dans le cas de la notice sur la topaze (v. 127) ; ou bien — nous avons plutôt retenu cette troisième hypothèse — ces noms auraient été effacés, que ce soit au moment où le texte d'Origène est entré dans la Chaîne, ou à une époque ultérieure de transmission. L'effacement des noms savants serait à mettre sur le compte du caténiste, qui par ailleurs évite de donner des commentaires d'Origène pour des versets controversés (v. 67 par exemple ; voir la note), ou ne donne que les interprétations spirituelles là où l'on peut supposer qu'Origène donnait aussi une interprétation plus spéculative. En tout cas, il est arrivé qu'un caténiste, qui n'est pas le premier créateur de la Chaîne, a introduit dans la Chaîne des passages anti-origénistes, à deux reprises : au v. 73, à propos des « mains » de Dieu qui ont à la fois créé et façonné l'homme, nos deux manuscrits donnent un texte, anonyme, sans doute composite et tardif, dans lequel un passage (l. 10 s.) vise la doctrine erronée d'Origène (« créer » s'appliquerait à l'âme seule, « façonner » au corps) en la rectifiant (l. 14, *ἐγὼ δὲ νομίζω* ...) ; au v. 89, à propos du « logos » de Dieu qui subsiste dans le ciel, une glose interrompt le commentaire d'Origène pour prendre position contre lui en le désignant nommément (l. 9-18). Dans les deux cas, la

paraphrase de V montre que le modèle « palestinien » ne comportait pas les passages nommant Origène ; V est d'ailleurs le seul témoin qui ne les connaît pas (ils figurent dans E et W), preuve sans doute de la grande ancienneté de son modèle « palestinien ».

La fidélité de nos deux manuscrits aux textes d'Origène est donc imparfaite en raison des accidents survenus à la Chaîne : si pour un bon nombre de textes nous retrouvons la pensée et le style de l'auteur, en quelques cas nous suspectons des coupures ou même des corruptions, ce qui exigera de notre part vigilance et esprit critique.

Conclusion générale sur la fidélité textuelle.

Ces quelques remarques sur les avatars arrivés aux extraits de trois auteurs, Théodoret, Athanase et Origène, permettent de penser que quelques accidents analogues ont pu corrompre les textes des autres auteurs, pour lesquels nous n'avons pas de témoignages parallèles. Comme nous l'avons remarqué particulièrement en étudiant les enchaînements introduits par le caténiste entre les extraits des auteurs, les textes ont souffert surtout dans leur début et leur fin. Il existe parfois des conglomérats fautifs, des textes abîmés.

Toutefois ces accidents sont ici beaucoup moins nombreux que dans toutes les autres chaînes qui nous font connaître les commentaires patristiques du psaume 118, comme nous le verrons plus loin.

6. L'AMÉLIORATION DU TEXTE DE NOS MANUSCRITS PAR LE RECOURS AUX TÉMOINS INDIRECTS : L'ATTRIBUTION DES FRAGMENTS ANONYMES.

Une difficulté particulière attendait l'éditeur de la Chaîne palestinienne dans le cas du psaume 118 : dans cette partie du Psautier, les deux manuscrits du type XI sont

fort déficients pour l'indication marginale des sources ; une centaine d'extraits sont restés anonymes, qu'il s'agissait de distribuer entre les six auteurs utilisés par le caténiste, ou de considérer comme des assemblages tardifs (voir *supra*, p. 29).

Les critères internes ne suffisaient pas pour rendre chaque texte à son auteur : entre Origène, Eusèbe et Didyme, par exemple, trop de ressemblances de thèmes et de vocabulaire, lorsqu'on ne dispose que de quelques lignes, rendent les confusions possibles. Nous avons bien sûr recherché ces critères, que l'on trouvera exposés dans les notes, mais ils ne nous ont pas toujours permis d'arriver à une certitude. De même, les critères venant de la disposition générale de la Chaîne (ordre de citation des auteurs) ne suffisaient pas non plus pour imposer une attribution. Aussi, dans cette difficulté, avons-nous fait appel au témoignage des autres chaînes, parce que certaines d'entre elles, dépendant elles aussi de la Chaîne palestinienne primitive, ont parfois mieux conservé que nos manuscrits les noms des auteurs. Un tel recours supposait naturellement l'étude critique du témoignage de ces autres chaînes ; aussi devons-nous donner au lecteur une analyse, au moins sommaire, de ces autres témoins.

La Chaîne palestinienne et ses chaînes-« filles ».

R. Devreesse et M. Richard ont fait remarquer que la Chaîne palestinienne primitive semble avoir été à l'origine de plusieurs autres chaînes, qui l'ont utilisée en l'abrégant, en la paraphasant, en la combinant avec d'autres sources. Ces chaînes dérivées sont des chaînes-« filles » de la Palestiniennne et elles ont entre elles des relations de « sœurs » (ou de « cousines »). Elles diffèrent tant entre elles, par suite des multiples combinaisons de sources, que nous n'en dresserons pas ici le *stemma*. Mais elles ont parfois en commun des morceaux de la Palestiniennne en un meilleur état que dans nos deux manuscrits. Si ceux-ci sont en effet

considérés comme les témoins *directs* de la Chaîne palestinienne primitive, ils en sont cependant séparés par les accidents qui ont marqué les diverses copies. Les chaînes que nous allons consulter à titre de témoins *indirects* possèdent parfois nos extraits sous la forme qu'ils avaient dans un modèle antérieur à la source commune, corrompue, de A et de P. Nous utiliserons dans une vingtaine de cas leur témoignage pour l'amélioration de nos textes (seules ces leçons adoptées sont signalées dans notre apparat), mais surtout nous avons systématiquement confronté les attributions qu'elles donnent avec les nôtres, pour tous les fragments, et retenu celles qui comblaient de façon satisfaisante nos lacunes.

Les chaînes qui ont utilisé la Palestinienne sont principalement celles des types III, V, XIII et XIX selon Karo-Lietzmann, mais on trouve encore quelques-uns de nos extraits çà et là dans les autres types de chaînes¹. Nous n'avons retenu que les sélections importantes, formant un ensemble cohérent et le moins éloigné possible de l'ensemble de nos fragments. Les types déterminés par Karo-Lietzmann n'étant pas scientifiquement établis et ne correspondant pas, pour le psaume 118, aux relations réelles des manuscrits entre eux, dans l'attente d'une étude plus complète de la filiation des chaînes, nous présentons au lecteur uniquement

1. Voir *infra*, p. 85, l'utilisation de quelques indications fournies sur nos fragments par des chaînes des types II, VIII, IX et XV. Rappelons ce que nous avons dit plus haut, p. 19, n. 2, à savoir que la tradition caténaïale « palestinienne » ne correspond qu'à une partie de la tradition caténaïale ancienne ; il y a donc des « types » de chaînes selon la classification de Karo-Lietzmann qui restent entièrement en dehors de nos préoccupations, parce que ces chaînes utilisent d'autres auteurs. Restent également hors du champ de notre étude les « types » groupant des manuscrits ne concernant que la première moitié du Psautier (ex. types VI et VII) et des types donnant les fragments sous une forme extrêmement abrégée, parfois réduite à quelques mots. C'est ainsi que nous avons lu sans en tirer aucun profit deux manuscrits du type XIV (*Vaticanus* 1747 et *Ambrosianus* B 106 *sup.*).

les manuscrits qui nous ont été utiles, dans l'ordre décroissant de leur intérêt, depuis ceux qui ont les fragments identiques les plus nombreux, les plus complets, les plus fidèles, jusqu'à ceux dont la comparaison ne peut être textuelle. On retrouvera le même ordre de citation dans les colonnes du Catalogue, sans que soit rappelée leur appartenance à un type de Karo-Lietzmann :

- W *Vindobonensis th. gr.* 8 : type V K.-L.
 E *Esphigmenou* 73 (absent de K.-L.)
 F *Parisinus* 139 : type III K.-L.
 V *Vaticanus* 754 : type XIII K.-L., classé avec le type XIX par M. Richard¹.

*Premiers témoins : Esphigmenou 73 (E)
 et Vindobonensis th. gr. 8 (W).*

Le groupement de ces deux manuscrits, pour le psaume 118, s'impose sans qu'il soit possible d'hésiter. Le *Vindobonensis th. gr.* 8 (W) est un manuscrit du XI^e siècle,

1. Dans son étude de la Chaîne palestinienne, M. RICHARD (« Les premières chaînes... », p. 90-93) a également recherché la tradition indirecte de cette chaîne pour tout le Psautier. Il distingue deux formes de cette tradition indirecte (p. 90) : une « paraphrase résumée de la chaîne tout entière » et des « collections d'extraits du texte original plus ou moins exactement cité » ; il reconnaît la première dans le type III (et en partie dans divers manuscrits : *Vatopedi* 660, *Ottoboni* 398, *Moscou Syn. gr.* 194) pour les psaumes 1-50 et dans ce qu'il appelle la chaîne athanasienne pour les psaumes 101-150, c'est-à-dire *Vatic.* 754, auxquels il joint *Coislin.* 10, *Ottoboni* 398, *Mosc. Syn. gr.* 194 (p. 91) ; quant aux collections d'extraits du texte original, il en trouve une dans le *Leimon* 49, dans le *Vindob. theol. gr.* 8 et dans *Esphigmenou* 73 — et une autre, plus généreuse, dans le type III (pour les psaumes 90-118). Cette analyse, qui porte sur l'ensemble du Psautier, aboutit en grande partie aux conclusions auxquelles nous arrivons pour le psaume 118. La complexité de l'analyse de M. Richard dans ses pages 90-92 vient de ce qu'un même type, le type III, lui donne tantôt une paraphrase (pour les psaumes 1 à 50), tantôt une collection d'extraits pour un certain nombre de psaumes compris entre 51 et 150.

qui constitue chez Karo-Lietzmann le représentant unique du type V. Il a été spécialement étudié par R. Cadiou, qui en a tiré des gloses inédites d'Origène, mais n'a pas identifié dans les parties qu'il a rejetées une série très riche et très fidèle d'extraits de la Chaîne palestinienne¹. L'*Esphigmenou* 73 (E) est un manuscrit de l'Athos, du XIII^e siècle, ignoré de Karo-Lietzmann, décrit par M. Richard dans son étude « Quelques manuscrits peu connus... » sous le n^o 18. Il donne une chaîne sur le Psautier composée d'éléments très divers, empruntés à différents types de chaînes ; pour le psaume 118, ce sont des extraits de la Chaîne palestinienne avec quelques additions. Nous avons eu la surprise de vérifier que la série d'extraits de la Palestiniennne d'*Esphigmenou* 73, qui ne commence il est vrai qu'au v. 41, mis à part des fragments supplémentaires de Théodoret et de rares accidents de coupure, se trouve être exactement la même que celle du *Vindobonensis th. gr.* 8. Il existait donc quelque part, à une date ancienne, une sélection importante de la Palestiniennne, de grande valeur, que nous ne retrouverons telle quelle dans aucune autre chaîne et qui fut recopiée séparément, dans deux compositions différentes, dans E et dans W².

Vindobonensis th. gr. 8 dispose la chaîne de façon complexe. La partie centrale de la page est occupée par le commentaire de Diodore de Tarse ; la marge, double en certains folios, se compose d'une chaîne de type varié. Pour le psaume 118, qui occupe les folios 207^r-237^v, nous trouvons successivement :

— f. 207^r-210^r, un commentaire du début du psaume composé uniquement de gloses d'Origène ; c'est le début de la série qu'a éditée R. Cadiou ;

1. Voir *supra*, p. 59-63.

2. Cette sélection de la Chaîne palestinienne a été signalée par M. RICHARD (« Les premières chaînes... », p. 91-92), qui voit en elle la suite d'une sélection qu'il trouve pour la première moitié du Psautier dans le cod. de Lesbos, *Leimon* 49 (*ibid.*, p. 91).

— f. 210^v-222^r, une chaîne portant sur tout le psaume, dans laquelle Cadiou a repéré quatre fragments d'Origène (en fait on lit 43 fois le sigle Origène), beaucoup plus longs que les gloses précédentes, qu'il a laissés de côté en affirmant que de deux recensions, brève et longue, d'un même texte d'Origène, la recension brève donnait le texte authentique ;

— f. 222^v-237^v, la suite du commentaire du psaume, avec les gloses brèves d'Origène éditées par Cadiou.

La série médiane (f. 210^v-222^r) est celle que nous avons identifiée aux extraits de la Palestiniennne également donnés dans *Esphigmenou* 73 ; en donnant sa préférence aux gloses brèves et en considérant les textes longs comme des paraphrases sans valeur, Cadiou est donc passé à côté de l'un des témoins les plus fidèles de la Chaîne palestinienne, et de textes dont l'intérêt ne fait pas de doute.

La sélection commune à *Esphigmenou* 73 et à *Vindobonensis th. gr.* 8 donne une chaîne de 120 extraits qui, à de rares exceptions près, se trouvent dans les quelque 380 textes de la Chaîne palestinienne : proportion d'autant plus appréciable que les textes, à la différence de ce qui arrive dans les autres chaînes, ne sont presque pas abrégés ; plus de la moitié sont aussi longs que les nôtres, les autres quelque peu allégés. Tous les auteurs de la Chaîne palestinienne sont représentés, avec une nette prédominance d'Origène (mais cette préférence ne fait que refléter la composition de la Chaîne palestinienne elle-même). On trouvera dans le Catalogue le relevé exact de ces textes, avec l'indication de leurs dimensions, selon les lignes de notre édition, et l'indication des sigles d'auteurs. On constatera que ceux-ci sont plus abondants que dans nos deux manuscrits ; comme la fidélité est parfaite dans les cas où l'on peut confronter, nous avons utilisé avec confiance tous les sigles supplémentaires que E et W nous faisaient connaître : cela nous a donné l'attribution de près de 30 fragments sur la centaine d'anonymes.

Les fragments de la Chaîne palestinienne que fait

connaître W sont augmentés de fragments de Théodoret plus nombreux que ceux de la Chaîne palestinienne, sans que nous puissions dire si cela reflète un état authentique de la chaîne originale ou si, au contraire, cela relève d'une contamination. Ces fragments supplémentaires de Théodoret sont encore plus nombreux dans *Esphigmenou* 73 (manquent en W les commentaires sur les v. 88, 95, 123, 130, 162, 173). Des études consacrées à ces deux manuscrits seront nécessaires pour identifier leurs différentes sources.

Deuxième témoin : le type III, selon Parisinus 139 (F).

La chaîne de type III de Karo-Lietzmann est l'une des chaînes les plus célèbres. Très bien représentée par des manuscrits de grande valeur, c'est elle qui a servi le plus souvent de base aux éditions anciennes. Ainsi les fragments d'Origène, d'Eusèbe, de Didyme, etc. ont-ils été édités d'après ses témoins et figurent actuellement d'après son témoignage dans les volumes correspondants de la Patrologie Grecque de Migne. Malheureusement, si le texte de cette chaîne est généralement bon, il n'en va pas de même pour les attributions. Les très nombreuses erreurs de sigles de cette chaîne (nous allons essayer d'en donner une explication) sont à l'origine des erreurs des éditions encore aujourd'hui usitées.

Nous avons étudié un très bon manuscrit du type III, le *Parisinus* 139 (F), du début du x^e siècle et dirons seulement comment ce manuscrit offre une sélection de la Chaîne palestinienne utile pour notre édition¹.

1. Le *Paris. 139* est le manuscrit P décrit et utilisé par R. Devreesse dans *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I-LXXX)*, Vatican 1939 (Introduction, p. xv s.). Orné de très belles miniatures, il a été étudié de ce point de vue par les historiens de l'art byzantin. Pour une détermination des sources de la chaîne de type III, on se reportera à M. Richard, « Les premières chaînes... », p. 93-98. Un autre excellent témoin du type III, le

R. Devreesse a expliqué la formation de la chaîne du type III à partir de la Chaîne palestinienne en supposant qu'à une certaine époque on résuma les fragments de cette chaîne pour réduire la place prise autour du texte biblique par « les premiers occupants » (Théodoret, Eusèbe, Origène, Didyme, Astérius, Basile, Cyrille) et y introduire de nouveaux auteurs (Athanasie, Hésychius, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste)¹. En fait, comme on va le voir pour le psaume 118, il ne s'agit pas à proprement parler de résumés, mais d'abrégés, selon une technique d'abréviation que R. Devreesse a lui-même étudiée dans le cas des fragments d'Eusèbe².

manuscrit de Venise *Marcianus* 17 (début xi^e siècle), souvent dépourvu de sigles d'auteurs, ne pouvait nous être d'aucun secours pour identifier les anonymes. G. Dorival nous fait remarquer que ce manuscrit donne, dans l'argument d'Origène sur le psaume 118, la glose sur le chiffre 6 (voir notre note sur l'argument), que ne donne pas *Paris. 139*, peut-être par simple oubli ; les deux manuscrits, étudiés par J.-M. Olivier pour Diodore, semblent en effet très étroitement apparentés.

1. M. Richard a étudié un ensemble d'auteurs cités par le type III qu'il considère comme venant d'une deuxième source, nommée par lui « Chaîne monophysite », aussi ancienne que la Palestiniennne, concurrente de celle-ci et d'origine égyptienne sans doute (« Les premières chaînes... », p. 93-98). Les auteurs de cette chaîne seraient Athanasie, Cyrille, Hésychius, Jean Chrysostome, Sévère d'Antioche. L'introduction de Théodore de Mopsueste pose d'autres problèmes (*ibid.*, p. 96, n. 1), ainsi que celle de Diodore de Tarse. Pour les citations de Sévère d'Antioche, que le caténiste a dû « grappiller dans les œuvres de cet évêque » qui n'a pas commenté les Psaumes, M. Richard pense que « seul un Monophysite militant a pu avoir le zèle nécessaire pour entreprendre une pareille besogne » (*ibid.*, p. 97). Nous n'avons pas essayé de caractériser ces textes supplémentaires du type III dans le cas du psaume 118.

2. « La Chaîne sur les Psaumes de Daniele Barbaro », dans la *Revue Biblique*, 1924, p. 65-81. Nous employons le terme « abrégé » au sens où l'on parle de rétractation d'un texte : il s'agit de citations fragmentaires d'un texte, avec des lacunes, mais sans aucune modification stylistique. Nous réservons le terme de « paraphrase » pour les résumés qui modifient l'écriture d'un texte, qui le réécrivent. Nous ne parlerons

Nous avons placé, en tête des chaînes que nous utilisons comme témoins indirects de la Palestinienne, les deux manuscrits du groupe précédent, E et W, à cause de la qualité de leurs textes, tout à fait proches de nos deux manuscrits. Si l'on tenait compte plutôt de la quantité des extraits, le type III passerait le premier ; les manuscrits de ce groupe offrent en effet un choix considérable d'extraits de la Palestinienne : dans le cas du psaume 118, presque tous les fragments de la Palestinienne s'y retrouvent ; il en manque à peine une quarantaine sur les quelque 380. Mais ces textes sont toujours beaucoup plus courts (on peut évaluer le raccourcissement à près de la moitié de la longueur) et les attributions sont tellement fautives qu'on ne peut utiliser ce témoin qu'avec beaucoup de précautions. On remarque que les omissions de textes affectent tous les auteurs (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase et Théodoret), sans qu'aucun d'eux soit particulièrement atteint. La raison des suppressions n'apparaît pas clairement. Aucune absence de texte ne nous paraît significative d'une volonté d'éliminer tel problème théologique. Peut-être seule l'abondance des textes, empêchant matériellement d'écrire sur la page tous les extraits retenus, explique-t-elle les suppressions. Nous n'étudions pas ici les fragments supplémentaires que donne le *Parisinus* 139. Notons seulement que, pour les auteurs cités par la Chaîne palestinienne, F n'apporte aucun texte supplémentaire, si nous mettons à part les gloses athanasienues dont nous avons

donc jamais de « paraphrase » à propos du type III pour le psaume 118 (M. Richard emploie ce terme pour le type III dans le premier tiers du Psautier, qu'il qualifie de « paraphrase résumée du type VI » ; de même : M.-J. RONDEAU, art. « Eusèbe de Césarée », *Dict. de Spiritualité*, p. 1689 et *passim* dans « A propos d'une édition de Didyme l'Aveugle », cité *supra*, p. 19, n. 1). Le type III a changé de sources d'une partie du Psautier à l'autre. En revanche *Vatic.* 754, dont nous allons parler plus loin, est d'un bout à l'autre une paraphrase.

parlé plus haut (F connaît les gloses d'Athanase également par une chaîne athanasienne).

Le caractère principal de cette chaîne est donc de donner presque tous les fragments de la Palestinienne, et cela dans un très bon texte, qui ne comporte pas certaines des lacunes ou des fautes que A et P trouvaient dans leur modèle ; mais tous ces fragments sont réduits dans leur longueur — d'ordinaire amputés de leur fin, parfois allégés d'une partie centrale —, et les noms des auteurs souffrent d'erreurs à peu près constantes.

L'étude des erreurs d'attribution de *Parisinus* 139 peut nous amener à mieux connaître ses relations avec la Chaîne palestinienne ; voici ce que nous croyons pouvoir montrer.

Si on lit les fragments du *Parisinus* dans l'ordre où ils se présentent sur le feuillet, ordre tout à fait différent de celui de la Chaîne palestinienne, on ne peut pas comprendre d'où viennent les erreurs d'attribution qui affectent à peu près un fragment sur deux. Si, en revanche, on remet ces fragments dans l'ordre où ils se trouvent dans nos deux manuscrits, ordre qui a toutes les chances d'être celui de la chaîne primitive, on s'aperçoit aussitôt que le *Parisinus* 139 empruntait bien ses extraits à un modèle où ils étaient dans cet ordre-là et que les erreurs d'attribution de F proviennent *toutes* de la répétition abusive que fait le copiste d'un même nom d'auteur pour une série de fragments qui se suivaient dans le modèle de F, mais dont seul le premier était accompagné d'un sigle d'attribution, les suivants restant anonymes : F a répété indûment ce sigle devant ces anonymes, après avoir *de plus* bouleversé l'ordre de la série. Il suffit de consulter notre Catalogue pour constater le phénomène : le nom « Apollinaire » qui convenait pour le fragment **c** sur le v. 1 est à tort répété pour les fragments **a** et **b** sur le v. 2 ; le nom « Didyme » qui était donné pour le fragment **b** sur le v. 3 se trouve répété pour les fragments sur les v. 4 et 5 ; ainsi de suite... Il

découle de cette constatation que lorsque deux fragments qui se suivent dans notre chaîne se retrouvent en F (en n'importe quel endroit du feuillet) avec deux sigles identiques, il est probable que le second sigle n'est que la répétition du premier ; cela sera vrai pour deux, trois, quatre, cinq... fragments à la suite (pour les v. 154-160, nous trouvons 9 de nos fragments attribués par F au même auteur, Apollinaire) ; ainsi, un nom d'auteur donné par F, s'il peut être la répétition du nom précédent, ne saurait être pris en considération. A l'inverse, quand, dans une série de nos fragments, un texte, anonyme chez nous, est attribué par F à un auteur *qui n'est pas* l'auteur du fragment précédent selon l'ordre de notre série, ce nom a toutes les chances d'être authentique¹.

Voici les cas où nous avons appliqué cette règle : v. 3 **b**, v. 6 **b**, v. 17 **b**, v. 22 **b**, etc. Dans tous ces exemples, le changement de nom d'auteur, constaté dans la colonne de

1. Dans la colonne de notre Catalogue réservée à F, les fragments sont évidemment rangés dans le même ordre que dans la Chaîne palestinienne (nos manuscrits). Pour ne pas alourdir ce tableau, nous n'avons pas affecté chaque fragment de F d'un numéro d'ordre qui aurait indiqué sa situation sur le folio de *Paris*. 139. D'où vient le désordre des fragments dans F ? Comment l'expliquer ? L'hypothèse que nous venons de présenter pour expliquer les erreurs d'attribution de F présuppose, ce que nous croyons, que l'ordre primitif, authentique, des extraits est celui de AP, non pas celui de F. Doit-on imaginer une copie de la Chaîne palestinienne, modèle de F, où les fragments auraient été disposés non pas en chaîne continue comme dans nos manuscrits, mais en couronne autour des lemmes bibliques ? En recopiant une chaîne ainsi disposée, le copiste peut prendre les fragments dans n'importe quel ordre, ce qui est impossible si le modèle est une chaîne continue. Notons encore que les erreurs d'attribution de F étaient peut-être déjà dans son modèle : il arrive en effet que F attribue un texte à l'auteur du texte précédent, comme nous venons de le dire, *alors même qu'il ne cite pas, lui-même, ce texte précédent* (ce fait est visible sur notre Catalogue : le mauvais sigle « Eusèbe » en F pour le v. 14 **a** s'explique par le fragment « Eusèbe » palestinien pour v. 13, fragment que F ne possède pas. De même : v. 23-24 **a**, 37 **a**, 40 **a**, 44 **a**, etc.).

notre Catalogue consacrée à F, correspond à une attribution authentique. C'est ainsi que F nous a permis d'attribuer à leurs auteurs une trentaine de fragments, anonymes chez nous.

Peut-on en tirer une conclusion relative au modèle utilisé par F ? Ce modèle ne possédait-il que les noms d'auteurs qui sont exacts en F, tous les autres fragments étant restés anonymes et F ayant interprété le silence de la marge comme s'il signifiait chaque fois « du même » ? Dans ce cas, le modèle de F n'est pas le modèle de AP : il est dépourvu de sigles d'auteurs en de plus nombreux endroits. D'ailleurs, d'autres arguments prouvent que le modèle « palestinien » de F n'est pas celui de AP : le texte de F nous permet parfois de combler les lacunes communes à A et à P. AP d'une part, F d'autre part, dépendent de deux modèles différents, issus d'un même archétype.

Si tout ce que nous venons de dire est exact, nous pouvons décider pour chaque nom d'auteur donné par F s'il a quelque chance d'être bon ou mauvais, et pourquoi. Après avoir appliqué cette règle à tous les fragments, nous n'avons trouvé des difficultés que dans de rares cas. D'où vient en F le nom « Eusèbe » pour le v. 67, fr. **b** et le v. 73, fr. **a** ? Le nom « Théodoret » pour le fragment **a** sur le v. 123 viendrait-il d'une disposition de la Chaîne qui aurait placé les fragments de Théodoret en tête après chaque verset, comme le fait *Patmos* ? D'où provient le nom « Apollinaire » pour le fragment **b** sur le v. 154 ? Ces quatre seules exceptions à notre règle peuvent être des accidents. Car on peut aussi imaginer des erreurs propres à F, ou à son modèle : ainsi, le nom « Origène » pour le fragment **a** sur le v. 129 semble une erreur que rien n'explique. Nul doute qu'une étude consacrée aux manuscrits du type III nous apprendrait beaucoup plus que n'ont pu le faire ces quelques remarques limitées au psaume 118.

Troisième témoin : Vaticanus 754 (V).

Nous avons placé en troisième position le *Vaticanus* 754 parce que ce manuscrit donne les extraits de la Palestinienne sous une forme paraphrasée (tous les textes sont réécrits), et non sous la forme qu'ils ont dans nos deux manuscrits ; mais le témoignage du *Vaticanus* 754 sur le premier fonds palestinien n'en est pas moins très intéressant, peut-être même est-il le plus intéressant de tous les témoins indirects : les extraits qu'il donne sont très nombreux et semblent souvent attester un meilleur état de la chaîne (coupures opportunes entre des morceaux enchaînés chez nous, sigles subsistant là où nos textes sont anonymes, quelques fragments supplémentaires appartenant peut-être au premier fonds). *Vaticanus* 754 nous est apparu de plus en plus comme de très haute valeur pour la connaissance du premier modèle palestinien, ainsi que pour la compréhension de la filiation des chaînes. Ce manuscrit, déjà connu et utilisé¹, méritera d'être mieux étudié pour déterminer sa situation dans l'histoire des chaînes. Karo et Lietzmann l'avaient classé dans un type XIII ; M. Richard a démontré qu'il avait beaucoup de parenté avec le type XIX. L'étude des manuscrits du type XIX (*Coislin*. 10) et aussi du type IV (*Ottoboni* 398, *Moscou syn.* 194, auxquels il faudra sans doute joindre le *Sinaiticus gr.* 27) nous montre en effet que

1. G. MERCATI (*Alla ricerca...*, p. 154 s.) a étudié *Vatic.* 754, particulièrement important pour la connaissance des leçons hexaplaïres, que cette chaîne recopie soigneusement à part, indépendamment des textes d'Eusèbe ou de Théodoret qui nous les font connaître, et qu'elle écrit de la même écriture que pour les lemmes scripturaires. P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*, Paris 1953, a utilisé *Vatic.* 754 pour publier l'homélie d'Hippolyte sur les psaumes et a montré, pour cette partie du manuscrit, ses relations aux types IV, X, XV, XVI, XVIIa (p. 161-164).

ces divers types dépendent du *Vaticanus* 754 ; mais une différence essentielle marque l'ancienneté plus grande du type de chaîne de *Vatic.* 754 : il est le seul à donner intégralement, anonyme, la série numérotée en minuscules (= gloses d'Évagre) ; les autres manuscrits donnent ces gloses tantôt anonymes, tantôt attribuées à Origène. Nous avons donc laissé de côté tout le groupe des manuscrits apparentés, qui ne nous apportaient rien de plus que V, et nous avons gardé celui-ci seul comme témoin de la Chaîne palestinienne sous la forme paraphrasée.

La chaîne de V sur le psaume 118 est faite de trois séries d'extraits : d'une part des extraits correspondant au fonds palestinien, avec ou sans nom d'auteur ; d'autre part deux séries de brèves gloses anonymes numérotées, les unes en lettres grecques majuscules, les autres en minuscules. La série-majuscules est identique à la série attribuée à Athanase dans d'autres chaînes, que celles-ci la donnent en totalité ou en partie seulement, comme font nos deux manuscrits eux-mêmes pour une vingtaine de ces gloses. La série-minuscules, qui se retrouve de façon moins complète en d'autres chaînes, attribuée en partie à Origène (type XIX, dont nous parlions ci-dessus), a été reconnue comme une collection évagrienne¹ ; le fonds palestinien ne connaît aucune de ces gloses². Les futurs éditeurs des

1. Les deux séries ont d'abord été repérées par G. MERCATI, qui a étudié le système de numérotation des fragments dans *Vatic.* 754 (*Alla ricerca...*, p. 154-155). U. von BALTHASAR, le premier, a suggéré l'origine évagrienne des gloses (une partie de la série numérotée en minuscules) éditées sous le nom d'Origène : « Die Hiera des Evagrius », dans *Zeit. für Kath. Theol.* 63, 1939, p. 86-106 et 181-206. Mais c'est M.-J. Rondeau qui, en 1960, a découvert une preuve de l'origine évagrienne de la collection et en a fait l'étude systématique pour tout le Psautier (art. cité *supra*, p. 19, n. 1 et p. 35, où l'on trouvera aussi la bibliographie concernant *Vatic.* 754).

2. Cependant, sans préjuger des conclusions auxquelles arriveront les éditeurs des gloses d'Évagre, nous remarquons que plusieurs de ces gloses, comme d'ailleurs celles d'Athanase dont nous avons parlé

gloses d'Athanase et d'Évagre utiliseront *Vatic. 754* et établiront la valeur de son témoignage. Nous analysons et utilisons V uniquement pour sa première série, la collection d'extraits « palestiniens ».

Ces extraits sont au nombre d'environ 200 : plus de la moitié des textes de nos deux manuscrits se retrouvent là. Les six auteurs sont représentés : il s'agit bien de la même collection et les quelques fragments supplémentaires que l'on y découvre peuvent aussi bien avoir appartenu à la Chaîne palestinienne primitive qu'y avoir été introduits plus tard ; nous analyserons ces textes plus loin.

Les extraits se présentent sous une forme paraphrasée, c'est-à-dire que, par rapport au texte de nos deux manuscrits, ils sont réécrits : nous employons ce terme, qui préjuge de l'authenticité de nos textes, parce qu'il semble bien établi que la forme première des textes d'Origène, d'Eusèbe, de Didyme, etc. est celle de nos manuscrits, non celle de V. On peut citer à titre d'argument le fait suivant : lorsque V donne les gloses d'Athanase dans sa série-majuscules, leur forme est identique à celle de nos manuscrits ; mais quand il lui arrive par erreur de citer également les gloses « Athanase » en les prenant au fonds palestinien (il ne s'aperçoit pas qu'elles font double emploi avec la série anonyme en majuscules), il en modifie le texte. C'est donc bien un procédé systématique que ce caténiste, ou plutôt son modèle, a employé pour toute la Chaîne palestinienne. On se demande pourquoi et à quelle époque il fut procédé à cette édition paraphrasée du fonds palestinien : le procédé a évidemment pour but de raccourcir la chaîne primitive, pour faire place à de nouveaux extraits, but obtenu dans la chaîne du type III par le moyen tout différent qui consiste à opérer des coupures, sans jamais modifier la moindre

supra, p. 49 s., ressemblent beaucoup aux textes d'Origène dont elles paraissent être des résumés à orientation ascétique, utilisant un vocabulaire spirituel plus technique (aux v. 15 et 85, par exemple, les gloses de la série en minuscules résument nos fragments a, d'Origène).

partie du texte. Ici, la réécriture abrège les textes, mais elle modifie aussi complètement le texte primitif en inversant souvent l'ordre des phrases et en ne laissant presque rien subsister de la rédaction initiale. L'analyse des procédés de réécriture permet de décrire à peu près la technique du rédacteur de la façon suivante : ce dernier opère par unité logique de quelques phrases, qu'il résume en une seule proposition conservant les mots essentiels ; il respecte les définitions et souvent les citations ; il maintient dans leur état certaines phrases brèves ; pour les autres, il les écrit de façon plus simple, en changeant notamment la construction syntaxique, tout en conservant le vocabulaire. Prenons un exemple. Au v. 50 (Origène), les l. 1-6 sont résumées en une très brève proposition gardant le mot essentiel, *ἐπίς* ; les l. 6-10 sont conservées pour leur plus grande partie, dans une rédaction un peu plus courte ; les l. 11-16 sont paraphrasées et abrégées. Autre exemple : v. 83 (Apollinaire), les l. 1-6 se trouvent résumées en une brève proposition qui a conservé le mot capital, *νεκροί* ; les l. 6-8 sont reproduites presque intégralement. Au v. 84 (Origène), les l. 1-4 sont résumées en une courte proposition qui a gardé les mots essentiels, *ὀλίγαι αἱ ... ἡμέραι* ; les l. 11-14 sont ensuite données avec peu de modifications, introduites par le verbe *εὔχεται* de notre l. 4 ; est ajoutée enfin une explication qui reprend la définition des l. 6-8 (le vrai persécuteur n'est pas un homme, mais, etc.). D'une façon générale, ces résumés nous paraissent très bien faits : ils restent clairs ; ils conservent très intelligemment les mots essentiels propres à faire ressortir le thème exégétique ; ils sont rédigés avec simplicité. Plus d'une fois ils nous permettent de mieux comprendre un long passage « palestinien » transmis de manière quelque peu confuse¹.

1. Dans ces quelques cas, on s'interroge sur la valeur respective des deux traditions : s'agit-il vraiment de paraphrase tardive d'un texte dont l'écriture authentique se lit dans la Chaîne palestinienne ? Ou

Notre but étant d'utiliser les témoins indirects de la Chaîne palestinienne primitive afin de trouver en eux les noms d'auteurs qui manquent pour les extraits restés anonymes dans nos deux manuscrits, il importe de situer V et son modèle palestinien par rapport au modèle de nos deux manuscrits. Première constatation : la paraphrase de V, qui donne nos fragments dans un tout autre ordre, a été faite cependant sur une chaîne donnant les extraits dans le même ordre que A et P. La preuve en est fournie par des blocages erronés qu'elle fait entre deux fragments distincts chez nous (voir Catalogue : v. 2 **b** et **c** ; 23-24 **a** et début de **b** ; 49 **a** et **b** ; 106 **a** et **b** ; 136 **a** et **b** ; 137 **a** et **b** ; 162 fin de **c** et **d** ; 174 **a** et **b**). Ces fautes s'expliquent par l'ordonnance identique des extraits dans un modèle commun à V et à AP ; cette constatation nous autorise inversement à rétablir, en certains de nos textes, une coupure mieux conservée par V, avec attribution à deux auteurs différents (voir Catalogue ou notes : v. 28, Athanase-Didyme ; 41, Origène-Didyme ; 88, Origène-Didyme ; 119, meilleure coupure entre Origène et Apollinaire ; 149, Origène-Didyme ; 151, Origène-Didyme) ; cependant nous hésitons à suivre V dans tous les cas (voir Catalogue ou notes : v. 54, 86, 114, 139, 141, 157). On observera la disparition fréquente du sigle marginal Δ (Didyme) dans le modèle de nos deux manuscrits, et on a fait plus haut des remarques analogues pour la disparition du sigle ΑΘ. (Athanase), disparition révélée par la série continue de V.

Deuxième constatation : les attributions données par V sont tellement conformes à celles de AP¹, mis à part les

bien y a-t-il eu dès le début deux rédactions de la Chaîne ? Et si R. Cadiou se trouvait avoir raison ? Au cas où les formes plus longues seraient toujours des formes développées, abâtardies, la confiance que l'on met dans la Chaîne palestinienne serait ruinée.

1. Nous relevons seulement trois cas de divergence : v. 1-2 (Origène ou Didyme), 67 (Didyme ou Origène), 126-127, l. 20-50 (Origène ou Eusèbe).

accidents de coupure dont nous venons de parler et le grand nombre de textes restés anonymes chez lui comme dans nos deux manuscrits, que l'on peut légitimement adopter les noms d'auteurs donnés par V pour quelques extraits restés sans attribution chez nous : 8 **c** Didyme, 17 **c** Didyme, 59 et 86 Origène, 135 Didyme, 156 Origène, 162 Didyme, Apollinaire.

Troisième constatation : V livre quelques fragments supplémentaires, certains d'entre eux attribués à Eusèbe, d'autres empruntés à divers auteurs non représentés dans nos témoins de la Chaîne palestinienne, mais parfois cités par cette chaîne pour d'autres psaumes ; ces fragments supplémentaires sont de très petite importance : Cyrille au v. 11, Isidore au v. 25, Hésychius aux v. 37, 67 et 120, Grégoire de Nazianze aux v. 67 (anonyme), 72, 103, 121 et 131, Jérôme au v. 73. On trouvera leur texte et la discussion de leur origine dans l'étude de G. Dorival. Bornons-nous ici à considérer les textes supplémentaires d'Eusèbe, que V donne pour cinq versets du psaume :

— v. 67 : rappel de tous les endroits du psaume où le verbe *ταπεινωθῆναι* se trouve employé, comme ici, pour décrire l'humiliation dans les épreuves. Ce texte présente les traits habituels des commentaires d'Eusèbe. Il se peut qu'il ait été supprimé parce qu'il n'apportait aucun développement exégétique nouveau.

— v. 72 : le début de ce commentaire reprend le thème exégétique que nous lisons à la fin du fragment d'Origène ; la suite explique 72b. Ce texte correspond à la glose « Origène » éditée par Cadiou ; il fait double emploi, en V, avec la paraphrase (anonyme) de notre texte **a** (anonyme). V a utilisé deux sources : ou bien il s'agit de deux états du texte d'Origène, ou bien de deux commentaires analogues, dus à Origène et à Eusèbe. Nous penchons pour cette deuxième hypothèse (voir p. 61).

— v. 140 : interprétation différente de celle que nous avons, d'authenticité eusébienne probable ; le texte que nous possédons en serait-il la fin ?

— v. 141 : commentaire plus long que les quelques lignes fondues chez nous à la suite d'Origène (voir note au verset).

— v. 169 : commentaire d'Eusèbe parallèle mais non réductible aux l. 1-35 de notre texte anonyme (le seul point commun est la citation d'*Exode* de notre l. 30).

Sur ces textes supplémentaires d'Eusèbe on peut formuler plusieurs hypothèses. Ou bien V s'alimentait en Eusèbe à une source autre que le fonds palestinien, qui lui donnait, outre les textes indiqués ci-dessus, des variantes hexaplaïres absentes de nos manuscrits. Ou bien V connaissait un état de la Chaîne palestinienne plus riche en Eusèbe que nos deux témoins ; ces textes d'Eusèbe, qui n'apportent rien d'important pour l'exégèse des versets par rapport aux commentaires d'Origène, auraient disparu par la volonté d'abrèger ou par un accident dans les copies du fonds palestinien. Nous préférons cette seconde hypothèse : nos deux manuscrits, entre autres accidents ayant abâtardi le fonds primitif, ont perdu des textes d'Eusèbe¹.

Il semble enfin que V ait connu le fonds palestinien tel qu'il se trouvait *avant* quelques retouches portant sur Origène : dans la description de la topaze, au v. 126-127 (texte qu'il attribue à Eusèbe), V connaît la mention de la source, — le traité de Xénocrate —, absente de nos manuscrits (voir p. 62) ; au v. 89, V connaît le texte d'Origène pur, sans la glose prenant à partie Origène, insérée dans nos manuscrits, l. 9 s. ; par deux fois il conserve la

1. Deux remarques. Si V nous donne des textes supplémentaires d'Eusèbe, originairement présents dans le fonds palestinien, nous ne connaissons par lui qu'une paraphrase de ces textes. Il ne nous les donnerait sous leur forme authentique que s'il les empruntait à une autre tradition, pour laquelle il ne procédait pas à la paraphrase. D'un autre côté, la disparition de textes d'Eusèbe n'est qu'un cas particulier de la disparition éventuelle de quelques autres fragments attestés par EW, F ou V (Hésychius, Grégoire de Nazianze, Jérôme...).

mention, par Origène, d'un autre endroit de son commentaire indiqué à l'aide du numéro de la strophe où il traitait du même sujet (voir *infra*, p. 108).

Une étude complète de ce manuscrit V permettra de mieux apprécier ses sources et sa méthode de composition. Il nous paraît se rattacher de la façon la plus fidèle aux fonds les plus anciens. En tout cas, pour le psaume 118, il nous a été du plus grand profit pour la distinction des fragments, pour leur attribution aux auteurs, et même en certains cas, bien qu'il donne une version paraphrasée, pour l'amélioration du texte.

*Autres témoins indirects,
ne figurant pas dans le Catalogue.*

Vaticanus Reginensis gr. 40 (type IX K.-L.).

Ce manuscrit est l'unique représentant du type IX de Karo et Lietzmann. Il donne, au centre, un commentaire d'Hésychius et tout autour une chaîne composite¹. Pour le psaume 118, nous retrouvons là plus de la moitié des fragments de notre chaîne, mais dans un état si médiocre (blocage de fragments, chutes très nombreuses de sigles, erreurs de noms d'auteurs) que nous n'avons retiré de lui à peu près aucune indication sûre pour l'attribution des extraits anonymes. Nous nous sommes abstenus de le faire figurer dans notre Catalogue, bien qu'il puisse permettre de faire comprendre certaines erreurs des éditeurs qui l'ont utilisé.

Tous nos auteurs y sont représentés ; leurs noms sont introduits par des phrases de transition du type « Mais Eusèbe dit aussi que... », « Quant à Didyme, il dit que... ». Le nom d'Athanase est accompagné d'épithètes laudatives (*ἄγιος* ou *μέγας*) et ses gloses sont placées en tête. On retrouve aussi quelques-unes des gloses supplémentaires que nous avons signalées en V (Cyrille, Isidore).

Les sources de cette chaîne sont complexes : elle connaît les textes du fonds palestinien, tantôt sous la forme qu'ils ont dans nos deux manuscrits, entiers ou abrégés comme dans le type III, tantôt sous

1. Ce manuscrit a été particulièrement étudié par G. MERCATI (*Alla ricerca...*, p. 198-209).

leur forme paraphrasée comme dans *Vaticanus* 754 ; elle connaît des gloses d'Athanase, d'Hésychius, de Théodoret, qui ne se trouvent pas dans le fonds palestinien ; elle donne 28 gloses attribuées à Origène, qui correspondent aux gloses de la série numérotée en minuscules dans *Vatic.* 754 (Évagre). Malgré ces contaminations de sources, ce manuscrit fournit les indices d'une dépendance assez fidèle au fonds palestinien primitif : certaines de ses erreurs s'expliquent par l'enchaînement primitif des extraits identique à celui de nos manuscrits. En quelques cas ce manuscrit a même été le seul à nous permettre d'améliorer un de nos textes. Nous le citons dans l'apparat sous le sigle R.

Coislin. 190 et Sinaiticus 23 (type VIII K.-L.).

Ces deux manuscrits donnent la chaîne de type VIII, chaîne de Nicéas d'Héraclée ; G. Dorival a trouvé en eux quelques morceaux nouveaux. Cette chaîne est difficile à utiliser : elle donne pour chaque verset un commentaire unique, fait de plusieurs extraits assemblés librement, la plupart du temps avec un simple δέ pour passer d'un auteur à un autre. Les indications de sources, par la mention marginale d'un nom d'auteur, sont rares. Il semble que le caténiste ait connu certains de nos textes dans un état plus long : quelques mots de plus qui soulignent, par exemple au v. 49, le sens que peuvent avoir les versets pour « le nouveau peuple » ; il connaît lui aussi des fragments de Cyrille, d'Hésychius, de Basile et peut-être des fragments d'Origène là où n'en avons pas (ainsi pour les v. 130, 141, 148, 162). Dans un cas au moins, au v. 10, cette chaîne donne l'extrait d'Origène de façon correcte, comme W, et même mieux que W (voir notre apparat), alors que nos deux témoins A et P ont une lacune de douze mots par saut du même au même.

Chaîne du type XV.

Nous avons consulté trois manuscrits identiques de ce type (*Vatic.* 1422, *Paris.* 146, *Paris. suppl.* 1157), auquel il faut joindre un manuscrit récemment signalé par M. Richard, le *Lavra B* 83, en état médiocre, s'arrêtant pour le psaume 118 au v. 64¹. Ce type de chaîne donne une sélection des fragments abrégés de la Chaîne palestinienne qui est, à quelques détails près, celle du type III (F), avec des fautes communes. Toutefois des morceaux supplémentaires, des

1. M. RICHARD, « Quelques manuscrits... », n° 28 (manuscrit « d'un type non signalé jusqu'ici ») et « Les premières chaînes... », p. 93. Nous devons à G. Dorival la suggestion de joindre ce manuscrit au type XV, dont il semble être une rédaction brève.

variantes ou des lacunes propres, font soupçonner une contamination par une autre source. Ce type de chaîne donne (comme le type III) beaucoup plus d'Athanase que la Chaîne palestinienne. Il sera utile d'étudier la composition des manuscrits de ce type et cela permettra sans aucun doute d'améliorer notre connaissance des textes « palestiniens ». Malheureusement, l'absence quasi totale de sigles d'auteurs les a privés de toute utilité pour le but précis que nous nous fixions en les abordant : identifier les auteurs des textes anonymes. Nous n'en avons tiré aucune indication supplémentaire.

Vaticanus 2057 (type II K.-L.).

Ce type de chaîne nous a fourni quelques indications isolées. Elle n'est pas un guide sûr pour retrouver les traces du fonds palestinien. Les extraits qu'elle en donne, mêlés à des fragments de Théodoret, d'Hésychius et d'Athanase, sont souvent modifiés, le texte en est assez mauvais et les paraphrases sont différentes de celles du *Vatic.* 754 (paraphrase de notre Didyme au v. 142, qui ne nous permet cependant pas de combler la lacune de nos manuscrits ; paraphrase de notre Origène au v. 9 ; de notre fragment a sur le v. 169, l. 15-35 ; etc.). Elle semble avoir une source particulière pour Origène : elle connaît la glose sur le chiffre 6 située dans l'Argument. Elle est exempte d'un certain nombre de fautes qu'on rencontre dans nos manuscrits et peut refléter un état antérieur de la chaîne. Par exemple au v. 35, elle donne le texte d'Origène comme *Vatic.* 754 et *Reginensis gr.* 40, sans la glose qui le précède chez nous ; au v. 151, elle donne le nom « Didyme » à partir de nos lignes 25 s., avec l'introduction γράφεται δὲ καὶ ... correspondant à notre ἐτέρα γραφή ; au v. 166, elle attribue à Didyme nos lignes 6-11, introduites par λέγοιτο δ' ἂν καὶ χριστὸν προσδοκῶν, ce qui correspond aussi à une coupure du type VIII et de *Regin. gr.* 40 ; aux v. 23-24, elle donne un extrait attribué à Athanase, qui commence, correctement semble-t-il, par διὰ τοῦτο φησὶ, sans la formule d'introduction embarrassante de nos lignes 1-3.

*
* *

Cette présentation rapide des chaînes témoins indirects du premier fonds palestinien est forcément incomplète et provisoire : à mesure que sera mieux étudiée la composition de chaque type et que se dégageront de façon sûre les filiations, il sera possible d'établir la méthode qui permettra

de remonter à la source la plus ancienne. Dans l'état actuel des recherches, il est illusoire d'essayer de dresser un stemma des chaînes sur le Psautier : les contaminations sont trop nombreuses, les emprunts à des sources diverses trop variables. Nous aboutissons seulement à des conclusions limitées aux types les plus proches de nos deux manuscrits et seulement pour le psaume 118 :

1. Il convient de considérer de façon différente les quatre auteurs dont le sort est identique dans toutes les chaînes du psaume 118 : Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, et les trois auteurs pour lesquels nous trouvons en dehors de notre chaîne un commentaire plus complet : Athanase, Hésychius, Théodoret. Pour ces trois derniers la Chaîne palestinienne est une source mineure ; nous ne sommes même pas sûrs que leurs gloses figuraient dans le premier fonds palestinien ; nous pouvons l'admettre néanmoins, semble-t-il. Des quatre autres auteurs, nous dirons que la Chaîne palestinienne semble avoir transmis la totalité de ce que nous connaissons d'eux, mis à part les morceaux supplémentaires d'Eusèbe qui peuvent avoir disparu des copies successives. Autrement dit : les chaînes autres que la Palestiniennne ne paraissent pas avoir eu accès aux commentaires de ces auteurs par une autre voie que la Palestiniennne elle-même et ses « filles ». Celle-ci est la voie unique par laquelle tous les siècles byzantins ont connu l'œuvre exégétique de ces quatre auteurs. Elle est la collection la plus complète des textes les plus longs : on n'en trouve partout ailleurs que des extraits incomplets.

2. La Chaîne palestinienne est au mieux représentée par nos deux manuscrits et, pour une assez grande partie, par les deux autres manuscrits E et W, qui la donnent également pure, sans contamination par d'autres sources. Cependant nos deux manuscrits en donnent un texte abîmé par quelques omissions, quelques conflations, des résumés et une certaine confusion due aux interventions des copistes successifs.

3. La Chaîne primitive a eu une postérité qui, très tôt, avant que n'existât l'édition fautive dont nos deux manuscrits sont la copie, s'est multipliée à partir de ses deux « filles » douées de caractéristiques propres : d'une part l'édition fidèle mais *abrégée*, recopiée dans le type III avec des morceaux d'une autre provenance, d'autre part l'édition *paraphrasée*, alternant dans V avec les deux séries de gloses athanasiennes et évagriennes (on retrouve dans un grand nombre de chaînes la reprise de ces textes, soit abrégés, soit paraphrasés). Cependant elle a été elle-même partiellement utilisée çà et là, puisque l'on retrouve aussi quelques-uns de ses fragments, en petit nombre, purs, dans des assemblages plus tardifs (types II, VIII, XV, par exemple). Si l'on représentait la postérité de la Chaîne palestinienne primitive par une ligne continue aboutissant au groupe AP, EW (les manuscrits AP ayant des fautes communes qui les distinguent de EW, mais les quatre ayant aussi des caractéristiques communes propres), il faudrait détacher de cette ligne la filiation des emprunts du type III, de *Vaticanus* 754 et des autres chaînes à des niveaux différents, plus ou moins proches de la source selon que ces témoins indirects sont exempts des fautes communes à AP, EW et à F, puis à AP, EW, F et à V. Mais cette représentation ne tiendrait pas compte des contaminations par les autres sources et donnerait une image incomplète des filiations.

4. Les deux manuscrits que nous éditons sont donc, malgré leurs défauts et si on les améliore par les témoins indirects, les plus fidèles en quantité et en qualité à la Chaîne primitive. Eux seuls donnent des textes longs, que nous considérons comme authentiques même si nous suspectons çà et là des interventions du caténiste ; eux seuls ont conservé, là où ils en donnent, les attributions exactes ; l'un d'eux, le manuscrit A, est resté fidèle à la disposition primitive de la chaîne, qu'il nous restitue avec sa physionomie propre. Ces deux manuscrits sont une

source privilégiée de notre connaissance de la plus ancienne chaîne sur le Psautier.

5. Peut-on aller plus loin et essayer de dire quelque chose sur la Chaîne palestinienne primitive ? Peut-on faire des hypothèses sur les circonstances de temps et de lieu qui l'ont vue naître ? Il nous a semblé que le fonds primitif des extraits était formé par le commentaire d'Origène, complété selon les versets d'une part par les commentaires d'Eusèbe ou de Didyme, d'autre part par celui d'Apollinaire. Le premier découvreur de ce fonds, R. Devreesse, suggérait un travail de l'école de Procope, à Gaza ; M. Richard à son tour donnait à ces *eclogae exegeticae* le nom de chaîne « palestinienne » ; mais on peut essayer de remonter plus haut si l'on considère le tout premier fonds, celui qui associe Origène et Eusèbe ; on peut songer à un premier exemplaire à deux noms, issu de la bibliothèque de Césarée de Palestine. R. Cadiou suggérait une telle hypothèse lorsqu'il étudiait « la bibliothèque de Césarée et la formation des Chaînes » (*Rev. S.R.* 16, 1936, p. 474-483) : il s'efforçait de préciser les périodes de la transmission des commentaires d'Origène sur le Psautier et distinguait en premier lieu une phase de conservation dans la bibliothèque de Césarée, par les soins successifs de Pamphile, d'Eusèbe et d'Acace ; il estimait que dès cette première période (d'une durée de plus d'un siècle) l'œuvre d'Origène avait déjà subi une importante élaboration, grâce notamment à des compléments ajoutés par Eusèbe. Nous ne suivons pas R. Cadiou dans toutes ses conclusions (les longs textes attribués à Origène seraient des textes *allongés* par Eusèbe ; seules les formes courtes seraient authentiques), mais nous approuvons son idée lorsqu'il voit dans le travail des bibliothécaires de Césarée la première élaboration d'une chaîne. Il relève lui-même un indice intéressant : Jérôme écrit quelque part (texte cité par R. Cadiou, p. 476, n. 5) que Pamphile n'avait pas retrouvé dans les tomes de Césarée le commentaire d'Origène « pour la lettre *Phè* », c'est-à-dire pour la strophe *Phè*

du psaume 118 ; or notre chaîne, plus sûre que celles qui ont servi de sources à Pitra par exemple, ne connaît, elle aussi, pour cette strophe, aucun commentaire d'Origène : elle est en cela conforme à l'exemplaire de Césarée ; il faut penser que le premier caténiste a travaillé soit dans la bibliothèque de cette Église, soit dans une bibliothèque ecclésiastique proche, qui dépendait de l'exemplaire de Césarée. En tout cas il ne semble pas que le grand commentaire d'Origène soit connu par un autre exemplaire que celui-là ; pour la strophe *Phè*, nous connaissons quelques-unes de ses gloses brèves (éditées par Cadiou), mais aucun des textes donnés dans d'autres chaînes sous son nom ne nous paraît authentique.

La valeur exceptionnelle des deux manuscrits A et P pour faire connaître les commentaires d'Origène, d'Eusèbe, de Didyme et d'Apollinaire sur le psaume 118 justifie, en fin de compte, le souci que nous avons eu de les publier. Il se trouve en effet que seuls les manuscrits des autres types ont été jusqu'à présent utilisés ; les éditeurs anciens ont principalement travaillé à Paris et au Vatican ; ils ont fait confiance notamment aux manuscrits du type III, c'est-à-dire qu'ils ont reproduit les erreurs d'attribution de ce type et n'ont connu que des textes abrégés ; de son côté, Pitra a utilisé conjointement le type III, *Vatic.* 754 et d'autres manuscrits encore : il a mis bout à bout tout ce qu'il trouvait pour un verset dans ses différentes sources sous le nom d'Origène ; son édition est difficile à utiliser quand on se range aux raisons qui ont fait considérer la Chaîne palestinienne comme la source la plus fidèle : le texte donné par Pitra est souvent un amalgame qui associe à des morceaux authentiques abrégés (type III) des morceaux paraphrasés (*Vatic.* 754), de l'Évagre (les « Origène » du type XIX), de l'Eusèbe, du Didyme, de l'Apollinaire (erreurs d'attribution du type III). Notre Catalogue permettra une révision des éditions anciennes, sans que nous ayons jugé bon de remonter jusqu'à celle de Cordier,

Expositio Patrum Graecorum in psalmos, 3 vol., Anvers 1643-1646, très confuse et déjà délaissée par les spécialistes de la patristique.

Mais il ne suffit pas d'affirmer que la Chaîne palestinienne nous apporte un nombre plus élevé de textes sûrs des grands exégètes que nous avons nommés. Il reste à montrer que ces textes offrent un intérêt, qu'ils nous apportent du nouveau pour connaître l'interprétation du psaume 118 dans l'Église ancienne. Ce sera l'objet de la deuxième partie de notre Introduction.

DEUXIÈME PARTIE

L'INTERPRÉTATION DU PSAUME 118 D'APRÈS LA CHAÎNE PALESTINIENNE

La Chaîne palestinienne nous fait connaître l'interprétation du psaume 118 dans l'Église grecque ancienne ou, plus exactement, *l'une* de ces interprétations : celle de la tradition recueillie aux alentours du VI^e siècle par le milieu resté fidèle aux grands commentateurs de la lignée d'Origène, jusqu'à Théodoret, celle que résumant les deux « arguments » placés en tête de la Chaîne, d'Origène et d'Athanase.

Nous parlerons de cette interprétation au singulier parce que la chaîne nous semble avoir voulu donner un commentaire assez unifié. Nous chercherons donc moins à dégager l'interprétation propre à chaque auteur qu'à étudier l'orientation générale de l'ensemble constitué par tous les auteurs. En prenant cette chaîne comme un tout, nous comprendrons moins la création, chez un seul, d'un système d'explications, que la réception, dans tout un milieu, d'une lecture devenue traditionnelle.

L'importance d'Origène pour l'interprétation du psaume 118 doit être néanmoins fortement affirmée, d'emblée : son commentaire des versets, placé en tête des autres extraits et fournissant une masse de textes presque égale à celle de tous les autres, dessine une ligne exégétique que la suite ne fait que prolonger. Bien mieux : là où Origène n'est pas cité, les auteurs qui le remplacent (Eusèbe,

Didyme, Athanase, Théodoret) semblent n'exprimer souvent que des thèmes qui lui ont été empruntés ; seul Apollinaire serait d'une autre inspiration, mais son exégèse, théologique et spirituelle, ne rend pas un son différent et, pour le lecteur, le bénéfice de sa lecture sera du même ordre. Tel est donc le fait que nous voulons mieux cerner : le bénéfice spirituel que la Chaîne palestinienne offre à celui qui la lit.

Cette lecture ne représente pas toute l'interprétation du psaume 118 dans l'Église grecque ancienne. Elle atteste seulement l'interprétation mise au point par les commentateurs professionnels appartenant à une certaine école de pensée. À côté des œuvres exégétiques explicitement consacrées à l'interprétation du Psautier, celui-ci vit en effet d'une vie qui lui est propre, dans la liturgie, la prédication, les controverses théologiques, la piété individuelle — je veux dire, par exemple, que le psaume 118, comme tout autre psaume, était de longue date, et indépendamment des premiers commentaires suivis qui lui ont été consacrés, lu, utilisé, cité, médité pour tel ou tel de ses versets. Il recevait dans l'Église une interprétation plus fragmentaire certes, mais mieux enracinée dans la vie même des croyants. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, les v. 67 et 73 jouaient un rôle dans les controverses doctrinales sur la création et la chute de l'homme ; le v. 62 était recueilli comme une antique et vénérable attestation de la prière de minuit ; le psaume était lu, tout entier ou par morceaux, dans l'office monastique, — ce qui, évidemment, est postérieur aux grands commentaires mais atteste un autre type de lecture du Psautier, prenant la relève de la lecture liturgique juive¹. Qui nous dira enfin cette vie du psaume 118,

1. Il n'existe pas de monographie consacrée à l'histoire de l'exégèse du psaume 118 (119) ni à son usage dans la liturgie ou l'office monastique. Les ouvrages que nous mentionnerons plus loin concernent seulement sa signification propre, son genre littéraire, sa place dans la Bible, son contenu théologique ou spirituel selon le texte hébreu. Pour sa récitation monastique ou son usage liturgique, on doit

indépendante des œuvres littéraires et de tout usage ecclésiastique, dans la lecture strictement privée que les premiers Chrétiens faisaient de l'Écriture¹ ?

glaner çà et là quelques indications dans les ouvrages généraux concernant l'histoire de la liturgie ou dans des études comme celles de A. BAUMSTARK, *Nocturna laus*, Münster 1957. Le psaume 118 apparaît au IV^e siècle dans le schéma de la vigile pascale, associé au Cantique de Moïse (*Exode* 15). De l'office cathédral il est passé à l'office monastique, et, lorsque la coutume s'établit de prier tous les jours selon le schéma de la vigile pascale, devenu probablement celui de la vigile des grandes fêtes puis des dimanches, ce schéma devint celui de la vigile quotidienne des moines : selon certains bréviaires, le psaume 118 est récité tous les jours chez les moines.

1. M.-J. RONDEAU a montré que certains compilateurs des Préfaces sur le Psautier, vers la fin du IV^e siècle, mettaient en valeur l'efficacité thérapeutique de la psalmodie musicale du Psautier en certaines situations : « Une pseudo-préface aux Psaumes de saint Jean Chrysostome », *JTS* 20, 1, 1969, p. 241-245. Nul doute que des recherches dans la littérature monastique permettront de mieux connaître l'utilisation du Psautier dans la vie spirituelle. En milieu latin l'importance particulière du psaume 118, de ce point de vue, est attestée par les dimensions exceptionnelles des commentaires qui lui sont consacrés : ceux d'Hilaire, d'Ambroise, d'Augustin sont des œuvres significatives, même si les deux premiers révèlent une utilisation systématique des commentaires grecs. Celui d'Ambroise a l'originalité de combiner l'interprétation du psaume 118 avec celle du Cantique des Cantiques en faisant alterner les groupes de versets commentés, selon une composition qui repose sans nul doute sur la conviction que ces deux textes bibliques ont le même schéma du progrès spirituel. Ambroise doit-il cela à Origène ? En attendant l'étude que M. Auf der Maur prépare sur les emprunts d'Ambroise à Origène, j'ai signalé les points de détail qui m'ont paru utiles. Le psaume 118 n'a sûrement pas cessé de jouer un rôle important dans la spiritualité chrétienne occidentale ; on le retrouve en tout cas mis en honneur dans les milieux jansénistes. L'étude récente de P. SELLIER, *Pascal et la liturgie*, Paris 1966, a montré que, si Pascal le prisait si fort, c'est qu'il le lisait dans le bréviaire parisien, où il composait les petites heures : « il (y) trouvait tant de choses admirables », dit la *Vie de Pascal*, « qu'il sentait toujours une nouvelle joie à le réciter et quand il s'entretenait avec ses amis de la beauté de ce Psaume, il en était transporté ». Il l'associait au psaume 18, comme nous verrons que le faisait Origène, pour identifier la Torâh célébrée en ces versets à la

La Chaîne palestinienne n'explicite pas, à propos du psaume 118, des principes herméneutiques¹. Dès le départ, il est admis que ce psaume a une valeur spirituelle, qu'il concerne la vie de chaque croyant. David, est-il dit, « parle au nom » du chrétien (nous reprendrons ce problème) : ses paroles enseignent essentiellement « l'éthique » (argument d'Origène), mais aussi la voie qui mène à la perfection (*ibid.*). Par ce psaume, celui qui sait comprendre la signification profonde des Écritures peut apprendre tout ce qui est nécessaire pour obtenir « la vie ». Cette interprétation spirituelle — toute différente de la lecture « christique » des psaumes considérés comme messianiques² — s'insère dans

loi évangélique. Quelques versets sont cités dans son œuvre, et même dans le Mémorial (*non obliviscar sermones tuos*, v. 16b). La forme de certaines citations s'explique parfois par la récitation liturgique. En 1684, paraissent à Liège des *Soliloquia*, anonymes, œuvres du janséniste J. Hamon : « soliloquia d'une âme malheureuse trouvant la consolation de sa douleur » dans une méditation, verset par verset, de ce psaume, où l'on retrouve les traces des commentaires patristiques anciens (traduction française de ces *Soliloquia* parue à Paris, en 1685, avec les Heures Canoniales, et de nouveau en 1731, sous le titre « Les Gémissements d'un cœur chrétien exprimés dans les paroles du psaume 118 », œuvre plusieurs fois rééditée).

1. Il est bien évident que les questions d'ensemble ont été posées — lorsqu'elles l'ont été — dans les préfaces au Psautier, préfaces qui restent en dehors de notre domaine. C'est là que l'on trouvera notamment les opinions des Pères sur l'inspiration du Psautier, l'auteur ou les auteurs du Psautier, l'ordre des psaumes dans le Psautier, les titres des psaumes, etc. Ces questions et ces textes font l'objet des recherches de M.-J. RONDEAU, dont on peut déjà lire une étude sur « Les polémiques d'Hippolyte de Rome et de Filastre de Brescia concernant le Psautier », *Revue d'Histoire des Religions*, 1967, p. 1-51 (ajouter les mises au point de P. NAUTIN, « L'Homélie d'Hippolyte sur le psautier et les œuvres de Josipe », *Revue d'Histoire des Religions*, 1971, p. 137-179). Diodore de Tarse a placé en tête de son commentaire du psaume 118 un long prologue consacré à l'ἄλληγορία et à la θεωρία : voir Louis MARIÈS, « Aurions-nous le commentaire sur les Psaumes de Diodore de Tarse ? » cité *supra*, p. 35, n. 1.

2. On sait la distinction faite par B. FISCHER entre les psaumes où le psalmiste parle « au nom du Christ » et ceux qu'il adresse « au

une lecture du Psautier qui découvre volontiers trois significations aux paroles « de David ». Sur un premier registre, le psalmiste parle « selon l'histoire » (κατὰ τὴν ἱστορίαν, v. 141, l. 1 par exemple) : pris à la lettre (τὸ ῥητόν, v. 147, l. 1-2), le texte exprime alors sa situation, ses plaintes, ses prières ; sur un autre registre, il parle pour chaque croyant : l'interprétation (ἀναγωγή, v. 147, l. 1-2) permet alors de comprendre le sens que ses paroles ont pour nous ; sur un dernier registre enfin¹, collectif et non plus individuel, il signifie l'histoire de tout un peuple, de ce peuple plus jeune, issu des Nations, le peuple de la nouvelle alliance, appelé à remplacer l'ancien peuple de Dieu. Cette méthode exégétique à trois niveaux, que nous découvrons deux ou trois fois dans la chaîne, en des textes d'ailleurs peu sûrs²,

Christ » (« Le Christ dans les Psaumes », *La Maison Dieu*, 27, Paris 1951, p. 86-113). Les versets des premiers sont interprétés comme prophétiques des paroles et des actes du Christ ; les versets des seconds comme des prières adressées au Christ, Dieu des psaumes. Le psaume 118 ne fait pas partie des psaumes dits « au nom du Christ » ; on peut le rattacher à ceux qui s'adressent au Christ, encore que les indications précises soient rares. Il est plus simplement une prière à Dieu et à son Christ représenté dans le psaume par toute une série de noms que nous étudions *infra*, p. 129. Voir aussi de B. FISCHER, « Die Psalmen-Frömmigkeit der Regula S. Benedicti », *Liturgia und Mönchtum*, 4, 1949, p. 22-35 et 5, 1950, p. 64-79 et, de P. SALMON, « De l'interprétation des Psaumes dans la Liturgie aux origines de l'office divin », *La Maison-Dieu*, 33, 1953, p. 21-55.

1. L'ἀναγωγή se dédouble alors, selon que l'on considère l'âme chrétienne ou le peuple de Dieu. L'emploi d'ἀναγωγή est fréquent chez Origène, notamment dans l'explication des premiers psaumes ; voir la note d'E. CORSINI, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, Turin 1968, p. 117 (note) et son Introduction, p. 44-56, « Il Logos nella Scrittura. Caratteri dell'esegesi origeniana ».

2. V. 9, l. 29 : après avoir appliqué le verset au « jeune » dans la vie spirituelle, Origène (s'il est bien l'auteur des dernières lignes) ajoute l'interprétation collective : le « jeune » serait l'Église des Nations. Cette interprétation collective se retrouve aux v. 98-99-100 — et justifie alors que David reçoive le titre d'ἐκκλησιαστικὸς (voir *infra*, p. 133) — ainsi qu'aux v. 126-127 (l. 12-13). Au v. 141,

a beau correspondre en tous points aux principes herméneutiques d'Origène et à ses habitudes de double interprétation spirituelle (le sens d'un verset, d'abord expliqué dans son sens littéral, est successivement appliqué à l'âme puis à l'Église), ne donne cependant pas une structure aussi définie à la Chaîne palestinienne. Il semble même que l'interprétation collective, particulièrement chère à Eusèbe dans son commentaire du Psautier, ait été omise çà et là, par un souci non de censure sans doute, mais d'abréviation. D'autres chaînes, par exemple avec des extraits de Cyrille d'Alexandrie, l'exprimeront avec beaucoup plus de développements¹.

notre chaîne donne un seul commentaire, anonyme, qui présente l'interprétation du verset (« je suis jeune et méprisé ») sur trois registres, « selon l'histoire » (l. 1-9 : il s'agit de David), pour chaque chrétien (l. 10-11 : c'est le débutant dans l'enseignement religieux), pour l'ensemble du peuple de Dieu (l. 11-14 : le peuple issu des Nations). Mais quelle que soit la forte structure du texte, avec un jeu de particules qui souligne les trois interprétations (l. 1, *δύναται μὲν κατὰ τὴν ἱστορίαν ...*, l. 9, *νεώτερος δὲ καὶ ...*, l. 11, *καὶ ὁ ... λάος ...*), nous devons malheureusement douter de l'unité primitive du texte : il semble plus probable (voir notre note) que l'assemblage de fragments pris à deux (ou trois) auteurs soit dû au caténiste.

1. L'interprétation « collective » du psaume 118, en plus des passages déjà signalés pour les v. 9, 98-99-100, 126-127, 141, se lit encore au v. 130 (Didyme, commentaire de *νηπίοι*). Les interprètes du Psautier ont eu l'occasion de développer le thème du « jeune peuple » à propos de bien des psaumes précédant le psaume 118, par exemple aux psaumes 36,25 et 67,28 (*νεώτερος*). Le thème des deux peuples, l'aîné et le plus jeune, tiré de l'histoire des deux fils de Rébecca (*Gen.* 25, 23) interprétée dans l'Épître aux Romains (*Rom.* 9, 12-13), est plusieurs fois exposé. Ici le thème de la *κλησις τῶν ἐθνῶν*, qui sert de clé exégétique à Eusèbe pour un grand nombre de psaumes, reste très discret. Les formules qui en sont le plus proches sont celles d'Origène aux v. 90, l. 1-9 et 162, l. 2-6. C'est d'une façon plus générale, moins liée à l'histoire des deux peuples, qu'il est parfois question des Juifs, pour dire qu'ils ne comprennent pas l'Écriture, alors que David en pénètre le sens (v. 86, l. 1 ; 98-99 ; 142 a' ; 151, l. 19-25) ; ce sont eux qui, « les premiers », avaient cru aux paroles de Dieu

La Chaîne palestinienne, telle que nous la lisons dans nos deux manuscrits, nous paraît en effet refléter une évolution dans la lecture du psaume 118, qui, partie de textes savants et de longs développements exégétiques assez techniques, a préféré de plus en plus ce qui concernait la vie spirituelle. On pourrait dire que le terme de l'évolution est particulièrement bien représenté dans les gloses brèves de saveur ascétique, attribuées à Athanase, où nous voyons le condensé de l'enseignement spirituel d'Origène.

Pour exprimer de façon claire l'idée que nous nous sommes faite, au terme de ce travail, d'une certaine évolution dans la lecture chrétienne du psaume 118, nous avons regroupé l'étude des thèmes exégétiques en trois chapitres, en allant des traces d'une lecture savante jusqu'à la lecture proprement spirituelle et même monastique. Le premier chapitre évoque ce qui aurait pu être une étude tout à fait « savante » du psaume 118 (pris notamment dans son contexte authentique hébraïque) et ce qui en reste dans notre chaîne (la division en strophes, l'étude de quelques variantes, les citations des leçons hexaplaïres) ; le second chapitre montre l'interprétation morale et spirituelle fondée par Origène sur le thème central du cheminement ; le troisième regroupe des thèmes également issus d'Origène, mais selon lesquels David, prototype du chrétien parfait, du saint, de l'apôtre, du martyr, apparaît aussi comme le modèle de l'ascète et du moine.

1. VESTIGES D'UNE LECTURE SAVANTE DU PSAUME 118.

Le substrat hébraïque et la lecture juive du psaume 118.

La volonté de trouver dans le texte biblique « inspiré par Dieu » la signification qu'il a voulu y cacher pour nous

(*Rom.* 3, 2, cité par Origène aux v. 99, l. 2 et 161, l. 41) ; leur incrédulité eut pour conséquence « l'appel » des Nations.

(tel est bien le principe herméneutique d'Origène) incite l'interprète à rechercher premièrement ce sens, au point que disparaissent à peu près complètement les préoccupations plus scientifiques concernant le sens historique du texte. Nous n'avons pas, dans la Chaîne palestinienne, la preuve que les plus grands interprètes alexandrins se soient interrogés sur l'origine du psaume 118, ni sur sa signification dans le texte hébreu, pour des lecteurs juifs. Quand et par qui ce psaume a-t-il été composé ? Comment est-il entré dans le recueil des Psaumes ? Quelle est sa lecture traditionnelle juive ? En fait, ces questions se trouvaient traitées dans les préfaces au Psautier, pour l'ensemble des psaumes¹ ; il n'est pas étonnant que nous n'en ayons ici aucune trace.

Cependant, le psaume 118 aurait mérité d'être connu en tant que l'œuvre d'un homme, d'un milieu, d'une époque. La science moderne nous apprend que sa composition révèle des traits complexes, et que l'on peut hésiter à le rattacher à une période plutôt qu'à une autre (exilique, post-exilique, époque macchabéenne), à un milieu plutôt qu'à un autre, attaché par exemple à défendre la Loi comprise au sens légaliste, ou célébrant au contraire toute révélation de Dieu, au sens large². Les analyses de Gunkel, souvent reprises, ont établi qu'il s'apparentait à plusieurs styles de psaumes, étant à la fois psaume de prière (plaintes,

1. L'attribution du Psautier à David est discutée par les Pères dans leurs préfaces au Psautier (*supra*, p. 96, n. 1). Nous n'avons, à propos du psaume 118, aucune discussion de cette affirmation générale : il s'agit bien pour tous d'un psaume « de David ».

2. A. DESSLER, *Psalm 119 (118) und seine Theologie. Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament*, Munich 1955 (souligne le caractère sapientiel du psaume), repris par H. J. KRAUS, *Psalmen (Biblischer Kommentar Altes Testament, XV, 2^e éd. 1961)*, p. 810-829. Au contraire, E. LIPINSKI, « Macarismes et psaumes de congratulation », *Revue Biblique*, 1968, p. 321-367 (spécialement p. 348-349) évoque l'œuvre du milieu des prêtres de Jérusalem et l'esprit sacerdotal des cercles deutéronomistes du VI^e siècle.

appel au secours, action de grâces), psaume prophétique (l'attente du salut), psaume didactique (l'éloge de la loi)¹.

1. H. GUNKEL, *Die Psalmen*⁴ (1^{re} éd. 1892), Göttingen 1968, p. 511-536 : le psaume 118 (119) est un psaume « mixte », mêlant la forme « je » à l'éloge de la loi. De même S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's worship* (trad. anglaise de A. Thomas), Oxford 1962 : le psaume 118 (119) est le type du psaume tardif, de style mixte, mêlant les motifs de prière et l'hymne, de composition lâche. Je me range, quant à moi, aux conclusions de M. MANNATI, (« Les Psaumes », *Cahiers de la Pierre-qui-Vire*, 4 vol. 1966-1968). J'ai pris connaissance trop tard de cet ouvrage et n'ai pu me fonder sur lui pour analyser le psaume 118. Dans son Introduction aux Psaumes, p. 45 s., M. Mannati montre, à mon avis de façon convaincante, que les psaumes alphabétiques ne sont pas essentiellement didactiques ; plusieurs se rattachent d'ailleurs au rituel de l'Alliance. « L'alphabétisme », dit cet auteur, « est un procédé destiné à signifier la plénitude de la Parole, d'où la perfection de la Loi et l'abondance des bénédictions ». Dans le tome IV, M. Mannati analyse ainsi le psaume 118 : c'est un psaume de « supplication » (p. 59-65), où l'on voit les gestes du suppliant (lever les yeux, tendre les mains, se prosterner), ses sentiments (demandes de grâce, de faveur, de pardon), ses pratiques pénitentielles (pleurs, deuil, sac, poussière, jeûne), l'évocation des machinations et complots divers qui suscitent sa supplication. Le psalmiste s'adresse à Dieu à la deuxième personne, par un grand nombre d'impératifs ; il se présente et décrit sa situation ; il justifie ses prières par l'exposé des motifs ; il a la certitude d'être exaucé et promet en retour son action de grâces. La forme du psaume correspond à cette supplication, par les procédés de la répétition avec des variations et l'abondance des termes indiquant la perfection, l'absolu, l'achèvement (cf. R. SCHWAB, Introduction au fascicule des *Psaumes de la Bible de Jérusalem*, p. 89-90). On ne doit pas négliger l'usage de la symbolique des nombres (chaque strophe s'articule en hébreu en deux moitiés de quatre versets, ce qui indique selon certains le redoublement de la stabilité cosmique). Le thème de l'Alliance est partout sous-jacent, ainsi que celui des deux voies, qui permet au psalmiste de s'opposer aux impies. Le « je », qui suggère la prière privée, n'interdit pas de comprendre le texte aussi d'un « nous » qui est Israël. M. Mannati ajoute encore (t. IV, p. 113, n. 9) : « Le psalmiste ne cesse pas de faire l'éloge de la Loi, principe de vie et d'illumination, mais jamais il n'expose ce qu'elle ordonne : étrange texte didactique, qui communique le feu dont il brûle, mais n'enseigne rien ! Ce n'est pas non plus une méditation sapientielle ; le psalmiste dit que la Loi est l'objet

Les discussions sur le sens qu'il convenait à donner, dans le texte hébreu, aux mots désignant la loi ont surtout abouti, semble-t-il, à montrer sa parenté avec la littérature sapientielle, notamment avec les livres des Proverbes, de l'Ecclésiaste, du Siracide, de Job¹. Certes, les commentateurs chrétiens cités dans notre chaîne sont souvent sensibles à ces ressemblances, comme le montre le nombre de citations parallèles qu'ils empruntent à ces livres (voir Index), mais ils restent tous dans la problématique de leur temps : le Psautier est un tout, le psaume 118 s'interprète en lui-même ou en relations avec les autres psaumes ; nul ne songe à en faire le témoin de cet ensemble plus vaste de livres que nous appelons la littérature « de sagesse ».

de sa méditation continue (comprenez : d'une lecture à mi-voix : cf. *Ps.* 1), mais il ne nous fait pas assister pour autant à une de ces méditations ; la Loi est ici objet de demande et de louange, non pas sujet de réflexion. »

1. Voir H. DUESBERG-I. FRANSEN, *Les scribes inspirés, Introduction aux livres sapientiaux de la Bible*, Éd. de Maredsous 1966, p. 395-397 ; ainsi que les deux articles d'A. ROBERT, « Le sens du mot loi dans le psaume 119 », *Revue Biblique*, 1937, p. 182-206, et « Le psaume CXIX et les sapientiaux », *Revue Biblique*, 1939, p. 5-20 : ce psaume est postérieur au premier recueil de Proverbes et à Job. Son culte de la Torâh le situe dans la période du judaïsme qui suit Néhémie et Esdras. Dans le deuxième de ses articles, A. Robert a notamment étudié les traits de la Parole divine dans la strophe *Lamed*, à laquelle il reconnaît « une certaine cohérence ». Il donne un sens large aux mots qui désignent cette Parole, dont il pense qu'elle est ici à peu près personnifiée (v. 89, elle se dresse, éternelle et transcendante ; v. 90-91, elle exprime la volonté du Dieu créateur, providence et législateur) ; elle a les fonctions de la Sagesse, telles que les évoquent d'autres textes (cf. *Job* 28, 1 s. et *Prov.* 8, 22-31). Si les Pères ont bien vu le rôle cosmique de la Parole divine (v. 89-90-91), ils n'ont pas essayé, me semble-t-il, de prendre ces versets comme des témoignages reconnaissant à la Parole la dignité d'une hypostase (A. ROBERT, p. 11, n. 4). Bien qu'ils aient fait nombre de rapprochements entre ce que le psaume 118 dit de la Parole de Dieu et ce qu'en dit, par exemple, l'Évangile johannique (Voie, Vérité, Vie, Lumière...), ils n'ont pas pris l'identification de la Loi et de Jésus-Christ comme clé unique de leur exégèse.

Les interprètes chrétiens affirment, de façon globale, que les Juifs ne comprennent pas les Écritures, puisqu'ils n'en saisissent pas le sens profond. Et pourtant ils auraient pu savoir qu'un texte comme celui du psaume 118 nourrissait aussi la vie spirituelle du peuple juif, que leur interprétation chrétienne de ce texte prenait un chemin souvent parallèle à celui que suivait, dans les écoles juives, l'interprétation des rabbins¹. Nulle allusion à cela dans nos textes, comme on le pense bien. Mais qui osera affirmer qu'un Origène, qu'un Eusèbe, n'ont pas connu cette interprétation juive, qu'ils ne s'en sont pas inspirés, qu'ils ne sont pas, en un sens, les continuateurs de « traditions » (juives) dont ils font parfois état² ? Il y a là, pour nous, une vraisemblance très grande, qu'il faudrait préciser en citant des textes rabbiniques ; faute de le faire, nous l'indiquons seulement à titre de perspective ouverte pour mieux situer toute l'interprétation chrétienne du Psautier. Il nous semble, dans le cas particulier du psaume 118, que l'idée maîtresse de toute l'interprétation, exprimée par Origène dans son Argument, celle d'un psaume consacré à « l'éthique », peut lui avoir été fournie par la tradition de lecture juive de ce psaume (voir aussi *infra*, p. 106, pour la division du psaume en 22 strophes).

1. Interprétation juive savante qui se doublait, elle aussi, d'une pratique liturgique. Sur la lecture liturgique juive du Psautier, voir Mowinkel, cité *supra*. Les rouleaux de la Mer Morte montrent l'importance qu'avait prise le psaume 118 (119) au sein de la communauté de Qumran : J. A. SANDERS (*The Dead Sea Psalms Scroll*, New York 1967), en publiant les extraits du rouleau de la Grotte 11 qui donnent, entre autres fragments de psaumes, la presque totalité du psaume 118 (v. 1-6, 15-28, 37-49, 59-73, 82-96, 105-120, 128-142, 150-164, 171-176), parle de la popularité de ce psaume à Qumran et montre la signification théologique de certaines variantes du texte hébreu (p. 17 s.).

2. Voir par exemple la « tradition hébraïque » rapportée par ORIGÈNE dans son *Hom. in Jer.* XX que nous citons p. 143 et les remarques que nous faisons à ce propos.

La piété du psalmiste s'exprimait dans la langue hébraïque avec un ensemble de mots dans lesquels les spécialistes de l'Ancien Testament s'attachent à voir les notions maîtresses de la spiritualité biblique. Dès le premier verset, *ashré temimé dârek hahôlekîm belôrat Adônây...*, le lecteur hébraïsant entend en écho tant d'autres expressions semblables ! Il comprend le texte dans cette langue-là. Cependant, notre étude ne se fondera pas sur ces mots, sur ces notions : les Pères cités par la chaîne lisent le texte grec et ce texte seulement ; la Septante est leur Bible. Sans doute Origène a-t-il fait l'effort de faire recopier dans ses Hexaples, face à la Septante, l'original hébreu ; mais il ne s'agissait certainement pas pour lui de connaître et de discuter cet original, qu'il ne comprenait peut-être pas ; il voulait avant tout connaître et discuter les diverses traductions grecques de cet original, pour les comparer *entre elles* (voir v. 28 et la note)¹. Pas plus qu'ils ne considéraient l'arrière-plan historique du psaume qu'ils commentaient, les Pères ne prenaient en considération un texte hébreu dans lequel ils auraient pu néanmoins trouver l'origine de notions essentielles². Ils cherchent la solution de leurs difficultés dans la seule langue grecque, comme si elle était originale, authentique. Le grec de la Septante, déjà vieilli à leur époque et de toutes façons souvent étrange, exigeait d'eux un effort de clarification ; mais c'est à l'intérieur même du système sémantique grec qu'ils

1. Voir D. BARTHÉLEMY, études citées p. 105, n. 1 et 116, n. 3.

2. Il faut aller plus loin : aucun des Pères, et pour aucun des versets, à l'exception unique de la remarque d'Origène faite au v. 28, ne se demande si le grec traduit bien l'hébreu. En fait, pour ce psaume, la Septante offre plus d'une fois des traductions tout à fait divergentes par rapport au texte hébreu. Par exemple, au v. 91, faute d'avoir correctement analysé *hayôm*, elle fait de ce mot le sujet du verbe lu au singulier (*διαμένει ἡ ἡμέρα*) et donne un sens causal à l'autre nom (*τῇ διατάξει*) au lieu de comprendre « quant à ton commandement, il se tient ferme aujourd'hui » (voir A. ROBERT, *Rev. Bibl.*, 1939, art. cité, p. 9).

cherchent les explications nécessaires, ainsi, par exemple, en faisant appel à des expressions analogues ou à l'étymologie ; aucune allusion n'est jamais faite au substrat hébreu¹.

1. Sur l'attitude d'Origène et d'Eusèbe face à la Septante et aux autres traductions grecques de l'Ancien Testament, on se reportera aux travaux de D. BARTHÉLEMY et notamment à sa récente contribution au Colloque de Strasbourg, *La Bible et les Pères*, Paris 1971 : « Eusèbe, la Septante et ' les autres ' », p. 51-65. J'ai donné dans ce même volume, sous le titre : « Y a-t-il une influence du ' grec biblique ' sur la langue spirituelle des chrétiens ? », p. 243-262, quelques exemples, tirés du psaume 118, sur l'attitude des Pères à l'égard du grec de la Septante. Ce n'est pas le lieu, dans cet ouvrage consacré à l'exégèse patristique du psaume 118, d'étudier plus précisément les problèmes posés par le texte grec, en dehors de ceux qui ont été signalés par les commentateurs eux-mêmes. Les difficultés sont nombreuses. Nous avons tâché de donner une traduction des lemmes le plus proche possible du grec, — quitte à avoir un verset français maladroit et parfois peu clair —, afin de ne pas préjuger de ce que les Pères comprenaient dans ce grec obscur. Il suffit de comparer notre traduction du psaume à la traduction du texte hébreu pour constater le grand nombre de divergences et de points obscurs. J'en donnerai seulement quelques exemples. Au v. 29, l'hébreu signifie : « fais-moi la grâce de ta Loi », le grec dit : *τῷ νόμῳ σου ἐλέησον με*. Le datif doit-il être compris comme un instrumental ou comme l'objet indirect du verbe ? Quel est pour un Grec le sens du verbe et sa construction ? La traduction des temps hébreux a donné particulièrement lieu à des divergences. Le temps « achevé », en hébreu, s'applique à une action passée mais peut aussi rendre l'aspect définitif ou unique d'une action présente et même future. « J'ai levé les yeux » ne veut pas dire que je les ai levés dans le passé mais que je les tiens levés ; « je n'ai pas marché avec les méchants » signifie que je ne marche jamais avec eux (exemples donnés par M. Mannati, dans son Glossaire du tome I, s.v. *achevé*). La Septante du psaume 118 emploie des aoristes : comment les traduire en français, alors qu'ils correspondent parfois à un futur (v. 106, *ἔσθησα*) ? Pour la compréhension du texte grec du psaume 118, j'ai trouvé peu de secours dans divers ouvrages consacrés au grec de la Septante que signale S. JELLIČIĆ (*The Septuagint and modern Study*, Oxford 1968). Une bonne étude de la traduction des anthropomorphismes dans le Psautier a été donnée par A. SOFFER (*Hebrew Union College Annual*, 28, 1957, p. 85-107). J'ai utilisé quelques remarques

La division du psaume 118 en 22 strophes.

Notre chaîne, telle que la donne A, a conservé des vestiges de la division du psaume 118 en 22 strophes, ce qui est sans doute les restes d'une lecture savante, celle d'Origène et d'Eusèbe. On trouvera dans notre Note sur l'Argument d'Origène une mise en lumière du thème des lettres de l'alphabet, celui de la *στοιχειωσις* (p. 545). Nous donnons ici seulement l'analyse des traces laissées dans les manuscrits par l'ancienne connaissance de la division en strophes.

Rappelons le tour de force acrostiche réalisé par le compositeur du psaume 118 : le psaume est disposé en 22 strophes de 8 vers chacune ; chaque strophe commence par une lettre de l'alphabet, répétée en tête de chacun des 8 vers de la strophe, lettre prise dans l'ordre de l'alphabet : la composition acrostiche est alphabétique. Ce tour de force ne s'est pas répété en grec : rien ne le rappelle plus dans la traduction de la Septante, si ce n'est que certains manuscrits (mais pas tous : voir l'apparat de Rahlfs) ont placé en tête de chaque strophe la transcription en caractères grecs de la lettre hébraïque : $\alpha\lambda\phi$, $\beta\eta\theta$, etc.¹. Le Psautier du manuscrit A comportait ces signes : nous les trouvons du moins en tête des strophes 1, 3 à 12, 17, 22 (nous avons suppléé les lettres absentes en tête des autres strophes), non sans quelque confusion ; visiblement, le copiste ne comprenait pas la signification du groupe de lettres formé par l'association de la lettre hébraïque transcrite en grec et de la lettre grecque numérotant la strophe (ZAI-Z' signifie strophe $\alpha\lambda\mu$, numéro 7) ; au moins une fois il a copié de la même façon, avant le verset 50, les lettres OIO qu'il

de F. W. MOZLEY (*The Psalter of the Church. The Septuagint Psalms compared with the hebrew with various notes*, Cambridge 1905), de M. FLASHAR (« Exegetische Studien zum Septuagint Psalter », *ZATW* 32, 1912, p. 81-116, 161-189, 241-268) et de D. HILL (*Greek words and Hebrew meanings*, Cambridge 1967) répondant aux critiques formulées par J. BARR (*The semantics of Biblical language*, Oxford 1961) contre la méthode d'ensemble du *TWNT* (Kittel). J'ai surtout bénéficié des conférences de S. DANIEL à l'École Pratique des Hautes Études de Paris et de ses *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante* (Paris 1966).

1. La composition alphabétique du psaume 118, connue de certains de nos auteurs, sera vite oubliée en Orient et — ce qui est tout à fait compréhensible — en Occident. Augustin n'en ignore pas le principe, mais dit qu'il ne peut en parler faute de documentation sur ce sujet (*Enarrationes in Psalmos*, CC, t. 40, p. 1775-1776).

a prises pour un sigle analogue, alors qu'elles signifient $\omicron\iota$, « les Septante », indication qui se trouvait sur le modèle à la suite du fragment d'Athanase concernant le v. 49 (comme on l'apprend en observant ce texte dans *Paris*. 139, f. 383^v). Ces vestiges de la numérotation des strophes sont précieux : ils sont probablement fidèles au Psautier utilisé par Origène, puisque celui-ci, nous le verrons, commente cette disposition. D'ailleurs, la série de gloses brèves attribuées à Origène par *Vindobonensis th. gr.* 8, que Cadiou a éditée, comporte elle aussi des traces d'une division en strophes (Zaï, Lamed). Mais cette disposition par strophes tend à disparaître : nous avons retrouvé seulement la lettre $\iota\omega\theta$ dans la marge de E et de W, au niveau du v. 73. Les autres chaînes recopient des Psautiers qui ne connaissent plus pour le psaume 118 que sa division en trois « stations » ($\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$), pour les besoins de l'office liturgique¹. Dans un seul manuscrit, parmi ceux que nous avons utilisés, le *Sinaiticus gr.* 27 (voir p. 78), figure la mention de la division du psaume en strophes, sous la forme d'une

1. C'est donc à l'origine même des chaînes que nous trouvons des préoccupations divergentes : seule la Chaîne palestinienne est faite à partir d'un Psautier « savant », plus proche du Psautier juif que les modèles utilisés dans les communautés créant les autres chaînes. La division du psaume 118 en 22 strophes, conforme au modèle hébreu, doit être rapprochée de la division du Psautier en cinq livres, selon la coutume juive rapportée par Origène dans sa préface au Psautier (*PG* 12, col. 1056 A). L'autre manière de diviser le psaume 118, selon les besoins de la liturgie, correspond à la division du Psautier en 60 $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$, répartissant les psaumes en groupes à peu près égaux pour la lecture commune. Voici un premier relevé de la division « liturgique » du psaume 118 (qui fournit à lui seul 3 $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$) dans d'autres types de chaînes : le *Bodleianus Auct. D.* 4.1 indique des coupures, marquées par l'antiphone, aux v. 73 et 132 ; les manuscrits du type *Vaticanus* 754 et apparentés du type XIX (*Ottoboni* 398...) ont des majuscules ornées aux v. 73, 94 (?), 132 ; le *Parisinus* 139 (type III) donne avant le v. 73 l'indication : $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ B et orne l'initiale du v. 94 (?); le *Vaticanus* 2057 (type II) indique au v. 132 $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ Γ. Seule une étude complète des chaînes du psaume 118 permettra d'établir quelles chaînes sont restées fidèles à la division juive en 22 strophes attestée par la Chaîne palestinienne et lesquelles, beaucoup plus nombreuses, sont faites sur des Psautiers liturgiques divisés en $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$. La division du psaume 118 en 3 $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ (v. 1-72, 73-131, 132-176 ; nous ignorons la raison d'un arrêt au v. 94) ne tient pas compte de la rédaction première de ce psaume en 22 strophes, puisque la coupure au v. 132 intervient au milieu d'une strophe.

phrase placée en tête de l'Argument de Théodoret sur le psaume : *κατὰ τὰ ἑβραϊκὰ καὶ στοιχεῖα διηρεῖται.*

Nous avons la preuve qu'Origène et Eusèbe connaissaient et utilisaient cette division de façon courante ; ils s'en servaient pour renvoyer le lecteur aux différentes parties de leur commentaire :

1. Origène, au v. 169, l. 3-4 : *κατὰ τὸ τελευταῖον παρ' Ἑβραίων στοιχείων* (introduction de la dernière strophe).

2. Origène (ou Eusèbe), au v. 127, *selon la paraphrase de V*, dit à propos de la topaze qu'il en a déjà été question « plus haut à la fin du Τηθ », ce qui renvoie précisément au v. 72, le dernier de la strophe Τηθ¹.

3. Origène, au v. 147, *selon la paraphrase de V* qui prolonge notre texte, dit : « Quant aux mots ' en tes paroles j'ai redoublé d'espoir ', ils sont déjà dits ἐν τῷ Β̄ στίχῳ τοῦ Ιωβ », erreur évidente pour Ιωθ, puisque ces mots se lisent effectivement dans le deuxième vers de la strophe Ιωθ, le v. 74.

4. Une glose de la série publiée par Cadiou, venant du *Vind. th. gr.* 8, donnée par Cadiou de façon incomplète (p. 109) : à la suite de la glose sur le v. 49, Origène continue en mentionnant la présence de formules semblables, du type ' j'ai espéré en ta parole ', au début de cette même strophe ΖΑΙ, au début de la strophe ΧΑΦ (v. 81) et dans la strophe ΣΑΜΧ (v. 114 ?).

Enfin le texte de Jérôme que nous rappelions *supra*, p. 90, atteste que l'exemplaire du Commentaire d'Origène sur le psaume 118 conservé à la Bibliothèque de Césarée était divisé en parties désignées par les lettres hébraïques.

Les lettres présidant aux strophes avaient-elles pour Origène une signification symbolique ? Une expression obscure de son Argument sur le psaume a donné lieu à une hypothèse en ce sens, présentée par A. Wagner : les mots *κατὰ μονάδα* (notre l. 29) signifieraient que les lettres donnent aux strophes leur *unité* ; chacune, avec le sens symbolique qui lui est attaché dans la tradition juive, servirait de titre à la strophe, en indiquant son thème général². Une telle hypo-

1. Pitra a édité ce fragment en *An. Sacr.* III, p. 519, mais sa source, ou lui-même, n'a pas compris ce Τηθ et a cru lire un numéro de verset erroné, πθ', qu'il a remplacé par le chiffre rectifié οβ' ; *Ottoboni* 398 n'a pas davantage compris ce signe et a écrit un texte sans signification : « plus haut, à la fin τὸ τλ ».

2. A. WAGNER, *Die Erklärung des 118. Psalmes durch Origenes*, Programm des k.k. Obergymnasiums der Benediktiner zu Seitensteten, Linz 1916-1921 (6 fasc.). Nous devons à l'obligeance d'H. U. von Balthasar d'avoir pu consulter cet ouvrage absent des bibliothèques

thèse n'est pas absurde : le témoignage d'Ambroise va dans ce sens ; il accorde en tête de chaque strophe une grande importance à la signification de la lettre hébraïque ; dépendait-il d'une forme du commentaire d'Origène que nous ne possédons plus ? Nous ne trouvons, de fait, aucune trace d'un tel système d'explication dans les textes d'Origène que nous avons.

Eusèbe, quant à lui, connaît une interprétation symbolique des lettres de l'alphabet hébreu et un caténiste a recopié le témoignage d'Eusèbe dans les marges d'une chaîne sur le psaume 118 (*Bodl. Aucf. D.* 4.1). Ce texte est identique à celui qu'on lit dans la *Préparation Évangélique*, X, 5, à propos de Cadmos, phénicien, « inventeur de l'alphabet ». Chaque lettre hébraïque correspond à un mot grec (aleph = μάθησις, beth = οίκος, gimel = πλήρωσις, etc.) et leur association par groupes de trois, quatre ou cinq mots, aboutit à former sept petites phrases douées chacune d'une signification. Eusèbe donne des explications analogues, plus brèves, en *P.E.*, XI, 6 ; et on lit chez Jérôme, *Ep.* 30, 5-12, une interprétation semblable¹. En grec,

de Paris. Si nous le citons ici seulement, c'est que cette étude, qui pose notamment le problème de la dépendance d'Hilaire et d'Ambroise par rapport à Origène, est restée inachevée (elle s'arrête au v. 56) et ne s'appuie que sur des documents peu sûrs (les fragments édités dans Migne ou par Pitra), étant antérieure à l'identification de la Chaîne palestinienne.

1. L'origine de cette interprétation symbolique des lettres hébraïques est évidemment juive. D'après le Talmud de Babylone (*Traité Shabbath* 104 a), l'ordre des lettres était fondé sur certaines sentences didactiques destinées à inculquer aux enfants des principes éthiques et religieux, chaque mot commençant par une lettre de l'alphabet (« apprendis la sagesse, fais la charité aux pauvres, Dieu te nourrit, te donne sa grâce, te fait du bien, te donne l'héritage, te couronne pour le monde futur, etc. ») ; il existait divers types de groupements des lettres, avec des explications du même genre (consulter H. TUR-SINAI, « The origin of the alphabet », dans *The Jewish Quarterly Review*, vol. XLI, 1951, p. 277 s.). Dans son étude sur la valeur symbolique de la lettre Wāw, A. DUPONT-SOMMER (*La doctrine gnostique de la lettre « Wāw » d'après une lamelle araméenne inédite*, Paris 1946) revoie à F. DORNSEIFF pour la mystique des lettres en général (*Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig 1922). Il étudie, p. 52 s., un opuscule (gnostique ?) donnant la signification des lettres grecques et hébraïques, et rappelle que Jérôme traduit en latin des écrits de moines égyptiens remplis d'allusions au sens occulte de l'alphabet. Il rattache ces spéculations à l'enseignement

les phrases d'Eusèbe n'ont plus une valeur didactique évidente et s'éloignent beaucoup des sentences hébraïques ; mais elles reflètent sans nul doute l'antique tradition juive. Ce sont donc elles qu'un copiste a placées dans les marges de la chaîne du ps. 118 du *Bodleianus Auct. D.* 4.1 en face des gloses d'Hésychius qui, figurant, elles, dans la chaîne même, donnent la signification de chaque lettre, en plus d'un point différent de celle d'Eusèbe. Hésychius atteste, de plus, que sur son Psautier les lettres hébraïques se trouvaient peintes en rouge, διὰ τῆς κινναβάρεως¹.

Pour conclure cette brève enquête sur l'alphabet hébreu, nous dirons que la désignation des strophes du ps. 118 par les lettres hébraïques a été connue des Pères grecs (au moins d'Origène, d'Eusèbe, d'Hésychius)², révèle leurs connaissances (peut-être sommaires et dues à l'influence de maîtres juifs) de la disposition hébraïque, mais n'a pas été exploitée pour donner aux strophes un sens particulier, que le symbole de la lettre aurait pu indiquer (la première strophe, dirigée par *aleph*, se serait rapportée à la connaissance, μάθησις ; la deuxième, dirigée par *beth*, à la maison, οἶκος ; etc.). De façon bien plus profonde, Origène a exploité la notion même d'alphabet : éducation progressive du croyant à travers toutes les étapes des lettres ; il a interprété le genre « alphabétique » du ps. 118 en un sens allégorique, spirituel, utile pour la vie de chacun, sans accorder de valeur particulière au sens symbolique des lettres elles-mêmes.

Quelques indices prouvent que d'autres auteurs ignorent complètement la division du psaume en strophes : Didyme, par exemple, enchaîne les v. 16 et 17 sans tenir compte du changement de strophes (l. 4-5 de son fragment sur le v. 17 : *μνημονεύσαι* renvoie au v. 16) ; de même, Athanase enchaîne les v. 136 et 137. Mais ces indications

juif (p. 51). Cette étude ne comporte malheureusement aucune référence aux textes d'Eusèbe et d'Hésychius que nous citons ici et qui prouvent l'acclimatation de ces spéculations en milieu chrétien, probablement bien avant Eusèbe (voir *infra*, p. 122, n. 2, à propos de Clément d'Alexandrie).

1. On lit des remarques plus précises d'Eusèbe à propos d'un autre psaume alphabétique, le psaume 144, dans la même Chaîne palestinienne : il explique que le premier mot du v. 1 commence, en hébreu, par *aleph*, et de même au v. 2. Les transcriptions grecques des lettres hébraïques sont portées en marge, irrégulièrement, en A et en P.

2. Le fait que ces trois auteurs seulement, Origène, Eusèbe et Hésychius, semblent avoir connu la désignation des strophes du psaume 118 par les lettres hébraïques n'est pas dû au hasard : ils appartiennent à la même tradition, « palestinienne ».

restent rares. Notre chaîne, essentiellement faite de textes d'Origène et d'Eusèbe, respecte la distinction des strophes pour la citation des versets : s'il arrive qu'ils soient donnés par couple dans les lemmes, cela ne se produit jamais au détriment des strophes. Elle conserve des traces de la lecture la plus archaïque du psaume 118, à la façon juive, lecture qui a valeur « didactique »³.

Les variantes textuelles du psaume 118 d'après la Chaîne palestinienne.

Le texte du psaume 118 est donné d'une part dans les lemmes que les deux manuscrits copient avant de citer les commentaires, d'autre part dans les reprises du lemme que les auteurs sont souvent amenés à faire dans leur commentaire. Nous avons donc divers textes psalmiques possibles : celui des deux copistes de A et de P, celui de chaque auteur. Une remarque préalable doit, en effet, être faite : il n'y a pas eu, dans la Chaîne palestinienne, uniformisation du texte biblique entre les lemmes et les reprises du lemme par les auteurs. Et d'ailleurs il n'y a pas identité de texte biblique entre les deux manuscrits eux-mêmes : chacun d'eux semble avoir utilisé le Psautier de la communauté où il vivait. Nous n'atteignons pas exactement le Psautier de la Chaîne palestinienne primitive.

Nous relevons dans le tableau ci-dessous toutes les divergences notables du texte psalmique fournies par nos deux manuscrits : divergences entre A et P (elles sont notées ici seulement et non dans l'apparat du texte. C'est le texte de A que nous avons toujours suivi), divergences entre A, P et les auteurs, divergences entre les auteurs, et enfin, pour nous conformer à l'habitude, divergences par rapport au

1. Si nous parlons de lecture « archaïque... à la façon juive », c'est plutôt pour indiquer qu'au début du III^e siècle Origène travaille de façon à retrouver un texte biblique plus fidèle à l'original hébreu (en cela il est « archaïsant » par rapport à un texte biblique qui a déjà évolué chez les chrétiens) et qu'il tient compte de l'exégèse juive en plus d'un passage difficile. Voir *supra*, p. 103.

texte édité par Rahlfs, qui sert de texte de référence : quand nos témoins (A, P, les auteurs) sont tous divergents par rapport à Rahlfs, nous avons indiqué entre parenthèses le texte retenu par Rahlfs ; quand nos témoins divergent entre eux, nous avons placé le sigle (*Ra*) à côté de la variante identique au texte de Rahlfs ; enfin quand une variante est inconnue de l'apparat de Rahlfs, elle est ici précédée d'un astérisque.

L'intérêt de ce relevé serait, si l'on pouvait l'étendre à tout le Psautier, de préciser la qualité et l'origine du texte biblique fourni par la Chaîne palestinienne. Mais la référence à l'édition de Rahlfs serait pour cela insuffisante : il faudrait situer les variantes par rapport aux diverses familles de manuscrits, pour voir si elles appartiennent à un groupe de manuscrits représentant le texte d'une région (Haute-Égypte, Basse-Égypte, Palestine, Antioche) ou d'une époque (révisions datant du temps d'Origène, d'Hésychius, de Lucien...). Or nous ne connaissons actuellement ces familles que par les relevés et l'apparat de Rahlfs dont diverses études récentes, s'appuyant sur la découverte de témoins nouveaux, ont montré que les dépouillements étaient insuffisants et les regroupements opérés en partie erronés. Nous ne prenons donc la référence au texte édité par Rahlfs qu'à titre de commodité pour le lecteur. Seules quelques remarques provisoires pourront être faites après ce relevé.

*Variantes textuelles du psaume 118
dans la Chaîne palestinienne*

(A et P : les deux manuscrits ; Or. Eus. Did. Théod. Ath. : les auteurs ; *Ra* : texte édité par A. Rahlfs ; le lecteur trouvera dans l'apparat de Rahlfs l'indication des manuscrits qui donnent ces différentes variantes, à l'exclusion des variantes précédées de l'astérisque, inédites.)

- v. 6 αἰσχυρθῶ AP Or. (ἐπαισχυρθῶ *Ra*).
v. 7 ἐξομολογήσομαι σοι AP (+ κύριε *Ra*).
v. 9 νεώτερος AP Eus. (ὁ νεώτερος *Ra*).

- v. 18 τὰ θαυμάσια AP Or. (+ σου *Ra*).
v. 20 τὰ κρίματα AP Or. (*Ra*) : τὰ δικαιώματα (Did. ?)
v. 26 τὰς ὁδοὺς μου AP Or. (*Ra*) : τὰς ὁδοὺς σου Did.
v. 36 εἰς πλεονεξίαν AP Or.¹ (*Ra*) : ὡς ὠφέλειαν Or.² (l. 21).
v. 39 ὅτι τὰ κρίματα AP Or. (τὰ γὰρ κρίματα *Ra*).
v. 41 κατὰ τὸν λόγον σου AP Or. (κατὰ τὸ λόγιόν σου *Ra*) : κατὰ τὸ ἔλεος α l. 10 (Did. ?)
v. 42 ὄνειδίζουσί μοι AP : ὄνειδίζουσί με Or. (*Ra*).
v. 43 ἐπὶ τοῖς κρίμασι AP Or. : ἐπὶ τὰ κρίματα Did. l. 9 (*Ra*).
v. 45 * καὶ ἐπορεύθην AP : καὶ ἐπορεύομην Or. (*Ra*).
v. 47 αἰς ἡγάπησα A, ἐς ἡγάπησα Or. : αἰς ἡγάπησα σφόδρα P (supra lineam) (*Ra*).
v. 49 τὸν λόγον ... ᾧ A (*Ra*) : τῶν λόγων ... ᾧν P
v. 51 σφόδρα A : ἕως σφόδρα P (*Ra*).
v. 57¹ μέρος μου A (*Ra*) : μέρος μου εἶ P, μέρος μου Κύριος Or.
v. 57² εἶπα τοῦ φυλάξασθαι AP Or. (εἶπα φυλάξασθαι *Ra*).
v. 57³ τὸν νόμον A : + σου P Or. (*Ra*).
v. 59¹ τὰς ὁδοὺς μου A Or. : τὰς ὁδοὺς σου P (*Ra*).
v. 59² ἀπέστρεψα A : ἐπέστρεψα P (*Ra*).
v. 61 * τὸν δὲ νόμον AP : τοῦ νόμου Did. (*Ra*).
v. 65 κατὰ τὸ λόγιον AP Did. : κατὰ τὸν λόγον Eus. (l. 3) (*Ra*).
v. 72 ἀγαθός μοι AP Did. (l. 10) : ἀγαθὸν μοι α (Or. ?) (*Ra*).
v. 79 ἐπιστρέψάτωσάν με AP : ἐπισ ... μοι (Or. ?) (*Ra*).
v. 81 εἰς τὸ λόγιον AP Did. Ath. Théod. : εἰς τὸν λόγον Or. Eus. (*Ra*).
v. 88 κατὰ τὸ ἔλεος A (*Ra*) : κατὰ τὸν ἔλεον Or., * κατὰ τὸ λόγιον P Did.
v. 93 ἔζησάς με AP Or. (+ κύριε *Ra*).
v. 98 * αὕτη μοί ἐστιν A Or., ἐμή ἐστιν P (μοί ἐστιν *Ra*).
v. 102 ἐνομοθέτησάς με AP : ἔνομ ... μοι Or. (*Ra*).
v. 103 ὑπὲρ μέλι AP Or. (+ καὶ κηρίον *Ra*).
v. 105 νόμος AP Did. : λόγος Or. (*Ra*).
v. 106 ὄμοσα AP Or. (ὁμώμοσα *Ra*).
v. 107 λόγιον A α l. 4 (Did. ?) : λόγον P Or. (*Ra*).
v. 108 * + ὅτι δούλος σου εἰμι AP.
v. 109 ἐν ταῖς χερσί σου AP Ath. Théod. : ἐν ταῖς χερσί μου Or. (voir note) (*Ra*).
v. 113 τὸν δὲ νόμον AP (καὶ τὸν νόμον *Ra*).
v. 114 τοὺς λόγους AP : τὸν λόγον Or. (*Ra*).
v. 119 * τὰς ἐντολάς AP : τὰ μαρτύρια Or. (*Ra*).
v. 123 λόγιον AP Théod. (*Ra*) : * λόγος Or. Eus.
v. 124 * τῷ δούλῳ AP (μετὰ τοῦ δούλου *Ra*).
v. 127 * τὸν νόμον AP : τὰς ἐντολάς Or. Eus. (*Ra*).
v. 136 κατέδυσαν AP, διέβησαν α (?) (κατέβησαν *Ra*).

- v. 137 εὐθής ἡ κρῖσις A Did. (Ra) : εὐθεῖς αἱ κρῖσις P
 v. 138 τὰ μαρτύρια AP Or. (Ra) : * τὰ κρίματα Did. .
 v. 139 ὁ ζῆλος σου AP (ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου Ra).
 v. 142 λόγος AP Or.¹ Did. : νόμος Or.² (Ra).
 v. 143 θλίψις καὶ ἀνάγκη A Or. (Ra) : θλίψεις καὶ ἀνάγκαι P
 v. 145 * καὶ τὰ δικαιώματα A : τὰ δικαιώματα P Or. (Ra).
 v. 146 ἐκέκραξά σε A Or. (Ra) : ἐκ ... σοι P (e corr.).
 v. 149 * κύριε ἔκουσον A : ἔκουσον κύριε P Or. (Ra).
 v. 150 ἀνομίαν A (Ra) : ἀνομίαν P
 v. 151 ἐντολαί AP Or. (Ra) : ὁδοί Did.
 v. 153 * ἐξελοῦμαι A Or. : ἐξελοῦ με P (Ra).
 v. 157 ἐκ τῶν μαρτυρίων A (Ra) : καὶ ἐκ τῶν μ. P
 v. 158 ἀσυνθετοῦντας AP Or. (ut vid.) (ἀσυνθετοῦντας Ra).
 v. 160 λόγων AP Or. Did. (Ra) : * λογίων Théod.
 v. 161 τῶν λόγων A Or. (Ra) : * τοῦ νόμου P
 v. 164 ἦνεσά σε AP Eus. (ἦνεσά σοι Ra).
 v. 165 νόμον AP Or.² (?) (Ra) : ὄνομα Or.¹
 v. 171 * ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου AP : ἐξερεύξαιτο τὰ χεῖρά μου Or., Eus. (Ra), ἐξηρεύξαντο Did.
 v. 172¹ φθέγγεται A : φθέγγεται P (Ra).
 v. 172² τὰ λόγια AP Eus. : τὸ λόγιον Did. (Ra).
 v. 172³ πᾶσαι αἱ ἐντολαί AP Or. Did. (Ra) : * πᾶσαι αἱ ὁδοί Eus.
 v. 172⁴ * δικαιοσύνη σου A : δικαιοσύνη P Or. (Ra).
 v. 174 μελέτη μου A : + ἔστιν P (Ra).
 v. 176 τὰς ἐντολάς A (Ra) : * τῶν ἐντολῶν P Or.

*Remarques sur les variantes textuelles du psaume 118
 dans la Chaîne palestinienne.*

1. L'examen complet du texte psalmique de nos deux manuscrits exigerait que soient pris en considération deux autres faits : la division du psaume 118 en 22 strophes, la division des versets par demi-versets ou leur groupement par deux versets. Nous faisons quelques remarques à ce propos, p. 26-27, qui aboutissent seulement à constater que A et P n'ont pas exactement le même Psautier.

2. Nous avons laissé de côté quelques variantes mineures (orthographe) ; certaines des variantes ici relevées peuvent elles aussi s'expliquer par des causes mineures (orthographe, ordre des mots, construction d'un verbe avec le datif ou l'ac-

cusatif) ; nous ne méconnaissons pas le fait que les copistes des manuscrits ont pu retoucher le texte psalmique¹.

3. Le nombre de versets où nos manuscrits s'accordent à la fois entre eux, avec les auteurs, et avec le texte retenu par Rahlfs, est beaucoup plus élevé que le nombre de divergences : pour les 176 versets, nous avons noté seulement une quinzaine de cas où Rahlfs a choisi une leçon que nos manuscrits ne connaissent ni dans les lemmes ni dans les commentaires des auteurs (rappelons que nous ne voyons pas clairement dans tous les cas le texte psalmique lu par les Pères et que nous ne voyons à peu près nulle part le texte d'Apollinaire, puisque celui-ci ne fait pas de reprises du lemme).

4. Nous avons noté 24 cas de divergences entre A et P, ce qui prouve leur indépendance. Il est vrai que la plupart sont peu importantes ; plusieurs peuvent s'expliquer par des fautes de l'un ou l'autre copiste ou par des confusions de versets. Il semble qu'il y ait eu une révision au moins sommaire du texte des lemmes dans P (ainsi, il a ajouté σφόδρα au v. 47).

5. Le texte psalmique commun à nos deux manuscrits offre quelques leçons inédites (v. 45, 61, 108, 119, 124, 127, 171) qui peuvent n'être l'indice que d'un état tardif et abâtardi du Psautier grec. Leur identification nécessitera l'étude de témoins non utilisés par Rahlfs.

6. Le nombre d'accords entre les lemmes des deux manuscrits et le texte psalmique d'Origène est plus élevé que le nombre de leurs désaccords. Cette constatation nous invite à penser que, malgré quelques abâtardissements, le Psautier de la Chaîne palestinienne, encore honnêtement représenté dans les lemmes des deux manuscrits, surtout de A, est, en gros, le Psautier d'Origène en Palestine². Nous

1. Ainsi, au v. 109, avons-nous cru déceler que le texte biblique cité par Origène avait été corrigé de telle façon que l'interprétation devenait incompréhensible.

2. Lorsque A et P divergent, la leçon d'Origène, que nous pouvons

relevons 13 exemples de désaccords entre le texte commun des lemmes et le commentaire d'Origène ; mais 4 fois il s'agit de leçons inédites des manuscrits (v. 45, 119, 127, 171) qui ont toutes chances d'avoir été introduites par un copiste ; 3 fois la divergence porte sur une construction grammaticale mineure ($\mu\epsilon$ ou $\mu\omicron\iota$: v. 42, 79, 102) ; 2 fois il s'agit de l'alternance si fréquente dans les manuscrits entre $\lambda\acute{o}\gamma\iota\omicron\nu$ et $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ¹ (v. 81, 123) ; 1 fois la variante porte sur une lettre (v. 72) ; 1 fois sur l'alternance singulier-pluriel (v. 114) ; restent 2 cas de divergence significative : au v. 105, A et P donnent $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$, qui est aussi le texte de Didyme dont nous allons parler, alors qu'Origène commente $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$; au v. 109, A et P donnent « entre tes mains », qui est aussi le texte d'Athanase et sans doute celui de Théodoret, alors qu'Origène, s'il s'agit bien de lui et si nous avons bien compris son commentaire, lit « entre mes mains ».

7. Origène, comme on le sait, connaît des exemplaires divergents de la Septante ($\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\gamma\rho\alpha\phi\alpha$)² et commente parfois, à la suite, le verset sous deux rédactions différentes. Dans nos extraits, il mentionne ces exemplaires à propos des v. 1-2, l. 34, 28, l. 5, 36, l. 21 ; et — ce qui est plus important —, nous le voyons à deux reprises, si les attributions des fragments sont exactes, commenter les leçons différentes d'un même verset (v. 142, 165).

préciser dans 13 cas, est 8 fois du côté de A, 5 fois du côté de P ; mais il s'agit de variantes mineures dont nous n'avons pu tirer aucune indication significative. En révisant son texte psalmique, P s'est éloigné de A (et d'Origène) ; c'est la raison pour laquelle nous considérons le texte psalmique de A comme plus représentatif de l'état primitif et l'avons seul retenu.

1. Voir A. RAHLFS, *Psalmi cum Odis*, 2^e éd. (1967), *Prolegomena* § 5, 17, p. 44-45.

2. Sur les différents états du texte de la Septante qu'a connus Origène, voir D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, Leiden 1963, p. 136-139 et l'étude à paraître dans ΕΡΕΚΤΑΣΙΣ (Mélanges J. Daniélou, Paris 1972).

8. Nous n'avons relevé aucune divergence significative entre le texte psalmique d'Origène et celui d'Eusèbe (la divergence de celui-ci au v. 172 a toutes les chances d'être une leçon fautive) : leur Psautier est vraisemblablement le même. Sur ce point, comme sur tous les autres, il conviendrait d'étendre l'enquête à tout le Psautier pour aboutir à des conclusions certaines.

9. Théodoret en 4 cas (sur un petit nombre d'extraits) commente un texte différent de celui des autres exégètes (v. 81, 109, 123, 160), ce qui n'est guère étonnant puisqu'il est considéré comme un témoin du texte « lucianique » ; trois fois sa leçon consiste à lire $\lambda\acute{o}\gamma\iota\omicron\nu$ (qu'il interprète au sens de « promesse ») au lieu de $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$; deux fois sa leçon est aussi celle d'Athanase : mais nous laissons tout à fait de côté le texte psalmique d'Athanase, pour lequel nous avons ici peu d'indices et qui doit être étudié avec l'ensemble des problèmes concernant la série « athanasienne » (voir p. 49-56).

10. Le texte psalmique le plus remarquable est celui de Didyme, parce qu'il s'écarte nettement de celui d'Origène ou d'Eusèbe (une douzaine de divergences significatives pour un nombre relativement peu élevé de fragments) et — ce qui est encore plus intéressant —, parce qu'il a été introduit dans la Chaîne plus d'une fois à l'aide de formules soulignant cette divergence de texte. Nous voyons là un souci de précision exégétique digne d'être noté, dû au premier caténiste, et qui confère à la Chaîne un certain caractère savant. Les cas de commentaire de Didyme, basé sur une $\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha \gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}$ ¹ du verset que souligne ou non une formule du caténiste, sont les suivants : v. 20 (?), 26, 41, l. 10 (?), 43, 65, 72, 81, 88, l. 5 (?), 105, 107 a, l. 4 (?), 142,

1. Cette façon de désigner la variante d'un manuscrit de la Septante se lit fréquemment chez Didyme (v. 26, 151, l. 26 et *passim* dans ses commentaires des Psaumes) ; nous la lisons aussi au v. 165, l. 11 (Origène ?).

151 a, l. 25 s., 172² (les points d'interrogation correspondent à des attributions probables mais non certaines). Si nous éliminons de cette liste les divergences difficiles à interpréter (notamment l'alternance λόγιον-λόγος, déjà signalée *supra*) et si nous étudions le rapport des autres variantes aux manuscrits catalogués par Rahlfs, nous constatons alors que le texte de Didyme s'apparente dans tous les cas (v. 20, 26, 41, 43, 65, 105, 107, 142, 151, 172²) au Sinaiticus, c'est-à-dire, selon Rahlfs (*Prolegomena* § 3, 1), au texte de la Basse-Égypte, ce qui n'est évidemment pas surprenant.

11. La Chaîne palestinienne nous semble, en conclusion, faire connaître *trois textes* psalmiques : d'une part celui d'Origène-Eusèbe, qui est le Psautier palestinien ; d'autre part celui de Didyme qui est le Psautier égyptien ; en troisième lieu, celui des Psautiers de A et P, qui est le Psautier palestinien abâtardi (une autre forme d'abâtardissement étant donnée par le Psautier de Théodoret). Le contraste est celui qui oppose, dans les manuscrits de la Septante, le texte de Basse-Égypte au texte palestinien, qui est celui que l'on attribue à « la révision d'Origène », et qui semble marquer un retour plus fidèle à l'hébreu (cas d'accords avec le texte massorétique). Ce sont trois états du Psautier.

12. La Chaîne palestinienne a accordé une assez grande importance à la discussion des variantes mais cela est peu de chose par rapport à ce que l'on peut imaginer du commentaire intégral d'Origène, d'Eusèbe, de Didyme (et c'est également peu de chose par rapport à la discussion des variantes du psaume 118 que l'on trouvera dans la tradition occidentale latine : Augustin en discute plus de 80, qui ont rarement des rapports avec celles que nous trouvons dans notre Chaîne) : ce sont seulement des vestiges des grands commentaires savants. La Chaîne palestinienne visait essentiellement à autre chose que l'érudition.

Les citations de leçons hexaplaïres sur le psaume 118 (note de G. Do-
rival).

Les versions grecques de la Bible hébraïque autres que la Septante — les traductions d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion, de la Quinta et de la Sexta — ont, à quelques bribes près, totalement disparu en tradition directe, mais elles ont été regroupées et présentées au III^e siècle par Origène dans les *Hexaples* ; l'ouvrage était conservé à la Bibliothèque de Césarée de Palestine et n'a été détruit que lors de la conquête arabe ; les Pères cités dans la Chaîne palestinienne ont pu le consulter et l'utiliser : Origène bien entendu, mais aussi Eusèbe, bibliothécaire de Césarée, ainsi que plusieurs autres. En outre, des collections de leçons hexaplaïres ont dû très vite circuler, si bien que certaines chaînes présentent ces variantes pour elles-mêmes, à part (par exemple *Vatic.* 754).

L'apport des chaînes pour la connaissance des leçons hexaplaïres n'est pas encore définitif, car leur dépouillement n'est pas achevé. Mais il est d'ores et déjà d'une importance de premier ordre, comme le montre la lecture des sources des leçons hexaplaïres données par F. Field, *Origenis Hexapla*, et par G. Mercati, *Alla ricerca...* (cité *supra*, p. 17, n. 2).

Au psaume 118, notre Chaîne présente 34 leçons hexaplaïres réparties sur 21 versets : 9 b, 10 c, 13 a, 24 c, 27 c, 28 b, 29 c, 33 b, 65-66a b, 68 c, 70 c, 80 a, 85 b, 95 a, 119 b, 121 b, 122 c, 143b a, 154 b, 170b c, 173 d. C'est là un total important, dont peu de chaînes peuvent se prévaloir (cf. à ce sujet G. Mercati, *Alla ricerca...*, p. 122-135) et qui atteste sans doute l'ancienneté de la confection de la Chaîne palestinienne, les leçons hexaplaïres tendant en général à disparaître dans les chaînes récentes.

Tous les auteurs des versions sont cités. A Symmaque sont attribuées en propre 14 leçons ; viennent ensuite Aquila (11 leçons) et la Quinta (2 leçons). Il y a 6 leçons à double ou multiple attribution : Aquila-Théodotion en 122 c et 173 d, Symmaque-Théodotion en 95 a, Quinta-Sexta en 28 b, « les autres traductions » en 68 c, « les traducteurs » en 80 a. Il y a enfin une seule leçon anonyme en 13 a (« un des traducteurs »). La précision de ces attributions est dans l'ensemble notable et contraste avec l'imprécision que l'on trouve dans certaines œuvres exégétiques, celles de Jean Chrysostome par exemple. Au surplus, comme l'expliquent nos notes, on peut se fier aux noms des traducteurs donnés par les fragments palestiniens : en matière de leçons hexaplaïres, la Chaîne palestinienne est une source sûre.

Sept des leçons hexaplaïres sont inédites, ce qui peut paraître un chiffre important. En réalité, dans les 7 cas, le caractère inédit de la

leçon ne porte que sur *un seul mot*, souvent peu essentiel. Il s'agit de 13 a, 27 c deux fois, 33 b deux fois, 80 a, 119 b. L'étude détaillée de ces inédits montre qu'on peut dans l'ensemble leur faire confiance (cf. les notes sur 27 c et 80 a). Un des apports de cette Chaîne, quelles que soient les limites constatées, est de permettre la collation de leçons inédites des versions telles qu'on les lisait dans les *Hexaples* d'Origène.

Cinq, parmi nos leçons, sont connues sous d'autres formes par Field ou par Mercati : 9 b, 24 c, 85 b, 122 c, 143b b. Qui a raison, Field et ses sources, Mercati et les siennes, ou bien la Chaîne palestinienne ? La critique interne permet de montrer que la Chaîne présente *toujours* les meilleurs textes, mis à part le cas incertain de 122 c. C'est encore une preuve de l'ancienneté de cette chaîne.

Si l'on suivait les attributions de nos manuscrits, cinq auteurs citaient des leçons hexaplaïres : Eusèbe, Apollinaire, Origène, Théodoret et Didyme. En fait le fragment 65-66a b attribué à Didyme revient à Eusèbe ; la fin du fragments 119 a attribuée à Origène est le début du fragment 119 b d'Apollinaire (cf. la note). Sur les 5 fragments anonymes qui citent des leçons hexaplaïres 4 reviennent à Eusèbe (70 c, 85 b, 121 b, 143b a'), un seul a quelque chance d'être l'œuvre d'Origène (13 a).

12 des 21 fragments reviennent à Eusèbe (9 b, 24 c, 29 c, 33 b, 65-66a b, 68 c, 70 c, 88 b, 121 b, 143b b, 154 b, 170b c) ; le fragment 122 b ne contient pas de leçons hexaplaïres, mais il suppose qu'Eusèbe connaissait les leçons citées par Apollinaire en 122 c. Le rôle essentiel d'Eusèbe dans la transmission des leçons hexaplaïres est d'abord dû à sa fréquentation des *Hexaples* conservés à Césarée ; mais il relève surtout d'une autre raison : Eusèbe cite les traducteurs toutes les fois que leur interprétation du texte biblique lui paraît plus claire que celle de la Septante, toutes les fois que, grâce à eux, il peut mieux comprendre l'Écriture ; il introduit alors son commentaire, après la citation de la variante, par *διδάσκει* (« le traducteur enseigne que »), *ὡς* (« dans la pensée que »), *τούτέστι* (« c'est-à-dire ») ; Symmaque joue pour lui un rôle primordial parmi les traducteurs. Ainsi le respect que porte Eusèbe aux traducteurs de la Septante ne va pas jusqu'à la fidélité à un texte jugé incompréhensible (cf. à ce sujet la communication de D. Barthélemy au Colloque *La Bible et les Pères*, citée *supra*, p. 105, n. 1.

Apollinaire cite les traducteurs dans 4 fragments : 10 c, 27 c, 119 b, 122 c. En 10 c, 119 b et 122 c, les leçons sont commentées et expliquées dans des termes qui montrent qu'Apollinaire estimait qu'elles lui en apprenaient plus que le texte de la Septante. Il manifeste de la sorte sa grande liberté à l'égard de la Bible de l'Église d'Orient.

Origène cite les traducteurs à trois reprises : en 13 a (?) et 80 a, les

leçons sont données comme en passant, à l'occasion d'un mot, ce qui n'indique guère autre chose qu'un souci d'érudition ou d'exhaustivité ; en 28 b, les leçons sont longuement commentées et, dans une analyse exemplaire de critique textuelle, utilisées pour proposer une correction au texte de la Septante. Celle-ci apparaît donc à Origène comme le texte de la Bible, que l'on peut, à l'occasion et pour de sérieux motifs, corriger par endroits.

Théodoret, dans les deux fragments (95 a, 173 d) où il cite les traducteurs, ne montre pas autre chose que son souci de donner une information aussi large que possible sur le texte grec de la Bible : nul commentaire des leçons, aucune utilisation à des fins d'interprétation. La tradition directe du *commentaire sur les Psaumes* de Théodoret (publiée en PG 80), où les citations des traducteurs sont nombreuses, confirme cette impression.

En définitive, les citations des *Hexaples* chez les Pères nous révèlent des traits de leur caractère, le souci de l'information scientifique, de l'érudition, et, dans les cas d'Eusèbe et d'Apollinaire, nous apprennent avec quelle liberté pouvait être considéré le texte grec de la Bible, du moins dans les commentaires exégétiques, et probablement chez eux seulement.

2. LE PSAUME 118, PSAUME DE L'ÉTHIQUE. L'INTRODUCTION A LA SAGESSE.

*Les « éléments » de l'enseignement religieux ;
πρᾶξις et θεωρία.*

Deux auteurs, Origène et Eusèbe, témoignent d'une interprétation d'ensemble du psaume 118 qui est liée à sa forme originelle alphabétique. Origène dégage ce sens dans son Argument, en commentant le rôle des lettres de l'alphabet, premiers « éléments » de tout enseignement, comme l'indique le mot même qui les désigne, *στοιχεῖα*. Or en matière d'enseignement religieux, lorsqu'il s'agit d'apprendre et de comprendre les paroles de Dieu, le commencement, dit Origène, c'est l'éthique, c'est le redressement des mœurs (voir notre note sur l'Argument). De même, Eusèbe emploie le terme de *στοιχείωσις* comme une sorte de titre du

psaume¹ qui indique à la fois sa forme (énoncé des lettres de l'alphabet) et son sens (premiers éléments de l'enseignement religieux). Par cette interprétation, Origène et Eusèbe restent proches de la valeur originale du psaume 118, composé en hébreu sous une forme didactique afin qu'il puisse se graver aisément dans les mémoires. Peut-être faut-il voir en eux les derniers témoins d'une lecture de ce psaume conforme à la tradition juive.

Mais pour Origène il n'est pas de « débuts » dans la vie spirituelle qui ne soient en même temps possibilité d'atteinte de la perfection : les lettres de l'alphabet, répétées par huit fois chacune dans sa strophe, indiquent à la fois les débuts et l'achèvement, que symbolise l'ogdoade, à la fois l'éthique nécessaire au débutant et la perfection de qui arrive jusqu'au Christ². Nous retrouverons cette démarche dans

1. Nous lisons ce titre du psaume 118, accompagné du nom d'Eusèbe, dans la chaîne du type VIII. Un texte d'Origène développe particulièrement bien la relation que ces auteurs mettent entre la récitation des lettres de l'alphabet et le niveau élémentaire de tout enseignement : la *Philocalie* (ch. 3, p. 40, 22-41, 5 Rob.) nous a conservé un extrait du commentaire du psaume 1 (extrait également cité par EUSÈBE, *Hist. Eccl.* VI, 25) expliquant comment Dieu a utilisé les nombres, selon la « puissance » propre à chacun ; par eux, il régit le monde dans son ensemble ou ses formes particulières. Ainsi, qu'il y ait 22 livres canoniques, c'est-à-dire un nombre égal aux lettres de l'alphabet hébreu, n'est pas sans raison : les 22 lettres sont une introduction au savoir (*εισαγωγή ... εις την σοφίαν*) et de la même façon les 22 livres inspirés sont une introduction à la science de Dieu (*στοιχειώσις ... εις την σοφίαν του θεου, εισαγωγή εις την γνωση των υντων*) (sur l'arithmologie d'Origène, voir A. HARNACK, « Die kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes », *TU* 42, 3, 1918, p. 52-56 et 4, 1919, p. 110-113). Origène tient sans nul doute cette théorie d'une tradition juive.

2. Voir la note à l'Argument, I, 16-41. On peut lire chez CLÉMENT d'ALEXANDRIE, *Str.* VI, 138-146, à propos du sabbat, de longs développements sur les chiffres six, sept et huit, et des considérations subtiles sur leurs rapports avec les lettres de l'alphabet qui les désignent. Quelques références aux sources de ce passage sont données dans l'apparat de Stählin. A. DUPONT-SOMMER (*La doctrine gnostique*

les paragraphes suivants, à propos de l'éloge de la Loi et du thème du cheminement. On peut aussi se reporter au commentaire qu'il donne du v. 160, où la progression *ἀρχή-τέλος* est indiquée dans l'ordre de la connaissance (voir la note et aussi le commentaire du v. 75, pour la distinction « foi-gnose »).

Origène désigne volontiers les deux phases extrêmes du tout de la vie spirituelle, les débuts et la fin, par les deux termes de *πρᾶξις* et *θεωρία* : la *πρᾶξις* est assimilée à l'éthique ; elle est redressement des mœurs, pratique de la justice ; la *θεωρία* est illumination de la connaissance, approfondissement du sens des paroles de Dieu (voir l'exégèse d'*Osée* 10, 12 à propos des v. 1-2 et notre note). Les deux sont jointes par le cheminement, car la vie spirituelle suit une ordonnance : d'abord la *πρᾶξις*, qui est nécessaire à toute *θεωρία*, laquelle vient ensuite, et il n'y a pas de *θεωρία* sans *πρᾶξις*. Mais nous ajouterons qu'inversement la *πρᾶξις* enseignée, selon Origène, par le psaume 118 aboutit nécessairement à la *θεωρία* ; que ce sont deux aspects complémentaires de la perfection¹.

de la lettre « Waw »..., cité *supra*, p. 109, n. 1) rattache les spéculations de Clément à l'arithmétique mystique des néo-pythagoriciens (cf. A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915) et explique notamment, p. 47, comment l'idée d'une mystérieuse et confuse identité entre les chiffres 6, 7 et 8 résulte du décalage survenu entre la valeur numérique des lettres et leur place dans l'alphabet, par suite de la disparition de la sixième lettre, l'*ἐπίσημον*, l'ancien digamma (le stigma).

1. La Chaîne du psaume 118 nous fournit plusieurs exemples du couple *πρᾶξις-θεωρία* chez Origène et chez Didyme, par exemple aux v. 14.1. 10 et 54.1. 5, auxquels on se reportera. Ce couple a quelque analogie avec celui que forment les deux termes bibliques *παιδεία* et *γνώσις* (v. 65-66a, I, 13-17 et 66b : il s'agit de commentaires de Didyme), car la *πρᾶξις* est essentiellement correction des mœurs ; elle donne la pureté nécessaire à la connaissance (cf. v. 166, I, 9-11). Le rôle très important que joue la citation d'*Osée* 10, 12 dans l'œuvre d'Origène et de Didyme, pour établir la progression et l'union entre les deux étapes qu'ils distinguent pour la vie spirituelle, mérite d'être

La forme progressive du psaume 118 ne sera pas davantage reprise par les deux exégètes, si ce n'est lorsqu'il est question du cheminement. Ils ne voient pas dans les strophes du psaume un enseignement gradué, strophe par strophe, qu'indiquerait la lettre formant le titre de chaque strophe. Leur lecture garde beaucoup de souplesse : l'un ou l'autre signale, çà et là, que David est un « progressant » ; s'ils parlent de « débutants » (στοιχειούμενος, εισαγόμενος) de « progressants » et de « parfaits », c'est en se référant à l'usage de l'Église, chacun pouvant toujours trouver dans toutes les paroles du psaume l'enseignement correspondant à ce qu'il est¹.

L'interprétation « éthique » du psaume 118 n'est donc pas enseignement de la « vertu » (le mot se trouve seulement dans le commentaire du v. 1, l. 39) : ce psaume enseigne la conversion et le progrès ; il engage à une *θεραπεία* parfaite de l'âme ; si, pour les interprètes ultérieurs, il est capable de décrire tout l'ensemble de la sainteté, cela vient de ce

étudié de façon plus complète ; nous signalons seulement quelques textes dans la note aux v. 1-2. Il est certain que les auteurs chrétiens ne font que retrouver dans l'Écriture une distinction qu'ils ont apprise ailleurs, à l'école des philosophes : que la vertu doit être à la fois *πρακτική* et *θεωρητική* est un enseignement traditionnel, particulièrement bien exprimé par les Stoïciens de l'Empire et repris par Philon et les auteurs chrétiens. On peut encore lire chez Origène des textes comme le fr. sur *I Cor.* 2, 6, p. 238 Jenkins ou *ibid.*, p. 241-242 : si la *σοφία* est réservée aux « parfaits », c'est que les débutants doivent d'abord faire la preuve d'une vie saine. A la différence de certains textes philosophiques, Origène insiste toujours sur la continuité de ces deux aspects de la vertu parfaite et sur l'interdépendance de l'action et de la contemplation. Cf. la note de H. CROUZEL, *Homélies sur saint Luc*, SC 87, Paris 1962, p. 106, n. 2.

1. Est-il besoin de rappeler que les « degrés » de la vie spirituelle ne doivent pas être compris, dans l'œuvre d'Origène, comme des sortes de classes auxquelles chacun serait lié par sa nature ? Contre le déterminisme des « natures » affirmé par les Gnostiques, Origène ne cesse de défendre la possibilité, pour tous, de progresser, mais il faut pour cela ne pas brûler les étapes.

qu'Origène a exposé cette conception très large, intelligente et ouverte de la vie spirituelle, — toute différente d'une simple progression à la manière stoïcienne —, fondée sur le Christ en qui sont toutes les vertus, et qui est à la fois, lui-même, l'*ἀρχή* et le *τέλος* de la sainteté.

L'éloge de la Loi.

Ce psaume alphabétique, de beaucoup le plus long du Psautier, est tout entier consacré à un sujet unique, mis en valeur par cette forme alphabétique : l'éloge de la Loi. L'auteur a réussi cet autre tour de force : il a introduit dans chaque verset (à l'exception du v. 122) un des mots qui peut désigner la loi du Seigneur, mentionnée dès le v. 1 : « Heureux les irréprochables dans la voie, ceux qui cheminent dans la loi du Seigneur. » Ce thème central, qui rattache le psaume 118 à la littérature des « scribes de la Loi », comme l'a bien montré l'ouvrage de H. Duesberg et I. Franssen¹, a été également souligné par Origène et par Eusèbe : ils ont consacré une partie de leurs premiers développements au thème du cheminement dans la Loi.

Le texte hébreu utilisait huit termes différents, huit synonymes, pour nommer la *tôrâh*² : *édôth*, les témoignages (le pluriel signifiant la collection de témoignages, le code) ; *dérèk*, la voie ; *piqqudîm*, les consignes, les ordonnances ; *huqqîm*, les décrets, les préceptes ; *miçwôth*, les prescriptions, les commandements ; *dâbâr* et *imrâh*, la parole et les oracles divins ; *mishpâtîm*, les sentences ou décisions, les jugements. Les traducteurs grecs, non sans mal, ont fait correspondre à ces huit noms de la langue hébraïque huit

1. Cité *supra*, p. 102.

2. En fait, on ne peut dénombrer huit noms de la loi et les retrouver dans tous les versets du psaume 118 qu'à condition d'inclure dans cette liste *dérèk*, la voie, mais non justement *tôrâh*. Les biblistes ne s'accordent d'ailleurs pas sur cette façon d'analyser la composition du psaume 118 : voir l'article d'A. Robert cité *supra*, p. 102.

termes, dont certains n'offraient dans la langue grecque aucun rapprochement certain avec la notion de loi : μαρτύρια, ὁδός, προστάγματα, νόμοι, ἐντολαί, λόγος et λόγιον, δικαιοώματα. Il appartient aux spécialistes de la Septante d'éclairer les raisons de ces choix et le sens donné à chaque terme¹. Nous avons volontairement donné en français, ci-dessus dans la liste des noms hébraïques, plusieurs synonymes pour chaque terme, car il nous est difficile de voir en chaque cas le sens spécifique. Les auteurs cités par la Chaîne palestinienne insistent eux-mêmes très peu sur ces divers noms, à l'exception d'Origène (sur le v. 2) et d'Eusèbe, dans un fragment que notre caténiste a laissé de côté (inédit, donné par le type VIII). Ils ne commentent notamment pas le fait que ces noms sont au nombre de huit. D'ailleurs, lorsque Origène commente les divers noms de la Loi, il en énumère seulement cinq (il ne retient ni ὁδός, ni λόγος, ni λόγιον, qui évidemment n'évoquent pas en grec la notion de commandement) et cela, en se référant à un autre texte que le psaume 118 pour trouver la liste la plus complète des noms de la Loi, le psaume 18, lui aussi alphabétique, lui aussi consacré à l'éthique ; c'est à propos des v. 7-8 de ce psaume qu'il demande qu'on veuille bien distinguer ce que l'Écriture distingue² ; ce sont déjà ces versets que citait aussi Clément d'Alexandrie pour appliquer au Verbe illuminateur ce que le texte dit de la Loi (*Protreptique*, 113, 2) ; ce sont eux qui constituent, avant le psaume 118, le texte de référence sur le thème de la Loi guidant les pas de

1. S. H. BLANK, *The LXX renderings of Old Testament terms for Law*, Hebrew Union College Annual VII, 1930, p. 259-283.

2. Les v. 7-8 du psaume 18 ajoutent aux noms de la loi celui de φόβος, qu'Origène ne relève pas, et emploient le féminin singulier μαρτυρία, là où le psaume 118 utilise le neutre pluriel μαρτύρια. Les textes les plus importants d'Origène sur les noms de la loi se lisent en : *Hom. in Num.* XI, 1 et *Hom. in Ex.* X, 1. Voir aussi *Sel in Ex.* 21, 1 en *PG* 12, col. 293 B. Mais la glose donnée en *PG* 12 pour *Ps.* 18, 8-10 n'est pas d'Origène : c'est un résumé du commentaire de Théodoret.

l'homme. Quant au psaume 118, une fois précisé le sens de νόμος et d'ἐντολαί (mots sur lesquels il possède une doctrine précise : note au v. 2, l. 5-23), Origène donnera seulement le sens de μαρτύρια puis de δικαιοώματα — sans doute parce que le lecteur grec ne comprenait pas leur sens dans le contexte du psaume —, mais arrêtera là les commentaires des noms désignant la Loi.

Le peu d'attention que les Pères cités par la Chaîne palestinienne accordent aux huit noms synonymes de la Loi vient bien évidemment de leur thème exégétique central : le Christ remplace toute la Loi et tous les commandements ; il est le terme de la Loi, τέλος νόμου (*Rom.* 10, 4) ; quoi qu'en dise Origène, peu importent tous ces synonymes employés par l'Écriture : il n'est partout question que de Celui qui est le λόγος, c'est-à-dire le νόμος, du Seigneur. Lorsque David chante sa fidélité à la Loi sous ses différents aspects, lorsqu'il lui dit son amour, il ne parle pas, pour les Pères, de la *tôrâh*, ni même de l'Écriture comprise comme l'objet unique de la méditation et guide de toute la vie ; il évoque prophétiquement la fidélité et l'amour du chrétien pour le Christ.

Le cheminement.

Le premier verset introduit une image dont la fortune est plus grande chez les Pères que les mentions répétées de la Loi : heureux, dit le psalmiste, ceux qui *cheminent* irréprochablement dans la voie du Seigneur. Le thème de la voie (ὁδός, πορεύεσθαι) donne l'idée maîtresse du commentaire d'Origène et d'autres commentateurs à sa suite : un cheminement progressif permet au croyant d'arriver jusqu'à Dieu ; le « débutant » devient « progressant » et parvient ainsi à la « perfection ». Le psaume enseigne les étapes de ce cheminement parcouru par David. Quelle est cette voie, que sont ces voies sur lesquelles il chemine sinon les commandements divins ? Mais Origène ajoute que les

voies sont aussi les hommes qui ont révélé les méthodes d'approche de Dieu, Moïse et les prophètes ; ils sont les « voies » de Dieu, préparant et précédant celui qui est la Voie par excellence, le Christ (Origène sur le v. 3 et *passim*). La Loi, les prophètes, le Christ sont à des moments divers dans l'histoire de l'humanité les « voies » de Dieu pour son peuple.

L'idée du cheminement est orchestrée chez Origène par l'image paulinienne de la tension en avant (*Phil.* 3, 13 : un texte que l'on trouve cité très souvent chez lui¹ et qui deviendra chez Grégoire de Nysse le texte-clé de la doctrine spirituelle de l'« épektase ») : « cheminer irréprochablement », c'est être tendu en avant, sans défaillance (commentaire du v. 1) ; la métaphore du v. 1 est d'autre part mise en relation avec la célèbre image biblique de la voie qui ne doit dévier « ni à droite ni à gauche ».

Le thème du cheminement, indiqué à la fois par la forme progressive de l'alphabet et par les termes du v. 1, est repris par Origène en tête de l'explication de la dernière strophe (v. 169) ; il l'expose à peu près chaque fois qu'un verset parle de la « voie » (v. 14, « voie des témoignages » ; v. 27, « voie des jugements » ; v. 32, « voie des commandements ») ; il assimile la « voie des jugements » du v. 33 à la marche des Hébreux dans le désert lors de la sortie d'Égypte. Bref, le psaume 118 enseigne aux Chrétiens le tout d'une marche vers Dieu : s'ils suivent les voies du Seigneur comme les Hébreux dans le désert, en un cheminement spirituel, c'est leur Sauveur qu'ils suivront et ils arriveront à la Terre Promise (v. 33).

Le Christ dans le psaume 118.

L'interprétation du psaume 118 inaugurée par Origène n'est donc pas purement moralisatrice : « la voie des com-

1. Nous donnons seulement quelques références dans la note au v. 1-2, l. 10-24.

mandements » du Seigneur n'indique pas seulement la méthode du progrès éthique ; elle conduit jusqu'à la connaissance d'une doctrine. Bien mieux, elle est une voie d'union : suivre la « voie », c'est suivre le Christ qui est la Voie (huit citations de *Jean* 14, 6) et c'est « être vivifié » dans cette voie, puisque celui qui est la Voie est aussi la Vie (même citation, plus complète, au v. 37, l. 14).

Les Chrétiens, — Origène d'abord, les autres Pères à sa suite —, découvrent aisément dans le psaume 118 de multiples noms du Christ. Il est désigné comme « Parole » de Dieu¹ ; il est sa « Bouche » (v. 72, 88) ; il est le « Salut » désiré par David (v. 41, 81, 123, 155, 166, 174) ; il est la « Pitié » du Seigneur pour les hommes (v. 41, 76...) ; il est sa « Justice » (v. 40), sa « Face » (v. 58, 135), sa « Main » (v. 73, 173), son « Nom » (v. 165).

Par lui s'est accomplie la Loi : il en éclaire le sens par sa venue et sa vie (v. 130) ; ce que le psalmiste « espère », « désire », cela a été réalisé « lorsque le Christ Jésus est venu » (v. 102, 114 et *passim*) ; bien que le psaume 118 ne soit pas, en comparaison de tant d'autres, un psaume préfigurant la vie et l'œuvre du Christ, les Pères font rejaillir sur lui l'interprétation d'ensemble d'un certain nombre d'expressions fréquentes dans le Psautier : ici aussi le psalmiste est un « prophète » qui pressent les richesses de la venue du Fils et en a par avance connu les « merveilles » (v. 18) et l'œuvre rédemptrice. Un verset du psaume 118, le dernier, devait particulièrement être interprété en référence au Christ rédempteur : le psalmiste se décrit « errant comme une brebis perdue » et lance un appel à Dieu (« viens chercher ton serviteur ») ; n'est-ce pas à travers lui

1. Les nombreuses variations des manuscrits du Psautier et, en conséquence, des commentaires des Pères pour les versets du psaume 118 contenant les mots *λόγος*, *λόγιον* et *νόμος* (voir A. RAHLFS, *Psalmi cum odis, Prolegomena* § 5, 17 et ci-dessus, p. 116) attestent que ces termes pouvaient aisément se substituer les uns aux autres : pour les chrétiens, le Christ est désigné par eux tous.

l'humanité entière qui raconte son histoire, perdue par le péché du premier homme, implorant la venue du bon berger qui viendra la sauver (v. 176) ?

Le Christ est encore, pour les interprètes du psaume 118, la « lampe » du v. 105, « le jour » qui éclaire les hommes et son Église (v. 90-91) ; on trouvera de plus, dans la Chaîne palestinienne sur le psaume 118, des appellations venues d'autres psaumes ou d'autres textes, surtout néo-testamentaires ; peu de termes proprement théologiques sont cependant employés : rien n'est dit des relations trinitaires (on peut seulement signaler la citation d'*Hébr.* 1, 3 par Didyme, sur le v. 58, pour gloser « la face » de Dieu par les mots « empreinte de son hypostase ») ; nul passage ne concerne la christologie technique ; le Christ annoncé par le psaume est celui qui est proclamé aux « débutants », comme « principe des paroles » de Dieu (v. 160a) : incarné et mort sur la croix pour le salut des hommes (I. 15-19 du commentaire d'Origène sur ce verset) et qui viendra de nouveau juger tout homme (v. 7b et Eusèbe sur le v. 13 par exemple). La masse des textes d'Origène fournis par la Chaîne est telle que le lecteur retient du commentaire l'idée d'un Christ conçu comme chez Origène, dans ses fonctions de révélation, de rédemption, de médiation (v. 169, l. 19-25), célébré sous les multiples titres que lui donne l'Écriture, ses *ἐπίνοιαι*.

D'Origène aussi viennent les thèmes importants d'une mystique de Jésus : il faut « suivre » le Christ qui est « la Voie » (v. 35 et *passim*), prendre avec lui sa croix (*ibid.* et v. 120, citation de *Matth.* 10, 38), porter en son corps la mortification du sien, être crucifié avec lui (v. 83, 120) ; le chrétien vit d'une « vie cachée » avec le Christ (v. 17b, citation de *Col.* 3, 3-4, et *passim*), il est « participant » du Christ (v. 63, citation d'*Hébr.* 3, 14), rien ne peut le séparer de l'amour du Christ (citation de *Rom.* 8, 35 et de divers autres textes pauliniens, v. 165 et *passim*).

L'éloge israélite de la Loi est devenu tout aisément, dans l'interprétation qu'Origène et toute la tradition chrétienne

font du psaume 118, un chant d'espoir et d'amour pour le Christ. Les termes psalmiques sont interprétés à l'aide des noms théologiques de l'Évangile de Jean ; le mouvement d'ensemble des textes est celui de la mystique paulinienne.

3. L'INTERPRÉTATION SPIRITUELLE DU PSAUME 118.

DAVID PROTOTYPE DU SAINT ;
L'APÔTRE, LE MARTYR, LE MOINE.

Qui parle dans le psaume 118 ? Pour qui parle David ?

Le psaume 118 n'est pas considéré par la tradition chrétienne comme un psaume prononcé « au nom du Christ¹ ». David, en ce psaume, préfigure le chrétien : il est simplement un homme affirmant sa fidélité à la loi ; lorsqu'il dit « je », chaque lecteur après lui peut s'approprier ses paroles. Nulle autre transposition n'est nécessaire.

Comme pour les autres psaumes, les commentateurs cités par la Chaîne palestinienne font parfois l'effort de se demander d'abord à quels sentiments réellement éprouvés « selon l'histoire » correspondent les mots du psaume. Ces passages sont tout de même assez rares : la personnalité de David joue un rôle effacé en tant que référence historique ; on lira seulement quelques allusions à sa jeunesse (v. 100, 141), à son refus de se venger de ses persécuteurs². De tous les versets qui font le portrait d'un juif pieux consacré à la méditation de la Loi, qui peuvent décrire la vie d'un scribe de la Loi (jour et nuit il fait des commandements de Dieu son entretien, il se lève à minuit pour méditer, il prie sept fois le jour, etc., voir les v. 62, 147-148, 164 et de nombreux autres), il n'en est pas un seul, je crois, qui soit

1. Voir *supra*, p. 96, n. 2.

2. Ce trait caractérise traditionnellement la « justice » de David : IRÉNÉE, *Adv. Haer.* IV, 27, 1 (p. 239 Harvey = p. 730-1, SC 100).

interprété en référence à ce mode de vie concret, selon l'histoire. Sur le v. 54, un des lieux bibliques faisant allusion à la composition des psaumes, nous n'avons aucun commentaire parlant de David auteur du Psautier. Une fois (v. 107), Origène fait allusion à David « roi, sage et prophète » ; une fois aussi (v. 39), il se réfère à « la faute » de David : maigre butin pour les allusions historiques ; le nom même de David n'est mentionné qu'en de rares textes ; presque tous les commentaires qui paraphrasent les versets à la troisième personne (« il dit ceci... », « il demande cela... ») laissent dans le vague le sujet déterminé qui dans le psaume dit « je » : les paroles peuvent être prononcées par quiconque veut bien les faire siennes. David est un porte-parole. Lorsque la paraphrase est faite à la première personne, le commentateur s'identifiant à celui qui parle dans le psaume (voir par exemple les commentaires des v. 7b, 8, 81, etc.), il est à peu près impossible de distinguer si la paraphrase est attribuée à David pressentant la venue du Christ (v. 81, « puisque ta Parole m'a annoncé ton salut et quels biens me sont réservés dans ton salut », etc.) ou au chrétien pour lequel cette venue a déjà eu lieu.

Les commentateurs, en effet — et cela vaut évidemment pour tout le Psautier —, ont le sentiment que David *joue un rôle* ; il parle « au nom de » quelqu'un ; le plus souvent, pour d'autres psaumes, les Pères disent que David parle « au nom du Seigneur » (ἐκ προσώπου Κυρίου : cette expression se trouve ici, dans le commentaire du v. 139, l. 6, à propos de Ps. 68, 10) ; il est lui-même un πρόσωπον, un personnage chargé de représenter une autre personne ; pour chacune de ses déclarations, on peut se demander qui la prononce par sa bouche, puisqu'il a fonction d'assumer tour à tour divers personnages ; pour tel verset (v. 132, l. 8), « le personnage qui parle » (τὸ λέγον πρόσωπον) représente telle catégorie de personnes ; pour tel autre, une autre catégorie qui s'exprimera à travers lui ; aussi, pour les Pères, la question exégétique est-elle d'abord celle-ci : dans ce

verset, *pour qui* parle David ? De qui, ici, joue-t-il le rôle ? Cette méthode exégétique et ce vocabulaire semblent bien être d'abord propres à Origène ; Eusèbe et Didyme l'emploient à sa suite ; peut-être est-ce la transposition pour l'herméneutique biblique d'une méthode employée pour d'autres textes¹. On notera l'usage particulier en ce sens du verbe προσωποποιεῖν « personnifier » ; ainsi, David joue le rôle de celui qui se convertit, il le représente (v. 25, l. 11) ; David joue le rôle de l'homme issu des Nations, il le représente (v. 126-127, l. 12-13).

C'est évidemment parce que David « joue le rôle » du chrétien qu'il reçoit à plusieurs reprises dans la langue d'Origène le titre d' « homme de l'Église », d'ἐκκλησιαστικός, c'est-à-dire de chrétien. Ainsi, à propos du v. 99, David est-il l'ἐκκλησιαστικός qui a successivement nommé les Juifs ses « ennemis » (v. 98), puis ses « maîtres » (v. 99), puis ses « anciens » (v. 100) ; ce titre l'associe à tout chrétien, souligne qu'il appartient par avance au jeune peuple, à l'Église ; il est déjà, comme « le chrétien » dont parle Origène pour le v. 98, l. 3, celui qui mieux que les Juifs comprend la Loi, celui qui en a la pleine et claire intelligence, celui qui la met en œuvre par amour. Il est le type du chrétien parfait (v. 101 a, l. 4)².

1. E. CORSINI, *op. cit.*, p. 52, se réfère aux travaux de R. Gögler et surtout de H. Dachs, qui ont reconnu dans ces expressions le propre d'une méthode critique héritée d'Aristarque. Pour l'emploi de προσωποποιεῖν par Origène, voir aussi un passage d'une homélie sur les Actes cités dans la *Philocalie*, p. 51 Rob.

2. Le titre d'ἐκκλησιαστικός, donné à David par Origène, a de quoi surprendre : d'autres commentateurs n'accordent pas autant au psalmiste, qui reste un « débutant » ou un « craignant-Dieu » ou un « progressant ». Mais Origène a une haute idée des personnages de l'Ancienne Alliance qui ont mérité l'inspiration : David n'est pas un prophète ignorant de ce qu'il annonce, il *sait* que la Loi contient les mystères à venir (v. 18, l. 10-18) (sur ce thème, voir notre *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, p. 160-171). David est pour Origène un « parfait » (v. 20, l. 11 et 159, l. 7 par exemple), un « saint »

David, le juste injustement persécuté.

Le psaume 118 fait fréquemment allusion aux « ennemis » du psalmiste, à ceux qui raillent sa sagesse. Lorsqu'il affirme sa fidélité à la Loi au milieu des persécutions, les interprètes précisent qu'en effet David poursuivi par Saül renonça à se venger (v. 98, 100, 109, 113a, 162) ; ils se réfèrent « selon l'histoire » à l'épisode raconté dans les chapitres 24 et 26 du I^{er} livre des *Règnes*. Théodoret exprime au mieux ce thème traditionnel lorsqu'il écrit à propos du v. 98, sans nommer David : « ... ils cherchent à me tuer, tandis que moi, je refuse de me venger de ceux qui m'ont fait du tort, car je peux imaginer la récompense éternelle de la vertu. » Mais on voit bien qu'à travers cet épisode les Pères songent de façon plus générale à tout juste persécuté : David en est le prototype (voir, par exemple, l'enchaînement des v. 94-95 et le titre de « juste » donné à David aux v. 24, l. 10 ; 52, l. 2 ; 109, l. 4 ; 145, l. 3 ; 163, l. 1 ; 165, l. 22, etc.) ; les Pères soulignent qu'il est en butte aux « pièges » de ses ennemis, à toutes sortes de tribulations ; ils le rapprochent alors de l'apôtre Paul persécuté pour le Christ ; en paraphrasant à la première personne les paroles de David, ils en soulignent la valeur universelle pour tout disciple de la loi, pour tout serviteur du Seigneur : « Moi, dit le juste, chaque jour je meurs, sans cesse je suis en péril à cause de ta parole, à cause de la vérité » (v. 109, l. 3-5). Le vocabulaire paulinien des épreuves est souvent employé pour commenter le sort de David, par exemple celui du 8^e chapitre de l'Épître aux

(*passim*). Le titre d'ἐκκλησιαστικός, répété deux fois (v. 99, l. 11 et 101, l. 4) n'en reste pas moins frappant. Il souligne la valeur collective des paroles de David qui parle pour tout un peuple, toute une Église. De même, l'Épouse du *Cantique* est-elle « l'âme ecclésiastique » (*Hom.* I, 10, p. 41, 13 Bae.). Voir aussi fr. sur *I Cor.* 7, 18-20, l. 42, p. 507 Jenkins et l'étude d'A. VILELA, *La condition collégiale des prêtres au III^e siècle*, Paris 1971, p. 125-128.

Romains. Diverses remarques peuvent être faites à ce propos : l'une est que nous ne trouvons pas trace, sur ce thème, d'une typologie du Christ, qui sera par excellence le juste persécuté ; on lira par exemple, à propos du v. 74, une citation de *Sag.* 2, 14-15 faite par Origène sans aucune référence au Christ alors que toute une autre tradition lui rapportera ce texte¹ ; l'autre remarque concerne l'identification des « ennemis » du juste : ce sont parfois les adversaires de la foi, les adversaires doctrinaux, sur le problème de la vérité ; parfois ce sont tous les serviteurs du plaisir, mais le plus souvent ils sont d'emblée assimilés aux démons. L'interprétation se fait allégorisante. Les « complots », les « pièges », figurent métaphoriquement les épreuves spirituelles que subit en son âme le solitaire ; les « ennemis » de David représentent « les puissances adverses » et tous les assauts que subit le juste, ceux qui viennent de l'extérieur comme ceux qui se font à l'intérieur sous l'effet des « pensées mauvaises ».

Par l'insistance qu'il met à affirmer sa constance dans la méditation et la prière, quelles que soient les adversités, David est le type du combattant spirituel, de l'apôtre et du moine. Dans les épreuves, il met sa confiance en Dieu, il attend de lui le secours, il multiplie les appels à l'aide, les demandes, les prières (les commentateurs emploient fréquemment tous les verbes signifiant « prier » pour paraphraser les paroles des versets). La disposition fondamentale de son âme est faite d'espoir en Dieu, dont il « attend »

1. Voir A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana, Le livre de la Sagesse*, Paris, Études Augustiniennes, 1970, p. 60-72 : « Le juste traqué par les impies dans la liturgie du temps de la Passion » et p. 183-191. La seule allusion au Christ, à ce propos, dans la Chaîne du psaume 118, se lit dans le commentaire d'Origène au v. 23 : les « princes » qui ont comploté contre David sont rapprochés des « princes » du *Ps.* 2, prophétie du complot des Juifs contre le Christ. Bien entendu, en d'autres psaumes, l'accent sera mis sur les prophéties concernant le Christ.

le salut (v. 116, 166, προσδοκᾶν, προσδοκία), le salut c'est-à-dire la vie véritable, le royaume des cieux, « l'espoir des saints » (v. 116, l. 7, ἡ προσδοκία τῶν ἁγίων). Comment par ces sentiments ne serait-il pas le type de tout croyant, passionnément tendu dans l'espoir de la vie future ? Origène interprète en ce sens les appels répétés de David disant dans le psaume 118 « fais-moi vivre » ; et lorsque David dit (v. 81-82) que ses yeux « défaillent » pour le salut de Dieu, cette défaillance paraît être aux yeux d'Origène l'effet d'une attente intense de Celui dont le psalmiste pressent la venue ; il lui fait dire alors : « lorsque le Verbe viendra habiter en moi, alors je serai consolé » (v. 82, l. 11-12 ; voir aussi les commentaires du v. 176).

L'épreuve et le martyr. L'angoisse et la consolation.

L'orientation spirituelle et ascétique du commentaire des paroles de David dans le psaume 118 est réellement importante. Un des thèmes qui en dépendent est celui de l'« humiliation » de David, de sa ταπείνωσις. David, en effet, a fait l'expérience de l'humiliation : persécuté de l'extérieur, humilié intérieurement parce qu'il a péché. Le verbe ταπεινοῦσθαι et le substantif ταπείνωσις reviennent souvent sur ses lèvres pour nommer cette expérience (v. 50, 67, 71, 75, 92, 107, 153). Cette « humiliation » est en fait une épreuve qui lui vient de Dieu et qui est pour lui un bien (v. 71 et 75). Il ne proteste pas car il sait que l'homme humilié trouvera la vie s'il reste fidèle à la parole de Dieu. Une relation s'établit entre ces trois termes : humiliation, observance de la Loi, vie (c'est-à-dire salut). Le juste triomphe de l'« humiliation » par sa constance.

Origène a accordé une attention particulière au thème de la ταπείνωσις de David, assimilée à l'« épreuve » que subit le martyr. Le chrétien placé dans les « difficultés » de la vie (les περιστάσεις), celles de tous les jours (maladies, revers de fortune...) ou celles, exceptionnelles, de la persé-

cution, trouve consolation et force dans la fidélité à la Loi. Le moment des épreuves est l'« humiliation » de l'âme, livrée à celui qui l'éprouve pour qu'elle montre sa vaillance dans la lutte contre la puissance adverse (v. 50). On reconnaît le thème de la vie ascétique considérée comme un combat envers Satan : d'Origène, ce thème exégétique exprimé avec le vocabulaire agonistique est passé dans toute la tradition ultérieure (argument d'Athanase sur le psaume). Origène parle principalement du martyr (v. 92 et 153 : souvenirs personnels ? Voir deux autres évocations du martyr aux v. 113b et 161), mais évoque déjà lui aussi les tribulations intérieures, l'épreuve infligée « au-dedans » de l'homme par les « mauvaises pensées » (voir *infra*, p. 146 s.).

La consolation dans l'épreuve s'exprime dans le psaume 118 par la métaphore du cœur « mis au large » (v. 32) ; si David nomme son épreuve une θλίψις (v. 143), son langage assimile sa vie à la voie « étroite » ; mais, comme tout juste oppressé par l'adversité jusqu'à l'angoisse, avec l'aide de Dieu son cœur est « élargi ». Le commentaire que donne Origène pour le v. 32 développe des idées qui lui sont chères, que l'on lit par exemple dans son *Traité de la prière* 30, 1, avec le même groupement de citations autour des deux notions associées, oppression et largeur, θλίψις et πλατυσμός. Ces notions lui viennent sans nul doute de la lecture et de la méditation du Psautier (il cite et commente par exemple *Ps.* 4, 2, ἐν θλίψει ἐπλάτυνάς με) ; elles lui transmettent, à travers ces mots grecs employés dans un sens nouveau, l'enseignement le plus profond de la Bible. On peut aller plus loin et dire que le thème de la ταπείνωσις — l'épreuve de l'humiliation —, est liée au psaume 118 : il ne serait pas étonnant qu'Origène l'ait particulièrement découvert là. Le langage de ce psaume a contribué à créer le vocabulaire de la spiritualité ascétique d'Origène, et de toute une tradition après lui.

L' « amour » de la Loi. Les « dons volontaires » de David.

Le psalmiste nuance l'affirmation de sa fidélité à la Loi de sentiments d'espoir, de joie, d'amour : s'il obéit aux commandements, c'est qu'il les désire, c'est surtout qu'il les « aime » ; le verbe ἀγαπᾶν est employé 13 fois dans le psaume (v. 47, 48, 97, 113, 119, 127, 132, 140, 159, 163, 165, 166, 167), presque toujours avec pour complément un des noms qui désignent la Loi ; cette fréquence remarquable apparente le psaume 118 à la littérature sapientiale, qui demande à l'homme de rechercher la sagesse, de l' « aimer » (voir à ce propos par exemple les pages 244-245 de H. Duesberg-I. Fransen, *Les scribes inspirés*, 1966) ; dans cette littérature sapientiale, l' « amour » de la Loi est une des formes que prend la crainte de Dieu ; les « craignant Dieu », les hommes pieux, sont aussi ceux qui « aiment le Seigneur » : les formules οἱ φοβούμενοι τὸν Κύριον et οἱ ἀγαπῶντες τὸν Κύριον sont parallèles dans des textes comme *Sir.* 2, 15 et 16¹. De même, dans notre psaume, David qui « aime » les commandements dit de lui-même qu'il fait partie des « craignant Dieu », c'est-à-dire de ceux qui observent la Loi (v. 63) ; les « craignant Dieu » se réjouissent de le voir fidèle à la Loi (v. 74) ; les « craignant Dieu » sont aussi ceux qui connaissent les commandements (v. 79). Les notions de crainte (φόβος), d'amour (ἀγάπη), de joie (par exemple, *Sir.* 1, 12 : la crainte réjouira le cœur, donnera la joie...) sont indissociables dans la pensée biblique : David tout à la fois *craint* Dieu, *aime* ses commandements, trouve sa *joie* dans sa fidélité au service de Dieu (pour la joie : v. 14, par exemple).

1. Voir aussi *Sir.* 25, 10-11 (nul n'est au-dessus de celui qui craint le Seigneur, la crainte du Seigneur dépasse tout) et une expression proche de *Ps.* 33, 10b au v. 74, fr. b, l. 1-2. Les auteurs chrétiens ne semblent pas connaître la catégorie juive des « craignant-Dieu » comme une réalité historique. Ils prennent l'expression au sens moral des textes sapientiaux, comme invite à le faire le psaume 118.

Il n'en est pas de même dans la terminologie chrétienne : la Chaîne palestinienne montre à l'évidence que la plupart des auteurs, principalement Origène, méconnaissent la richesse de la notion biblique de crainte (φόβος), se trompent sur le sens des versets parlant des « craignant Dieu » (voir les notes aux v. 63, 74, 79), mettent une opposition décisive entre la crainte et l'amour. Le psaume 118 leur donne une occasion privilégiée de développer le thème de l'amour de la Loi, qu'ils opposent à la crainte, comprise au sens de crainte du châtement ; l'amour, au lieu d'être une forme de la crainte de Dieu, symbolise pour eux la disposition intérieure de la libre volonté, s'opposant à une obéissance par contrainte.

L'opposition entre la crainte et l'amour est, bien entendu, antérieure à eux ; elle est déjà fortement répandue dans le judaïsme lui-même et notamment dans le judaïsme alexandrin¹ ; si la crainte (φόβος) est une vertu dans le Nouveau Testament, les textes que préfèrent les Pères sont ceux où il est dit qu'il faut remplacer l'esprit de crainte, propre aux « serviteurs », par l'esprit d'amour, caractéristique des « fils » ou des « amis » (*Rom.* 8, 15 et *I Jean* 4, 18 par exemple) ; dans la Chaîne palestinienne sur le psaume 118, les allusions à cette opposition sont fréquentes, parfois au détour d'un autre thème. Origène, à propos du v. 120, précise que la crainte est la vertu du début, pour mortifier le corps, mais que lorsque l'amour vient, il chasse la crainte (*I Jn* 4, 18) et alors on marche dans la nouveauté de la vie. A propos du v. 20, où les deux notions de « serviteur » et de « crainte » sont associées, il reconnaît l'existence d'une crainte de Dieu, mais éclairée, s'exerçant avec intelligence ; on retrouvera plusieurs fois chez Didyme cette même distinction d'une crainte raison-

1. Comme l'a fait remarquer C. Spicq, *Agapè, Prolégomènes*, p. 149-152 et 177-182. On la trouve chez Philon, par exemple en *Quod deus*, 69 (références données dans la note d'A. Mosès) et en *Quaest. in Ex.* II, 21.

nable, celle que l'on éprouve pour Dieu, et d'une crainte qui n'est que la peur du châtement, celle qui fait fuir le mal, selon l'expression de *Ps.* 33, 15 (citée peut-être au v. 162 c, l. 6).

L'amour de David pour la Loi, si souvent affirmé dans le psaume 118, a été opposé par plusieurs commentateurs à cette peur médiocre qui fait fuir le péché par crainte du châtement ou encore à l'attitude peu joyeuse de ceux qui observent la Loi « avec chagrin ou par contrainte ». Cette dernière expression, qui se lit dans *II Cor.* 9, 7 et que nous trouvons employée textuellement six fois dans la chaîne, fournit un des thèmes exégétiques les plus importants de la chaîne. Elle mérite d'être particulièrement étudiée. Voici d'abord les six textes auxquels nous joignons un passage analogue :

— v. 14 (Origène) : à propos de la joie que le psalmiste éprouve dans la voie des commandements, Origène dit qu'il ne chemine pas « avec chagrin ou par contrainte ».

— v. 20 (Didyme) : à propos du *désir* du psalmiste pour les jugements de Dieu ; il veut les accomplir « non avec chagrin ou par contrainte », comme ceux qui ont peur du châtement, mais par désir (ὀρέξει και ἐπιθυμία).

— v. 47-48 (Origène) : le psalmiste aime les commandements ; il est beau de les accomplir « non avec chagrin ou par contrainte » mais joyeusement (l. 8-9). Ce texte est transmis de façon un peu différente dans d'autres chaînes : le type III (F) s'arrête après la citation, sans donner ἀλλ' ἰλαρῶς ; la paraphrase (V) substitue à ἀλλ' ἰλαρῶς la formule ἀλλ' ἐξ ἀγάπης και διαθέσεως, de sens tout à fait équivalent ; Ambroise écrit de son côté (6, 3-36) : *cum charitate, cum gaudio, ... non ex necessitate..., non cum moerore atque moestitia, sed voluntarium* ; il est possible que le texte initial d'Origène ait été plus développé.

— v. 74 (Didyme) : alors que les « craignant Dieu » (au sens inférieur du terme) s'abstiennent du mal par peur du châtement (cf. v. 20), s'ils voient David fidèle à la Loi,

comme lui ils s'abstiendront des fautes « non plus avec chagrin ou par contrainte » mais par le désir (σπουδῆ) de la récompense.

— v. 97 (Origène) : David « aime » la Loi et le livre de la Sagesse demande que l'on « aime » la justice ; celui qui agit en aimant est plus parfait (l. 28, τελειότερος) que celui qui agit « avec chagrin ou par contrainte ». On notera le tour μετὰ τοῦ ἀγαπᾶν (ποιεῖν) qui reviendra au v. 126. La paraphrase de V dit : τελειότερος ὁ ἐξ ἀγάπης ἀλλ' οὐκ ἀνάγκης ποιῶν et donne la citation à *Sag.* 1, 1. Ambroise (13, 3) : *qui diligit ex voluntate facit quae sibi sunt imperata, qui timet ex necessitate, etc.*

— v. 126 (Origène) : on retrouve la formule « accomplir les commandements avec amour », μετὰ τοῦ ἀγαπᾶν (ποιεῖν), est plus parfait (τελειότερον) que les faire sans amour (l. 14-15). Mais l'autre partie de la formule n'est pas employée (« avec chagrin ou par contrainte »).

— v. 159 (Origène ?) : la perfection (τελείου γὰρ ἐστι, l. 7) ne consiste pas à observer seulement les commandements (τηρηῆσαι) mais à les aimer comme le fait David ; il existe au contraire une observance de la loi qui a lieu « avec chagrin et par contrainte ».

Diverses remarques doivent être faites :

1. La formule que nous avons soulignée, et que nous considérons comme une citation possible de *II Cor.* 9, 7, n'est jamais donnée comme une phrase de Paul, ni comme une citation scripturaire ; il faut d'ailleurs ajouter que les éditeurs modernes eux-mêmes, lorsqu'un de ces textes a été édité ou pour les textes que nous citerons plus loin, n'indiquent à peu près jamais la référence à *II Cor.* 9, 7. Ces mots apparaissent comme une formule stéréotypée anonyme. Le sens qui leur est donné est sans doute conforme à l'emploi paulinien (que chacun agisse comme il l'a décidé dans son cœur, non avec chagrin ou par contrainte, car

Dieu aime celui qui donne avec joie) mais les auteurs ne se réfèrent jamais au contexte de *II Cor.* 9 : tout se passe comme si cette formule ainsi que la doctrine qu'elle exprime se trouvait à la fois chez Paul et chez les Pères, provenant d'une source commune, sans que les Pères aient pris conscience qu'elle était employée par Paul ; ils ne disent pas qu'ils la lui doivent.

2. Les textes de la chaîne qui présentent cette formule appartiennent soit à Origène, soit à Didyme (voir le Catalogue pour les attributions erronées des autres chaînes et des éditions antérieures) : Origène nous paraît être l'inventeur de ce thème, que l'on retrouvera chez Hilaire, Ambroise, Didyme. En dehors de l'apport massif de la chaîne sur le psaume 118 pour cette citation (six exemples sûrs, dont quatre au moins sont d'Origène), on la trouve il est vrai très rarement ailleurs chez Origène : elle ne semble pas se trouver dans ses premiers ouvrages (*Com. in Jo., De principiis*), ni dans les commentaires plus tardifs (*Luc, Matthieu*), ni dans le *Contre Celse* (les citations des chapitres 8 et 9 de la *Deuxième Épître aux Corinthiens* sont d'ailleurs quasi absentes de l'œuvre d'Origène). Cependant nous avons trouvé quatre exemples de cette citation chez Origène, — tous quatre sans aucune référence à Paul —, que nous présenterons plus loin. Tout se passe à nos yeux comme si le thème illustré par cette formule (il faut agir par amour, non avec chagrin ou par contrainte) avait été découvert par Origène à propos du psaume 118 et était resté lié à l'interprétation de ce psaume.

3. La formule est liée à une définition de la *perfection* (voir les textes).

4. Selon les auteurs (Origène, Didyme), l'accent est mis sur l'amour (Origène) ou le désir (Didyme), mais une idée commune réunit ces deux nuances : la formule élimine une attitude de pure obéissance passive pour louer l'élan personnel, la spontanéité, la volonté libre.

Un texte d'Origène éclaire singulièrement le sens et

l'origine de la formule. Dans sa 20^e Homélie sur Jérémie, Origène en vient à l'explication du v. 20, 7 : « Tu m'as trompé, Seigneur. » Selon ses principes herméneutiques, tout mot de l'Écriture doit avoir un sens digne de la bonté de Dieu. Ainsi la « tromperie » du Seigneur, sa « colère » ou son « repentir », doivent être compris comme des méthodes de sa pédagogie. Sur ce verset de Jérémie, comme d'ailleurs aussi sur *Jér.* 6, 8, Origène explique la difficulté en rapportant une « tradition hébraïque » qu'il tient d'un juif converti ; ce juif lui a présenté un raisonnement, qui peut paraître un *μῦθος* mais qui est un *λόγος* ; Dieu n'est pas un tyran mais un roi qui veut que ses sujets se donnent à lui volontairement (*ἐκουσίως*), non par contrainte (*κατ' ἀνάγκην*) ; Paul connaît aussi cette doctrine lorsqu'il dit que le bien ne doit pas être *κατὰ ἀνάγκην* mais *κατὰ ἐκούσιον* (*Philémon* 14) ; le Dieu de l'univers nous ordonne de ne pas faire ce que nous faisons avec chagrin ou par contrainte, afin que ce qui est fait soit fait volontairement (*ἵνα ἐκούσιον ἦ τὸ γινόμενον*)¹. Ici, Origène cite Paul pour *Philémon* 14 (texte qu'il cite également en *De Orat.* 29, 15, p. 390, 23 Koe. La même expression se trouve dans la *I^{re} Épître de Pierre*, 5, 2, *μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλὰ ἐκουσίως*), mais non pour les mots qui se lisent en *II Cor.* 9, 7 ; il est surtout remarquable qu'il ait conscience de tenir tout cet enseignement sur la vertu *ἐκούσιος* d'un *exégète juif* et non pas de Paul ou de Pierre².

1. *Hom. in Jer.* XX, 2, p. 178, 9-23 Kl. On retrouve un peu plus loin dans cette même homélie une autre allusion au Juif qui expliquait pour Origène les passages difficiles de Jérémie (p. 184, 22) ; il étudiait spécialement les préfaces des prophètes. L'article de KLOSTERMANN (*TU*, n.f. 1, 3, 1897, p. 76-83) n'étudie pas les sources de ce passage mais seulement la comparaison que l'on peut faire entre ce texte d'Origène et le texte semblable de Jérôme.

2. Ni, à plus forte raison, d'Aristote, comme le pensent parfois les éditeurs de textes patristiques développant ce thème. Ainsi H. Langerbeck pour GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Or. in Cant.*, V, p. 161, 1, où Grégoire cite la formule que nous étudions, accompagnée du v. 108 de notre psaume 118 et de *Ps.* 53, 8, *ἐκουσίως θύσω σοι*.

Paul n'est pas, pour cette doctrine, l'autorité immédiate d'Origène, il n'en est que le témoin. La doctrine du bien volontaire n'est pas pour Origène une doctrine grecque (on pourrait cependant citer des textes de l'*Éthique à Nicomaque*, des Stoïciens); c'est une idée biblique et traditionnelle chez ses prédécesseurs (cf. principalement Irénée, *Adv. Haer.* IV, 37-39); elle lui est venue, comme il le dit, par une παράδοσις ἐβραϊκῆ.

Nous avons trouvé trois autres emplois par Origène de la formule « non pas avec chagrin ou par contrainte », de moindre intérêt, mais qui confirment au moins une de nos remarques, à savoir l'absence totale de référence à Paul : 1) dans le *Com. in Canticum* (II, p. 144, 8 Bae.), ces mots viennent pour préciser que l'âme, afin de bien se connaître, doit savoir si elle pratique la générosité par affection et non « avec chagrin et par contrainte », *ut ille ait*; ces derniers mots seraient une bien curieuse façon de renvoyer à saint Paul, s'il s'agissait d'indiquer *II Cor.* 9, 7; il est beaucoup plus probable, et fort intéressant, qu'Origène renvoie par cette formule à cet exégète juif anonyme, son maître pour cette doctrine. 2) Dans un passage du *Com. in Ep. ad Rom.* retrouvé sur papyrus (sur *Rom.* 4, 18-22, p. 214, 2 Scherer), absent de la traduction de Rufin, Origène oppose une miséricorde parfaite, celle d'Abraham, à celle qui serait faite « non pas dans la joie mais comme avec chagrin et par contrainte » (il n'y a pas de référence pour ces mots, c'est nous qui les mettons à part pour les faire ressortir) : dans ce texte, comme dans le précédent, il faut noter cependant qu'Origène utilise la formule dans le contexte de la générosité, c'est-à-dire dans celui de *II Cor.* 9, 7; la mention de la joie dans le don (*ἰλαρότης*) fait partie de *II Cor.* 9, 7, où elle est une citation de *Prov.* 22, 8, et se trouve dans un des textes de notre chaîne (sur le v. 47-48). 3) Le fragment sur *I Cor.* 9, 16, p. 512 Jenkins, oppose les actes accomplis volontairement, ἐκ προαιρέσεως, ἐκὼν, aux actes faits ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης. Dans ce texte, comme dans notre

chaîne au v. 108 cité ci-dessous, Origène donne la pratique de la virginité (τὸ παρθενεύειν) comme exemple d'acte réellement voulu. Il est probable que d'autres emplois de cette formule se trouvent dans l'œuvre d'Origène, non signalés comme citations, avec raison sans doute.

Les mots « non pas avec chagrin ou par contrainte » expriment donc la doctrine « hébraïque », — disons biblique —, de la spontanéité dans le don, du caractère ἐκούσιον de la vertu de façon plus générale. C'est évidemment cette doctrine qui se trouve chez Paul, dans le contexte large des chapitres 8 et 9 de *II Cor.*, où se lisent des expressions comme ἀθθαίτερος (8, 3), οὐ κατ' ἐπιταγήν (8, 8), καθὼς προήρηται τῇ καρδίᾳ (9, 7). Le mot ἐκούσιος lui-même fait déjà partie du vocabulaire de la Septante, où il traduit l'idée biblique fondamentale, exprimée en hébreu par la racine *nādab*, de la spontanéité dans le don. Le psaume 118 en fournit lui-même un exemple, puisque David, au v. 108, demande au Seigneur d'agréer les « ἐκούσια de sa bouche ». Origène ne manque pas alors d'interpréter ces ἐκούσια des actes volontaires du psalmiste, de ceux qui ne sont pas consécutifs à un ordre (*ἐπίταγμα*) mais sont librement choisis. Il n'use pas à ce propos des mots de *II Cor.* 9, 7 mais de la distinction paulinienne entre les conseils et les ordres. L'exemple personnel que donne Origène, — si du moins la première personne employée dans ce commentaire renvoie à sa vie, non à celle de tout chrétien imitateur de David —, est celui de la virginité dont parle également saint Paul en *I Cor.* 7, 25¹.

1. On peut lire sur ce verset de Paul un beau commentaire d'Origène, édité par JENKINS, *JTS* 1902, p. 508-509. Comme ici, Origène l'associe à l'idée que les serviteurs inutiles de *Luc* 17, 10 ont le tort de faire seulement ce dont ils ont reçu l'ordre, sans ajouter leur don volontaire. Voir aussi le commentaire d'Origène sur l'*Ep. ad Rom.* III, 3, col. 933 CD et X, 14, col. 1275 AB. On peut lire des textes associant libre décision et virginité déjà chez Philon d'Alexandrie, *De Vita Contemplativa* : textes cités par M. Aubineau, GRÉGOIRE DE NYSSSE,

Avec ce dernier texte, le commentaire du v. 108, nous atteignons le trait suprême du modèle que David offre à l'imitation du Chrétien : il n'est pas l'homme de la crainte comprise de façon péjorative ; il n'est plus l'homme des commandements ; comme un homme libre (tels les « fils » ou les « amis » des textes néo-testamentaires), il est celui qui « aime » et donne volontairement un surplus de fidélité ; comme les apôtres, les martyrs ou les moines, il n'observe pas seulement les commandements ; on pourrait dire qu'il pratique les « conseils ».

David, prototype du moine : lutte contre les démons, méditation, prière, vigilance.

Lorsque Origène commente les épreuves qui ont « humilié » David (voir *supra*, p. 136), il énumère celles qui viennent « de l'extérieur » et celles qui concernent « l'homme intérieur », qui lui sont intérieures, qui lui viennent de ses propres « mauvaises pensées » : on reconnaît le vocabulaire néo-testamentaire et aussi les débuts d'une terminologie apte à se développer dans les traités monastiques.

Origène, ici encore, se révèle le créateur d'un thème exégétique important : les « ennemis » qui éprouvèrent David (le psaume les désigne à travers divers termes grecs indiquant leur méchanceté à l'égard du juste : calomnieurs, persécuteurs, injustes, etc.) symbolisent les ennemis de tout homme de prière, de tout serviteur de Dieu ; il s'agit de Satan et de ses démons, des « puissances adverses » contre lesquelles doit lutter l'homme de Dieu. Quelques textes sûrs d'Origène donnent ici les principes fondamentaux de cette doctrine : aux v. 84, 15 s. (Ceux qui nous persécutent, ce sont Satan et les esprits du mal...) et 121,

Traité de la virginité, SC 119, Paris 1966, p. 110-111. Excellent commentaire des « dons volontaires » de David par Théodoret sur ce verset 108 du psaume 118 : PG 80, col. 1856 AB.

l. 7 s., Origène explique comment l'homme, par son péché, livre la place au Diable qui ensuite l'envahit plus complètement (note au v. 121) ; au v. 157, l. 6 s. il analyse le mode de persécution des puissances adverses agissant à l'intérieur ; au v. 114, il évoque notre guerre contre le diable et les démons (voir encore aux v. 21, 50, l. 9-10 ; 95 et 122), au v. 110, les pièges du diable et de ses anges contre le juste. On remarquera que les cas de confusion, en la chaîne, entre la fin des textes d'Origène et les gloses « athanasiennes » concernent précisément ce thème, ainsi aux v. 92, l. 8 s. et 115, l. 5 et 6 ; Athanase avait-il emprunté particulièrement ces passages à Origène ? Ce thème est très spécialement fréquent dans ses gloses (v. 10, 11, 76, 78), mais on le trouve aussi chez Didyme (v. 134) et il est difficile, lorsque les commentaires sont anonymes ou les attributions contradictoires, de prendre ce thème comme critère (v. 37, l. 8 ; 60, 61, l. 3 s. ; 62, l. 20 ; 134).

Dans le psaume 118, comme dans beaucoup d'autres, une tradition exégétique issue d'Origène voit dans David le prototype du combattant spirituel, du lutteur, de l'*ἀγωνιστής*, de l'*ἀσκητής* (avec toutes les valeurs de ces termes : pour l'apôtre, le martyr, le moine).

On doit ajouter que la Chaîne palestinienne reste assez discrète sur le thème des démons, bien qu'elle l'ait placé en tête de tout le commentaire, lorsqu'elle a cité, après l'Argument d'Origène, celui d'Athanase. Dans cette vie, « ascétique » au sens premier du terme, c'est-à-dire dans l'« exercice » du juste contre les puissances adverses, David, prototype du moine, possède des auxiliaires : l'aide de Dieu, qui lui est indispensable (Origène aux v. 114 et 117 par exemple), et la méditation de la Loi, objet de sa vigilance. Le psaume 118 répète à satiété l'attachement de David à la Loi, aux commandements, aux paroles de Dieu : il les regarde, les scrute, les apprend, les garde, il en tire sa joie et s'en glorifie, il les aime, etc. Les Pères n'ont aucun mal à voir dans cet attachement le modèle, non pas de tout

scribe savant en exégèse, mais de tout fidèle lisant et surtout méditant l'Écriture pour en faire sa nourriture spirituelle¹. Deux termes caractéristiques du psaume 118 à ce propos vont passer dans la langue chrétienne pour décrire cette méditation : μελετή-μελετῶν (une douzaine d'emplois dans ce psaume ; très peu ailleurs dans la Septante) et surtout ἄδολεσχία-ἄδολεσχεῖν, mots rares, employés six fois dans ce psaume (v. 15, 23, 27, 48, 78, 85). Considérons un instant l'emploi biblique de ce mot et son interprétation dans la Chaîne palestinienne. En grec classique, ἄδολεσχεῖν signifie seulement bavarder ; c'est un terme péjoratif. La Septante l'utilise pour traduire diverses racines hébraïques dont certaines correspondent à une activité louable. Dès que le mot apparaît dans le psaume 118 (v. 15), Origène l'interprète en le mettant d'emblée en référence avec le fameux texte de Gen. 24, 63 qui sert de clé pour comprendre ἄδολεσχία. Il est dit en ce passage qu'Isaac « sortit dans la plaine pour ' ἄδολεσχεῖν ' », sans qu'on sache ce que signifie ici ce verbe, le substrat hébreu étant également obscur. Philon ne citait cette parole qu'en ajoutant θεῶν après ἄδολεσχεῖν, comprenant qu'Isaac sortait pour « parler seul à seul avec Dieu » (Leg. III, 43, Deter. 29-31, cf. aussi Quaest. in Gen. IV, 140). Origène, nous le voyons ici, est débiteur de la même tradition, puisqu'il ajoute lui aussi τῷ θεῷ à la citation de Gen. 24, 63 (v. 15, l. 7). Pour lui, comme déjà pour Philon et comme pour les Pères grecs à sa suite, ἄδολεσχεῖν tire de cet emploi biblique une valeur toute différente de celle qu'il avait généralement dans la langue profane. Le psaume 118 l'emploie en le complétant par les termes désignant la Loi : ἄδολεσχεῖν « dans les

1. Au v. 97, Origène précise qu'il ne faut pas se contenter de lire la loi, ou de la dire, sans la mettre en pratique (v. 97, l. 1-4) : il vise évidemment la coutume juive qui consiste à lire la *tôrâh* à haute voix mais aussi le danger qui guette tout chrétien habitué à faire de l'Écriture sa lecture, privée ou collective, et risquant d'en rester aux mots, sans passer aux actes.

commandements » de Dieu signifie : faire des commandements de Dieu l'objet de son ἄδολεσχία. Il ne s'agit plus de bavardages, mais d'une méditation, qui consiste à « scruter » ces commandements (v. 15, l. 3-5), à rester continûment avec eux (v. 47-48, l. 13-14), à en faire l'objet d'un long entretien (ὀμιλεῖν, employé dans les commentaires d'ἄδολεσχεῖν aux v. 15, 27 et 47-48, est le terme qu'emploie Aquila, à la place d'ἄδολεσχεῖν, au v. 27)¹. Comme ὀμιλία-ὀμιλεῖν, qui désignent chez les Chrétiens le dialogue de l'homme avec Dieu, ἄδολεσχία-ἄδολεσχεῖν reçoivent du contexte de leur emploi par la Septante une mutation favorable de sens.

A l'idée d'un long temps passé à méditer les lois de Dieu, s'ajoute volontiers l'idée qu'il faut aussi « parler » de ces lois, en témoigner (voir l'emploi par Origène de λαλεῖν et de διαλέγεσθαι comme substituts d'ἄδολεσχεῖν aux v. 23, l. 10 et 47-48, l. 10). Origène (si c'est bien lui l'auteur du commentaire des v. 47-48) fait même explicitement de cela une obligation morale : après avoir médité et mis en pratique les commandements, après leur μελέτη et leur ποίησις (l. 9-10, ποίησις est équivalent à ἐνέργεια et πρᾶξις des l. 2-3), il faut encore, dit-il, « en parler », περι τούτων διαλέγεσθαι δεῖ. On notera chez lui l'importance de ce thème, qui a des racines israélites très profondes (Deut. 6, 6-7) et s'exprime dans la traduction proposée par Symmaque à la place d'ἄδολεσχεῖν : ἐξηγεῖσθαι. On lira à ce propos le commentaire d'Apollinaire au v. 27 : Paul est donné en exemple de celui qui ne se contente pas de mettre en pratique les commandements mais qui en parle aux autres : διηγείσθαι, διαλέγεσθαι, ἐξαγγέλλειν sont employés dans ce commentaire comme substituts d'ἄδολεσχεῖν. Des gloses plus tardives donneront des définitions de l'ἄδολεσχία en formules stéréotypées où l'on retrouvera ce groupe de notions : μελέτη, διατριβή, ὀμιλία.

1. La paraphrase de Vatic. 754 pour le commentaire d'Origène du v. 27, remplace ἄδολεσχεῖν par ὀμιλεῖν τε καὶ λόγον ποιεῖσθαι.

Enfin, certains thèmes exégétiques du psaume 118 se réfèrent plus précisément encore à des vertus proprement monastiques et contribuent à faire de David un réel prototype du moine. Nous songeons ici aux développements sur la vigilance (v. 28 et 61 par exemple) et sur le risque d'ἀκηδία (v. 28) ; aux allusions à la virginité (v. 108) ; à la première place accordée à la σωφροσύνη : « garder la loi » de Dieu devient tout naturellement ici garder la loi de continence (v. 55, l. 6-7) ; Joseph est donné en exemple (v. 83, Apollinaire) ; la continence est proposée comme le moyen de confesser Dieu, c'est-à-dire comme substitut du martyr (v. 157, l. 12 s.). Ces dernières allusions complètent le portrait spirituel des premiers moines, tels qu'on peut en présenter les caractères dès le temps d'Origène : cherchant la pureté des pensées et luttant contre toutes les tentations, se consacrant pour cela à la lecture et à la méditation des Écritures, pratiquant la sobriété et la vigilance, gardant la chasteté, tout entiers consacrés à la prière, nuit et jour. Les commentateurs chrétiens du psaume 118 ont été moins attentifs aux coutumes juives révélées par les paroles de David qu'ils ne l'ont été aux rencontres précises entre les sentiments de celui-ci et ceux des plus ardents d'entre eux. Le psaume 118 est, par excellence, le psaume des moines. Ils y trouvent l'invitation à leur prière de minuit (v. 62), ils en assimilent chaque parole en le récitant fréquemment. Il nous a semblé que la Chaîne palestinienne reflétait parfaitement ce type de lecture et révélait peut-être aussi quelque chose des conditions qui l'ont vue naître.

**VALEUR ET IMPORTANCE DE LA CHAÎNE
PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118.
L'EXÉGÈSE D'ORIGÈNE. SON INFLUENCE.**

Au terme de cette Introduction, nous regrouperons quelques remarques concernant à la fois la valeur de la Chaîne palestinienne comme témoin des commentaires anciens du Psautier et son importance pour l'histoire de l'exégèse en même temps que de la spiritualité chrétienne.

Pour la valeur de la chaîne, nos conclusions doivent être nuancées. Dans le cas du psaume 118 du moins, elle nous inspire une confiance tempérée de réserves. Sans doute n'avons-nous rien découvert qui nous oblige à renverser l'opinion reçue depuis les travaux de R. Devresse et de M. Richard, opinion confirmée par les recherches de M.-J. Rondeau : ce type de chaîne est bien, semble-t-il, une chaîne « primaire », celle qui est le plus proche des œuvres originales des auteurs anciens, notre meilleure source pour la connaissance de ces commentaires. Dans l'ensemble — notre Commentaire le prouvera —, nous avons accepté à peu près toutes les attributions qu'elle donne, nous avons à peu près respecté le découpage des fragments qu'elle présente. Cependant l'étude minutieuse que nous avons faite des moindres parties du texte nous a révélé un nombre assez considérable d'interventions du premier caténiste ou des copistes ultérieurs ; d'autre part, en utilisant les chaînes secondaires après avoir essayé d'analyser leurs relations avec notre chaîne, nous avons pu à leur lumière critiquer nos deux manuscrits et remonter de façon plus sûre,

pensons-nous, aux textes originaux. Nous croyons qu'à condition d'opérer ce travail critique et de confronter davantage les données de la Chaîne palestinienne à celles des autres types de chaînes, surtout lorsque ces types seront mieux connus, les éditeurs des anciens commentateurs grecs du Psautier peuvent faire fond sur cette source. Nous souhaitons que cette première tentative hasardée à propos du psaume 118 puisse en convaincre les historiens de la littérature chrétienne ancienne.

Quant à l'importance de cette chaîne sur le psaume 118 pour l'histoire de l'exégèse et de la spiritualité chrétiennes, nous la croyons considérable. Il est trop tôt pour conclure, à partir d'un seul psaume, sur la mentalité de la communauté religieuse qui l'a vue naître, sur les goûts qui ont déterminé le choix des auteurs et le choix des passages. Nous avons présenté à ce propos quelques hypothèses, insistant notamment sur les relations qui semblent exister entre cette chaîne et la conservation des œuvres d'Origène, par les soins d'Eusèbe, dans la bibliothèque de Césarée de Palestine. Mais de plus amples recherches seront nécessaires pour étudier le milieu dans lequel une telle chaîne a pu naître. Pour le contenu de la chaîne, cependant, nous avons acquis une conviction : sur le psaume 118, cette chaîne dépend à peu près entièrement de l'exégèse et de la théologie spirituelle d'Origène, dont nous dirons quelques mots pour finir.

Quelle que soit sa dette à l'égard d'exégèses antérieures, — exégèse juive, exégèse d'Hippolyte, traditions venues de ses prédécesseurs à Alexandrie —, Origène est le véritable créateur d'une interprétation spirituelle du psaume 118 et cette interprétation tire son unité et sa force de la figure de David : ce psaume est un éloge de la Loi déjà comprise au sens spirituel, comme Origène est persuadé que David peut le faire ; c'est un éloge de toutes les sortes d'ordonnances divines qui aboutissent au « terme de la Loi » (*Rom.* 10, 4), à celui qui les résume toutes étant lui-même

la Parole de Dieu, et, de plus, la Voie et la Vie, Jésus-Christ. Ce psaume proclame bienheureux celui qui met toute son ardeur à aimer la Parole de Dieu, mû dans son progrès non par la peur du châtiment mais par le désir et l'amour, dans la joie. David est l'homme qui est déjà passé de la crainte à l'amour, c'est déjà le chrétien. Conscient de sa petitesse, il est également certain de l'aide de Dieu et use en présence de Dieu de cette franchise qui caractérise les fils ou les amis. De plus, il est dans sa propre vie éprouvé par les persécutions comme le sont de tout temps les hommes consacrés à Dieu : en butte aux embûches de ses ennemis parce qu'il témoigne sur la vérité, imperturbablement fidèle à la Loi qu'il a une fois pour toutes reçue. Il a vécu par avance les épreuves par lesquelles Dieu éprouve ses témoins pour faire valoir leur vaillance : il est déjà un martyr, un saint.

Dans la Chaîne palestinienne du psaume 118, l'interprétation d'ensemble est donnée par les textes d'Origène : les citations des autres auteurs n'apportent que des retouches, donnent des commentaires là où le caténiste n'avait pas accès à celui d'Origène (strophe *Phè*), montrent surtout que le caténiste a le scrupule d'expliquer le texte psalmique avec toutes ses variantes, celles d'un autre exemplaire de la Septante (extraits de Didyme), celles des traducteurs postérieurs à la Septante (commentaires d'Eusèbe principalement). Il compose un commentaire unifié, enchaîné, qui pourrait se terminer, comme c'est le cas dans le manuscrit de Patmos, par l'exhortation finale du commentaire de Théodoret : « Après avoir présenté rapidement l'interprétation du psaume, nous invitons le lecteur à ne point se contenter de ce qui est écrit ; qu'il ne pense pas que ces paroles conviennent seulement au Prophète ; que chacun en tire le profit qui lui convient ; qu'il en fasse un remède efficace contre ses propres passions », *φάρμακον ἀλεξητήριον τοῖς οἰκείοις ... παθήμασιν* (*PG* 80, 1873 CD).

Dans le portrait du Psalmiste modèle du chrétien,

— apôtre, martyr, moine —, Origène révèle un des traits les plus caractéristiques de sa propre personnalité : l'importance première qu'il accorde au magistère de la parole. Nous avons retrouvé ici ce que nous avons étudié quelques années plus tôt non pas dans les premières œuvres d'Origène (*De principiis, Com. in Jo.*) mais dans celles de sa maturité et de la fin de sa vie, notamment dans ses *Homélie sur Jérémie*, dans ses commentaires de la *I^{re} Épître aux Corinthiens*, de l'*Évangile de Matthieu*, ou dans le *Contre Celse*¹. La fonction essentielle du véritable croyant est de

1. Il ne nous est pas possible à propos du commentaire d'un seul psaume de situer avec précision cette œuvre dans la chronologie des œuvres d'Origène. L'étude d'ensemble que mène M.-J. Rondeau apportera à ce propos des éléments plus importants, puisqu'ils concernent tout le Psautier. R. CADIOU (*La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III^e siècle*, Paris 1936) rappelle qu'Origène composa dans sa jeunesse le commentaire des 25 premiers psaumes, vers 214-218 : c'est une époque où il est inspiré par les travaux d'Hippolyte, influencé par l'érudition juive, et où son propre « système » (cosmologie, histoire des âmes) ne s'est pas encore élaboré comme il le sera dans le *De principiis*. Le commentaire du psaume 118, ou plus exactement les extraits de ce commentaire qui seuls ont été retenus par le caténiste « palestinien », ne nous apportent à peu près aucun développement où l'on puisse retrouver le système théologique propre à Origène ; mais nous avons conclu plutôt à un effacement de l'origénisme par le caténiste (p. 63) qu'à une phase archaïque de composition. Par exemple, si nous ne lisons pas au v. 81 la distinction du πνεῦμα et de la ψυχή, que nous pourrions éclairer par des rapprochements avec le *De principiis*, nous pouvons cependant supposer qu'Origène l'exprimait à un endroit de son commentaire non retenu par le caténiste (voir la note portant sur l'extrait de Didyme, *in fine*). L'insistance sur les thèmes spirituels et ascétiques et l'importance du thème de l'imitation de la mort du Christ (voir, par exemple, aux v. 35 et 120, *in fine*) font plutôt penser à une date tardive. Quelques passages semblent être des allusions personnelles et pourraient évoquer les souvenirs d'un homme âgé : souvenirs du temps des persécutions (v. 157 et, pour une autre description d'un martyr, v. 161, l. 22 s.), évocation de la vieillesse plus apte à pratiquer la virginité que la jeunesse (v. 147, l. 8 s., autre allusion à la pratique de la virginité au v. 108). Il n'y a cependant, comme c'est naturel,

transmettre une parole qu'il reçoit de Dieu. Ce n'est pas une parole humaine que prononce le prophète : il « ouvre sa bouche à la Parole de Dieu ». On retrouve ici, aux v. 105 (l. 29-30), 131 (l. 7) et 172, la citation de *Prov.* 31, 8 (= 24, 76), associée à *Ps.* 67, 12 (qui se lit aux v. 46 et 131), citation qui revient par exemple plusieurs fois dans le *C. Celsus*, généralement avec *I Cor.* 2, 4-5, texte majeur de la prédication chrétienne selon Origène : « ma parole et ma prédication ne se font pas avec les paroles persuasives de la sagesse mais dans la démonstration de l'Esprit et de la Puissance, afin que votre foi repose non sur la sagesse des hommes mais sur la Puissance de Dieu ». Origène ne manque pas de rappeler une règle pour lui essentielle, à savoir que la fidélité à la Loi doit s'exprimer non pas seulement en pensées et en actes, mais aussi en paroles, c'est-à-dire en témoignage rendu à cette Loi par la prédication. La parole de l'apôtre annonce la vérité, communique la foi, elle corrige les erreurs (voir le mot ἔλεγχος au v. 109), elle est même capable de châtier comme le feu purificateur de Dieu (voir la fin de notre note au v. 140). Elle est, comme la Parole de Dieu lui-même, essentiellement pédagogique ; elle enseigne à divers niveaux, adaptée aux débutants, aux progressants, aux parfaits ; à tous elle proclame les dogmes nécessaires au salut de tous, puisque tous seront jugés sur leurs actes ; elle réserve à ceux qui y sont préparés l'enseignement des dogmes « plus élevés ».

Les exigences de cette parole transmettant l'enseignement de Dieu rendent nécessaire le travail de l'exégète : l'insistance incessante d'Origène sur l'effort que doit faire

aucune allusion précise à des événements datables. Le travail du caténiste, en extrayant de l'œuvre d'Origène les parties les plus propres à nourrir un commentaire spirituel, nous a privés de toute possibilité de situer le texte dans la vie d'Origène à partir des doctrines. Nos remarques sur les indices d'une date tardive rejoignent les conclusions de P. NAUTIN (art. cité *supra*, p. 96, n. 1) qui date le deuxième Commentaire des Psaumes d'Origène des années 246-248.

le lecteur de l'Écriture pour « scruter à fond » les versets, pour consacrer toute sa vie à examiner la voie des commandements (v. 15, 16, 33 *in fine*, 47, etc.), pour aller toujours plus loin dans la compréhension du sens de la Bible, de ce que Dieu veut signifier dans l'Écriture, est justifiée bien entendu par la nécessité de comprendre la Loi avant de la mettre en pratique, mais aussi par celle de la comprendre afin de pouvoir en *parler*. On notera dans notre commentaire la composante de « parole » que nous reconnaissons dans l'idée qu'Origène se fait de l'ἀδολεσχία biblique : il s'agit de méditer, mais aussi de parler à Dieu ou à propos de Dieu (λαλεῖν, ὁμιλεῖν, διαλέγεσθαι).

Le magistère de la parole se met au service de ceux qui l'écoutent de façon progressive. Origène distingue soigneusement des étapes. Celui qui écoute se convertit, il reçoit la parole de vérité et y adhère par sa foi (baptême), il est encore un débutant, un progressant et doit alors en premier lieu mettre sa vie en accord avec sa foi en transformant la parole reçue en actions, en pratiquant ce qu'elle commande (sens des mots πολιτεύεσθαι, πολιτεία, indiquant de façon absolue le comportement chrétien) ; une fois ses mœurs corrigées et disciplinées, régies désormais par la Parole, il approfondit la foi en entrant plus profondément dans la compréhension de son contenu. A la πίστις, à la πολιτεία, succédera la σοφία (cf. *Fr. in I Cor.* 2, 4-7, p. 239, 25-26 Jenkins), mais en fait la πράξις et la θεωρία progressent en s'appuyant l'une sur l'autre. Le croyant reçoit ensuite du prédicateur l'explication, l'explicitation du contenu de sa foi, il passe de la vérité « simplement reçue » à la vérité comprise (v. 160), de la foi à la sagesse, de la pratique à la théologie.

La doctrine de la parole chrétienne n'a rien à voir avec la sagesse de ce monde : on remarquera dans notre chaîne l'extrême rareté des références profanes (à peine deux allusions aux Grecs, dans les digressions sur la topaze et le paradoxe stoïcien sur l'injure ; le plus souvent, les tenants de la sagesse du monde sont cités pour être reje-

tés), l'abondance considérable, au contraire, des sources bibliques. Origène commente le psaume par d'autres psaumes, il emprunte ses arguments aux autres livres de sagesse, aux Prophètes. Par-dessus tout, il nourrit son exégèse de textes néotestamentaires, et surtout de saint Paul.

Mais l'orientation générale donnée au commentaire du psaume 118 par Origène est également ascétique. Le Psautier est pour lui le livre de prière de David et du chrétien, non pas un de ces textes de l'Ancien Testament où il excelle à retrouver, par le biais d'une exégèse souvent allégorisante, l'ensemble de ses doctrines. Notre chaîne est extrêmement pauvre en commentaires proprement théologiques (doctrines de Dieu, du Fils, de l'Esprit, du monde, de l'homme, de l'Église, de la résurrection, etc. Même pour les ἐπίνοιαι du Fils, on en trouve ici beaucoup moins qu'ailleurs). Le psaume 118 est bien, pour Origène, le domaine de prédilection de l'exégèse spirituelle.

Il inaugure un certain nombre de thèmes exégétiques spirituels dont le succès sera considérable dans la littérature monastique : il montre que les guerres subies par David préfigurent celles que subit l'homme spirituel dans le secret de son cœur, dans son « homme intérieur » ; il insiste à maintes reprises sur l'« humiliation » de David, sa ταπείνωσις, dont il affirme la valeur pédagogique. Tout homme porte en lui des ennemis qui s'efforcent de lui faire violence, qui le soumettent à des épreuves, à des tentations, aux πειρασμοί. Origène parle de cette lutte incessante de l'ascète qui ne doit pas laisser entrer une première fois le diable en son âme, par une première faiblesse, et doit rester sans cesse vigilant, en s'exerçant à repousser les agressions qui agissent à l'intérieur de lui-même. Origène équilibre, en cette lutte, la part qui revient à la libre volonté de l'homme et celle, indispensable, que lui accorde le secours divin, au mérite et à la grâce. Son David attend, espère, demande la « pitié » de Dieu. Il s'abandonne complètement à cet espoir, en un acte de confiance absolue. Il demande,

il prie, il espère, il *sait* qu'il recevra la vie : la vie de vertu ici-bas (car même cela, il ne peut l'avoir sans l'aide divine), la vie heureuse dans l'au-delà, avec les anges, pour toujours ; la vraie vie est maintenant cachée ici-bas avec le Christ, elle sera un jour révélée, pour l'éternité.

Le commentaire d'Origène sur le psaume 118 a eu une influence qu'il ne nous est pas encore possible d'apprécier dans toutes ses dimensions. Nous avons attaché dans nos notes une grande importance à ce que l'on retrouve dans le commentaire d'Ambroise, parce que la fidélité habituelle de cet auteur au texte d'Origène permet plus d'une fois de prendre là un argument en faveur de l'attribution d'un fragment anonyme à Origène. Mais nous laissons de côté dans ce volume l'ensemble des problèmes posés par la présence des thèmes origéniens chez les Latins, chez Hilaire déjà : plusieurs spécialistes de littérature latine s'en préoccupent¹. Chez les Grecs², l'influence d'Origène est patente dans notre chaîne même : que de fois les commentaires d'Eusèbe et de Didyme, sans parler des gloses d'Athanase, nous paraissent reprendre les thèmes exégétiques d'Origène ! Origène, on le sait, répète très volontiers ses exégèses, d'un verset à l'autre, d'un psaume à l'autre, d'une œuvre à l'autre. On peut reconnaître ainsi ses thèmes favoris (dans notre psaume : le cheminement et le progrès spirituel, les épreuves et châtiments pédagogiques, l'amour de la loi, la fidélité dans les épreuves, l'imitation du Christ). Il n'est ensuite que de retrouver ces leitmotifs

1. Cf. *supra*, p. 95, n. 1. L'étude de M. Auf der Maur, préparée sous la direction du Prof. Fischer, est annoncée pour un avenir proche.

2. Disons-le une dernière fois pour terminer : notre étude de l'interprétation du psaume 118 dans la Chaîne paléstinienne, ainsi délimitée, est seulement une pierre d'attente pour un édifice beaucoup plus vaste, auquel travaillent et travailleront plusieurs autres chercheurs. Les études très compétentes de M.-J. Rondeau notamment donneront plus largement des perspectives d'ensemble, que la présente monographie laisse seulement apercevoir.

origéniens dans la littérature patristique ultérieure, jusqu'à Cyrille d'Alexandrie et à Théodoret, et dans les chaînes de l'époque de Procope, pour comprendre à quel point il est le créateur de la plupart des thèmes exégétiques du Psautier. Dans le cas du psaume 118 en tout cas, une exégèse qui aurait pu être monotone et moralisante, répétant la fidélité à la loi, devient la pathétique supplication du chrétien persécuté pour sa foi. Non, le psaume 118 n'est pas le rappel « didactique » des divers commandements de Dieu : le commentaire finit par négliger, confondre, oublier complètement les divers mots qui désignent ces ordonnances ; il retient tout autre chose, il considère seulement David éprouvé et priant. Le chrétien qui prie à son tour en redisant les paroles du psalmiste cherche comme David à en faire une méditation parfaite, c'est-à-dire, selon Origène, une méditation qui s'exerce dans les trois domaines de l'action, de la contemplation et de la prédication, par les actes, les pensées et les paroles. Devant un monde incroyant, qu'il faut évangéliser « d'une parole que donnera le Seigneur avec une grande puissance » (*Ps.* 67, 12), au milieu des « afflictions » (θλίψεις) provoquées par son ministère et qui forment pour lui une « humiliation » et une « épreuve » (ταπείνωσις, πειρασμός), l'Apôtre a pour seule règle l'amour des enseignements divins. Il agit « de son plein gré » et dans la joie, « non pas avec chagrin ni par contrainte » (*II Cor.* 9, 7). Si le psaume 118, à la différence de tant d'autres psaumes, n'est pas interprété comme une préfiguration de la passion et de la mort du Christ, s'il se range parmi les prières qui se disent « au Christ », et non pas « du Christ », il n'en est pas moins la supplication de celui qui imite le Christ, prenant sur lui sa mortification et sa croix (*II Cor.* 4, 10, *Matth.* 10, 38).

NOTES SUR LA LANGUE DES FRAGMENTS (G. Dorival)

Les fragments de la Chaîne palestinienne sur le psaume 118 sont des extraits de commentaires exégétiques écrits entre le III^e siècle — Origène — et le V^e siècle — Théodoret — ; quelques passages sont peut-être l'œuvre du caténiste du VI^e siècle ; tous ces textes — entre lesquels existent des différences de style — sont écrits dans une langue identique, la langue littéraire tardive, qui se rattache de près à la koiné telle qu'elle est attestée par les textes des I^{er} et II^e siècles de notre ère. Cette koiné est bien connue¹. L'étude de la langue de nos fragments présente cependant un réel intérêt, car, comme d'autres écrits théologiques de la même époque, ils offrent une certaine originalité linguistique au sein de la koiné tardive elle-même : l'existence de tournures, peu ou pas attestées avant les III^e-IV^e siècles, montre que nous avons affaire à une koiné originale, qui se laisse définir par deux traits linguistiques contradictoires : elle est pénétrée — assez faiblement, il est vrai — par des faits de langue parlée, comme l'emploi du nominatif absolu, ou la généralisation des tournures infinitives ; à cet égard, elle annonce le grec de la basse époque, dont quelques témoignages sûrs ont été étudiés par D. Tabachovitz, G. Garitte, K. Weierholt². Inversement, la langue des fragments

1. Cf. les descriptions que donnent F. BLASS, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, Bearbeitet von A. Debrunner, 12. Aufl., Göttingen 1965 (en abrégé B.D.) — et J.-M. MOULTON, W.-F. HOWARD, N. TURNER, *A Grammar of New Testament Greek*, 3 vol., 3^e éd., Edinburgh 1957-1963 (en abrégé M.H.T.).

2. D. TABACHOVITZ, *Études sur le grec de la basse époque*, Uppsala 1943.

G. GARITTE, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, *Studi e Testi* 127, Vatican 1946.

K. WEIERHOLT, « Studien im Sprachgebrauch des Malalas ». *Symbolae Osloenses*, fasc. suppl. XVIII, Oslo 1963.

Nous avons également utilisé :

A. N. JANNARIS, *An historical Greek grammar*, Londres 1897.

palestiniens offre des tournures dont la présence ne paraît s'expliquer que par l'excès de la réaction puriste d'écrivains qui s'efforçaient de résister à la pénétration de la langue parlée : ainsi l'emploi fréquent de l'optatif, pourtant en voie de disparition. De cette manière, les fragments de la Chaîne palestinienne mettent le lecteur en présence d'une koiné originale, dont on peut dire qu'elle est littéraire par tradition, vernaculaire par contamination, hyperpuriste par réaction.

I. L'ORTHOGRAPHE ET LA PHONÉTIQUE

L'orthographe originelle des fragments de la chaîne palestinienne est à jamais inaccessible : les manuscrits qui les transmettent leur sont en effet postérieurs de sept siècles. Il est en particulier impossible de savoir dans quelle mesure l'orthographe des Pères sanctionnait l'évolution phonétique en cours dans la langue grecque depuis le 1^{er} siècle avant Jésus-Christ : par exemple l'iotacisme était-il traduit peu ou prou dans l'écriture par les Pères ? On peut penser que le caractère littéraire de la langue des Pères rendait celle-ci relativement imperméable à des innovations orthographiques. Dès lors les seuls faits notables sont, sauf exception, bien attestés dans la koiné elle-même :

ὄν, crase analogique d'ἔον, est attesté en 147 a 9 et 11. C'est une forme classique, connue de la koiné (cf. M.H.T. III, p. 113).

γίνομαι *passim* (sauf 148 d 5) et γινώσκω (3 c 3) sont des réalités phonétiques (passage de γ'γν- à γ'ιν-).

δέεται 36 a 18, 58 b 5. Mais δέεται 36 b 3.

οὕτως devant consonne (67 b 6, etc.) est une prononciation ; le -ς « parasite » serait un solécisme en grec classique. Mais cf. M.H.T. II, p. 112.

στρέβλα pour στρέβλη attendu, 128 a 6, est attesté chez le lexicographe Hésychius ; l'ᾶ est anormal. Mais cf. Schwyzer I, p. 476¹ à propos de τομᾶ, etc. (substitution d'ᾶ à ᾱ et η) et M.H.T. III, p. 71.

ὕγεῖα (29 a 10) pour ὕγιεῖα : les deux sons -i- (-ι- et -ει-) sont très tôt confondus : l'orthographe a ici avalisé la phonétique. Cf. M.H.T. II, p. 89-90.

-σσ- alterne avec -ττ- sans qu'il paraisse y avoir de règle (cf. M.H.T. II, p. 107, Garitte, p. 167, § 5) : γλώσσα (172 c 3), πράσσειν (172 c 9), mais κρείττον (1 a 33), πράττειν (130 d 8).

II. MORPHOLOGIE

τάχιον (154 a 1 et 2) a pris la place de θάπτον dans la koiné. Cf. M.H.T. II, p. 164.

Déclinaison :

1. Disparition des formes de duel : δούσι pour δούσιν Arg. a 21.

2. La déclinaison du nom de Moïse n'est pas fixée : deux génitifs, Μωυσεώς et Μωυσεός en 102 a 8, selon les manuscrits. Ce phénomène est dû à la prononciation iotacisante du nominatif Μωυσεῖς.

3. Hésitation de genre : ὁ ἔλεος et τὸ ἔλεος en 88 a (phénomène ancien) ; ὁ ζύγος et τὸ ζύγον en 111 b 3.

Conjugaison :

1. Absence d'augment : cf. M.H.T. II, p. 188-193, B.D., § 66-69, Garitte, p. 169, § 25 :

— aoristes : εἶρε, 161 a 16, 176 d 5, forme habituelle en grec tardif. Peut-être ἐξομολογησάμην (26 a 10), s'il ne s'agit pas d'une variante orthographique. Ἐρμήνευσαν, 68 c 3, dans le cod. A.

— plus-que-parfait : l'absence d'augment tend à devenir la règle dans la koiné au plus-que-parfait. Ex. : 64 a 11-12, 90-91 a 17, 19.

2. Formes verbales diverses :

ἤμην imparfait d'εἰμί, 62 a 27 et *passim* ; c'est la forme normale en grec tardif.

εἶπα, 57 a et *passim*, pour εἶπον ; cf. Schwyzer I, p. 475, § 2 fin. C'est une forme fréquente.

μεμνήσομαι, 93 a 9, forme de futur à redoublement (cf. P. Chantraine, *Morphologie historique du grec*, 2^e éd., Paris 1964, p. 254), qui surprend, car elle ne paraît pas attestée après Platon.

III. SYNTAXE

L'article :

1. L'article avec les noms propres de personnes (cf. M.H.T. III, p. 165-169 et B.D., § 260) est, selon les cas, présent ou absent ; aucune règle syntaxique de son emploi ne paraît pouvoir être dégagée : par exemple, les noms de prophètes ou de personnages de l'Ancien

Testament prennent l'article en 113a a et ne le prennent pas en 126-127 a.

2. L'article « en facteur commun » (Origène, Eusèbe) : lorsque, au sein d'un syntagme composé de deux substantifs ou tournures substantives de même fonction, coordonnés par *καί*, le premier substantif est déterminé par l'article, il arrive fréquemment que le second ne soit pas précédé de l'article, alors même que celui-ci serait nécessaire en grec classique et dans la koiné du Nouveau Testament : tout se passe comme si l'article était en facteur commun et portait sur l'ensemble des deux substantifs ou tournures substantives.

Ex. : 10 a 11-12, 13 a 4-5, et une dizaine d'exemples.

3. La valeur anaphorique de l'article subsiste en 70 c 7-8, où *ὁ μέν* (opposé à *ἐγὼ δέ*) est l'équivalent d'*ἐκεῖνος μέν*. Cf. M.H.T. III, p. 36.

4. L'article en fonction démonstrative : 74 b 3 (Didyme), où *τόν* = *τούτον*. Cet exemple a un parallèle dans Didyme, *Sur Zacharie*, I, 218 (communiqué par L. Doutreleau). Il est assez bien attesté dans la langue tardive : cf. Jannaris, § 1219.

Les pronoms :

1. Pronoms démonstratifs : *τοιούτος* est l'équivalent d'*ἐκεῖνος* ou d'*οὗτος* en 19 b 14 : son sens s'est affaibli au point que la valeur de qualité s'est réduite à une simple valeur démonstrative.

2. Pronoms réfléchis et pronoms de la troisième personne : les faits sont les suivants :

— il arrive que le pronom réfléchi direct au génitif ne soit pas enclavé entre l'article et le substantif : 9 a 4, 10 b 3 (*ἐμαυτοῦ*), 25 a 4, 121 a 9-10, 164 c 1. Tout se passe ici comme si le réfléchi était, au niveau de l'ordre des mots, l'équivalent du pronom non réfléchi de l'époque classique et de la koiné ancienne.

— inversement il arrive que le pronom non réfléchi soit enclavé : 21 b 4, 153 a 8 ; ici le non-réfléchi se comporte, en ce qui concerne l'ordre des mots, comme le réfléchi.

— enfin, il y a des exemples où *ἐαυτοῦ* est employé pour *αὐτοῦ* : 116 c 3 et 4, 122 b 2 et 3.

Une telle série de faits ne peut s'expliquer que si le grec des Pères ne distingue plus fonctionnellement le réfléchi et le non-réfléchi, s'ils sont équivalents ou du moins s'ils tendent à le devenir. L'explication d'un tel phénomène est sans doute à chercher dans une réaction puriste : *αὐτοῦ* et *ἐαυτοῦ* étant remplacés dans la langue courante par *οἰκεῖος* et *ἰδιος* (comme le montre la retouche tardive du texte de la Septante en 73 a 4 et 111 b 2. Cf. K. Weierholt, p. 17-19), la distinction

fonctionnelle entre *αὐτοῦ* et *ἐαυτοῦ* s'estompe de plus en plus ; il n'y a rien d'étonnant dès lors que leur utilisation dans la langue littéraire soit accompagnée d'incorrections.

3. Pronoms relatifs : fréquemment *ὅστις* est l'équivalent exact d'*ὅς* et n'a aucune valeur indéterminée ou généralisante : 6 b 9, 49 b 2, 160a a 8. Cf. M.H.T. III, p. 47-48, B.D. § 293, Weierholt, p. 19-37.

L'attribut :

1. Usage de l'article avec l'attribut (cf. M.H.T. III, p. 183) : dans la koiné, cet usage est habituel, mais alors le plus souvent le prédicat suit le verbe ; ce n'est pas toujours le cas dans nos textes :

- cas où le prédicat avec article suit le verbe : Arg. a 15, 93 c 9-10.
- cas où il précède le verbe : 81 a 5, 143b a' 1, 174 a 7.

2. Attribut du complément d'objet : dans quelques exemples (*εἰς πονηρόν* en 122 a 4), l'attribut du complément d'objet est précédé de la préposition *εἰς* ; c'est un ancien sémitisme où *εἰς* est l'équivalent d'*ὧς*. Cf. M.H.T. III, p. 247, Jannaris, § 1552.

Syntaxe de l'accord :

1. Accord en genre : un exemple d'absence d'attraction du démonstratif : 37 a 10 (*τούτο* pour *αὐτῆ* attendu).

2. Accord en nombre :

a) Accord du verbe avec le sujet, le schéma atticon : nos fragments hésitent entre l'application de cette règle et l'accord selon le sens :

- cas où le sujet au pluriel neutre correspond à un verbe à la troisième personne du singulier : 2 a 23, 2 b 1, 108 a 10-11, 152 a 7.
- cas où le sujet au pluriel neutre entraîne le pluriel du verbe : 2 a 19, 22 a 2, 103 a 14, 111 a 8, 138 b 11, 176 a 6.

Il semble que le cas « normal » soit celui où il y a le pluriel du verbe ; le singulier serait dû à une réaction puriste des Pères. Cf. M.H.T. III, p. 312-313, Jannaris, § 1169-1171, Garitte, p. 173, § 49.

b) Accord du verbe avec le sujet, accord selon le sens :

— verbe au pluriel avec sujet de sens collectif au singulier : en 119 b 1-3, *πῶς ὁ* et le participe est précédé d'un premier verbe au singulier et suivi d'un second verbe au pluriel. Cf. Jannaris, § 1174, Garitte, p. 173, § 47.

— verbe au singulier avec sujet au pluriel, auquel correspond une apposition au singulier : 1 a 33-34. Il s'agit peut-être d'un solécisme.

c) Accord en nombre du relatif avec son antécédent : il est la règle sauf en 32 a 13, où le relatif indéfini est au singulier, l'antécédent au pluriel. Cf. R. Kühner, B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hanovre³ 1890 s., 2, I, p. 55-56, E. Schwyzler-A. Debrunner, *Griechische Grammatik*, Munich 1939-1950, p. 604. C'est un tour classique, mais rare dans la langue tardive : purisme ?

Les cas et les prépositions :

1. Génitif explicatif : en 3 a 13-14, le substantif au génitif indique en quoi le premier substantif consiste : ἡ ζωσα ὁδὸς τοῦ Ἰησοῦ, la voie vivante qu'est le Christ.

2. Hésitation du grec tardif dans l'utilisation des cas après préposition :

— παρά + accusatif au sens de παρά + datif, chez, parmi : 70 b 5. Cf. M.H.T. III, p. 273.

— περί + accusatif là où on attendrait περί + génitif : 134 b 2. Cf. M.H.T. III, p. 270.

Ces exemples illustrent la tendance qui trouve son achèvement en grec moderne, selon laquelle les prépositions tendent à être suivies par le seul accusatif. Cf. Jannaris, § 1242-1247 et 1256.

3. Hésitation du grec tardif dans l'utilisation des prépositions : plusieurs prépositions tendent à devenir équivalentes :

— ἀπό est utilisé pour ὑπό en 5 a 7-8, 25 a 8 (ἀπό dans le cod. A, ὑπό dans le cod. P). Cf. M.H.T. III, p. 238.

— ἐπί² dans le cod. A est utilisé pour περί dans le cod. P en 31 a 2. Cf. M.H.T. III, p. 269 et 271.

4. Sens particuliers ou rares :

ἀπό, en commençant par, Arg. a 4-5.

εἰς, comme, en tant que, 119 b 4-6, 122 a 4 (attribut du complément d'objet).

ἐν, grâce à (instrumental), 93 b 6, 97 a 1-2. Cf. Kittel, II, p. 535 s.v. ἐν, A, 1, 4.

μεχρί + génitif : pendant (classique, mais rare).

παρά + accusatif : chez, parmi.

περί + accusatif : au sujet de.

La valeur des temps :

1. « L'imparfait de référence » : dans quelques cas, le commentateur renvoie, par l'imparfait, le lecteur à un commentaire fait antérieurement par lui-même ; en français, l'imparfait est presque impossible

à conserver et il faut le traduire par un présent précisé d'un « comme on l'a vu ».

Ex. : 6 b 1, peut-être 18 a 10, 11, 13, 160 d 4.

2. La « conjugaison périprastique » : εἶμι + participe. C'est une tournure fréquente qui ne présente pas de différence appréciable de sens avec la tournure classique équivalente (le verbe simple). Cf. Jannaris, § 2106-2107, Garitte, p. 171-173, § 46.

Ex. : 121 a 2, 143a a 2, 157 a 5-6.

Les négations :

Emploi d'οὐδέ pour καὶ οὐκ en 50 b 6.

"Av dans les propositions principales simples :

1. "Av manque là où on l'attendrait pour exprimer la possibilité avec un verbe à l'optatif : 19 b 5, 58 c 1, 134 a 6, 141 a 12. Cf. M.H.T. III, p. 122-123. La tendance à la disparition d'ἄν est attestée dans les papyri.

2. Inversement un premier ἄν en annonce un second en 111 a 2 et 6.

3. "Av et le subjonctif aoriste dans une principale : 13 a 3. Sur cet emploi caractéristique de la koiné et du grec tardif, cf. Jannaris, App. IV. 12.

Les propositions subordonnées :

1. Les complétives :

— complétives introduites par εἰ (pour ὅτι ou l'infinitive) : γινώσκων εἰ, 170b b' 2-3 ; οἴεσθαι εἰ, 17b a' 2.

— complétives introduites par ἵνα après des verbes de prière, de désir, d'ordre : ἐπιθυμεῖν ἵνα, 20 a 10-11, εὐχεσθαι ἵνα, 169 a 4, πείθειν ἵνα, 122 a 8.

Cette construction est une attestation de la contamination de la langue des Pères par la langue parlée. Cf. M.H.T. III, p. 103, Weierholt, p. 58.

2. Les relatives :

"Ος ἕάν, 121 a 7 ; ἕάν est l'équivalent d'ἄν ; c'est là une tendance générale de la koiné. Cf. M.H.T. III, p. 107-108, Jannaris, § 1174.

"Ος ἕάν est l'équivalent d'ὅς ἕν et marque l'éventualité.

3. Circonstanciellles :

a) Causales :

Καθάπερ, 6 b 2, vu que, attendu que. Aucun sens comparatif, cause objective.

Καθόδ', 113b c 2, dans la mesure où (mais le texte est douteux).

Ὅτε, 15 a 5, 99 a 8, puisque, sens classique, mal attesté à l'époque tardive.

b) Comparatives :

— Ὡς se substitue à ἤ et marque la comparaison plus que la différence en a 11-13, 50 a 11-12.

— Ὡς ἕάν + subjonctif, en 149 a 5, est l'équivalent d'ὥς ἔν + subjonctif marquant l'éventualité ; le sens est « de quelque manière que ». Cf. Weierholt, p. 66.

c) Consécutives :

— L'expression de la conséquence est souvent indiquée par ὥς suivi de l'infinitif : plus de quinze exemples (3 b 8, 27 a 2, 27 c 11, etc.). M.H.T. III, p. 136 et B.D. s'interrogent sur l'existence de cet ὥς consécutif. Nos fragments l'attestent indubitablement. Cf. aussi Weierholt, p. 53, selon qui ὥς consécutif n'est pas une tournure « populaire » vers le VI^e siècle. Cf. au contraire Jannaris, § 1757b, qui montre que le tour est fréquent en grec tardif.

Remarque : en 76 c 4-5, ὥς + infinitif a la valeur d'ὥς et le participe ; cela semble un cas unique ; il s'agit peut-être d'une faute de l'auteur ou du copiste.

— L'expression de la conséquence est indiquée par ἵνα et le subjonctif en 19 b 15, 50 b 12-13, 83 b 9-10, 101 b 7, 157 a 11. Cette tournure annonce le grec moderne. Cf. M.H.T. III, p. 102, Jannaris, § 1758 et 1951.

Remarques :

— en 1a 14, ἵνα est suivi de l'optatif. Cet optatif est peut-être une résurgence littéraire de l'optatif de possibilité attesté à l'époque classique et dans des textes atticisants (cf. J. Humbert, *Syntaxe*, § 379 et M.H.T. III, p. 129), mais il est plus probablement le substitut du subjonctif par le biais de l'iotacisme.

— en 41 a 3, ἵνα a le sens consécutif-explicatif, ce qui suppose que.

d) Finales : trois expressions du but rares :

— ἵνα et le futur indicatif : un exemple sûr en 165 a 15. La naissance de ce tour a été déterminée par la confusion phonétique (iotacisme) entre le subjonctif aoriste indicatif actif et le futur indicatif

actif qui a favorisé chez le locuteur le sentiment qu'après ἵνα le mode était aussi bien le subjonctif que l'indicatif futur. Au passif, cela entraîne l'apparition du futur passif. Cf. M.H.T. III, p. 100 et Garitte, p. 188-189, § 128.

— ὅπως et l'optatif sans ἔν, même après un temps primaire de l'indicatif : 58 a 4. Selon M.H.T. III, p. 128-129, cet emploi de l'optatif est littéraire. Comparer avec Garitte, p. 186, § 118 et p. 189, § 129.

— Ὡς ἔν et l'optatif : 1 b 3, 116 c 3-4, 148 d 4-5, 172 c 6-7. C'est un tour bien attesté chez Eusèbe, qui apparaît au II^e siècle après Jésus-Christ (cf. Schwyzer-Debrunner, p. 665, n. 7 fin). J. Taillardat nous communique qu'il en a relevé un exemple dans Suétone περὶ βλασφημιῶν. Ὡς ἔν est fréquent dans la koiné tardive, avec l'optatif futur en général, mais aussi avec l'optatif aoriste : cf. Jannaris, § 1767.

Remarque : ἵνα à valeur impérative, 105 a 22-24 et *passim*. Cf. M.H.T. III, p. 94-95. Cette valeur est proche de la valeur finale.

Remarque : un cas surprenant, πῶς et le subjonctif pour indiquer le but ; ce tour est l'équivalent des tours ἵνα, ὅπως et le subjonctif. Notre exemple (21 a 4) est unique : on songe à un solécisme ou à une faute de la tradition manuscrite.

e) Hypothétiques :

— un nouveau système hypothétique caractéristique de la langue littéraire tardive, dont la naissance et l'extension paraissent avoir été déterminées par l'iotacisme (cf. M.H.T. III, p. 125-126) : la protase est constituée du tour εἰ suivi de l'optatif présent ou aoriste, et la négation est μὴ ; l'apodose présente l'indicatif présent ou futur. La protase est susceptible d'avoir deux valeurs : soit celle de l'hypothèse posée comme conforme à la réalité, actualisée, soit celle de l'hypothèse susceptible de se réaliser, éventuelle. Il est à noter que ce système n'a aucune valeur de potentialité.

Selon M.H.T., *loc. cit.*, ce système est un tour littéraire dans la langue du Nouveau Testament. Sa large extension doit sans doute être interprétée comme une réaction hyperpuriste devant la disparition de l'optatif dans la langue parlée et son remplacement par εἰ et le subjonctif (cf. Garitte, p. 188, § 126).

Ex. : — εἰ et l'optatif, indicatif présent dans l'apodose : 50 b 11-12, 58 b 4-9, 75 a 2-3, 114 a 8, ainsi que 6 b 9 où ὅστις et l'optatif est sans doute l'équivalent d'εἰ et l'optatif.

— εἰ et l'optatif, indicatif futur dans l'apodose : 9 a 19-21, 77 c 1-3, 78 b 1-3, 109 b 1-2, 128 a 10-11, 136 a 5-6, 142 a' 2, 165 a 10-11, 170b b' 2-3.

— ἔξν et l'optatif (au lieu du subjonctif attendu), indicatif dans l'apodose : 5 a 7-8 et 170a b 9. La substitution de modes s'explique sans doute par une réaction hyperpuriste devant la disparition de l'optatif. Cf. M.H.T. III, p. 126.

— εἰ et l'imparfait ou l'aoriste de l'indicatif, imparfait sans ἔν dans l'apodose : 121 a 3. Dans ce système de l'expression de l'irréel, ἔν manque ; c'est là un phénomène connu, mais peu fréquent, dans la koiné. Cf. M.H.T. III, p. 92.

f) Temporelles : nos textes présentent des innovations :

— ὄρε et l'indicatif présent peut être l'équivalent d'ὄταν et le subjonctif ; le verbe de la temporelle doit se traduire par un futur en français : 90-91 a' 11. Cf. Weierholt, p. 60.

— ὄρε et le subjonctif (sans aucune possibilité de confusion de modes due à des orthographica) : 17b a' 6-7. "ὄρε et le subjonctif est ici l'équivalent d'ὄταν et le subjonctif. Ce tour est tardif ; il est sans doute à lier à la tendance d'ἔν à s'effacer. Cf. Jannaris, § 1988, Garitte, p. 189, § 132.

— ὄταν et l'indicatif présent : a 29, 26 a 2 (cod. P), 39 a 5-6 et 7 (cod. P). Ici la tendance est inverse de la précédente. Cf. M.H.T. III, p. 112, Jannaris, § 1987.

Au total, tout se passe comme si ἔν et le subjonctif tendaient à devenir incompatibles dans les temporelles, comme s'ils étaient ressentis comme deux marques distinctes et non conjointes ayant le même rôle fonctionnel, celui d'indiquer le futur dans la temporelle.

4. L'interrogation indirecte : μήποτε, si par hasard, et l'indicatif : 120 a 2 (le subjonctif de 120 a 10 s'explique mal sans l'hypothèse d'une faute du cod. A non corrigée par le cod. P, due à l'iotacisme).

5. Tournures participiales :

a) ὡς et le participe futur est l'équivalent du participe futur simple ; il n'y a aucune valeur de subjectivité : 155 a 4-5. Cf. M.H.T. III, p. 87.

b) ὡς ἔν et le participe est l'équivalent d'ὄρε et du participe, en tant que, en 121 b 2-3. Cf. Lucien, *Alexandre* 31.

Les infinitifs substantivés :

Une des caractéristiques de la koiné, puis du grec de la basse époque, est le développement de ces infinitifs. C'est d'abord un atticisme, puis un trait de langue courante. Cf. M.H.T. III, p. 140, Garitte, *passim*, Weierholt, p. 38-53. Cf., au contraire, Jannaris, App. VI. 25. Nos textes présentent un nombre impressionnant d'infinitifs substantivés.

1. L'infinitif substantivé sans préposition :

a) τό et l'infinitif a une valeur complétive en 20 b 4-5 : εὐχῆν ποιεῖσθαι τό et l'infinitif est l'équivalent d'εὐχεσθαι τό et l'infinitif. Cf. Tabachovitz, p. 55.

b) τοῦ et l'infinitif : deux valeurs :

— valeur complétive : 67 b 2, 74 b 11, 114 a 7, 143b a' 3, 170b a' 8.

Remarque : après σπουδῆ, on a un exemple de l'infinitif complétif seul en 74 b 15. Cf. M.H.T. III, p. 139.

— valeur finale : 160b c 3-4. Cf. M.H.T. III, p. 161, Jannaris, App. VI. 23, Garitte, p. 187, § 121, Weierholt, p. 51-52.

c) τῷ et l'infinitif : valeur causale. Plus de quinze exemples (16 a 2, 17a a 9, etc.). Cf. M.H.T. III, p. 142.

2. L'infinitif substantivé avec préposition : cf. M.H.T. III, p. 105 et 142-144, Weierholt, p. 44-50. La plupart des prépositions simples sont utilisées : ἔμπα (128 a 3), ἐντί (121 a 14-15), ἀπό (12 a 1-2, etc.), διά (+ τό, 13 a 12 ; + τοῦ 154 a 6), εἰς, ἐκ (15 a 2-4 etc.), ἐν (85 b 7-8), ἐπί, μετό (+ τό 3 b 10-11, etc., + τοῦ 34 b 7, etc.), περί (120 a 15), πρό (92 a 6), πρός, ὑπέρ (72 a 4, etc.). On doit noter en particulier les tours suivants :

— εἰς τό et l'infinitif. Deux valeurs : — finale (plus de 10 ex. : 7a a 2-3, 43 c 2, etc.) ; — complétive : 134 a 4, 152 a 7. Cf. M.H.T. III, p. 143, Garitte, p. 189, § 131, Weierholt, p. 47.

— ἐπί τό et l'infinitif : en 49 a 2, le sens est consécutif-final (cf. Weierholt, p. 48) ; — en 153 a 3, il est explicatif-causal.

— ἐπί τῷ et l'infinitif :

valeur causale : 8b c 2-3, 32 b 2, 74 b 15.

valeur consécutive-finale : près de 10 ex. (13 a 12, 67 b 3, etc.).

L'ῶ de τῷ est si bien attesté que ce serait une erreur de le corriger en -ό (τό). Cf. Weierholt, p. 48-49.

— πρός τό et l'infinitif :

valeur consécutive-finale, pour que, en 43 a 17, 69 a 8, 122 a 4.

simple référence (à traduire alors par « en + gérondif » ou par « et ») : 142 a 7. Cf. M.H.T. III, p. 105 et 144, Weierholt, p. 47.

Ordre des mots :

1. Particules :

— γάρ : en troisième position en 17b a' 2, 101 a 5, 109 a 11 (cod. P) ; en cinquième position en 10 a 13. Cf. Denniston², p. 96.

— δέ : en cinquième position en 61 a 10, 90-91 a 19, 160b f 5 ;

en sixième position en 159 a 9, comme chez Épigénès (t. III, 540, éd. Meineke), Diphile (t. IV, 411 (1) éd. Meineke) (ex. communiqués par J. Taillardat).

— ἔνεκεν : antéposé à son complément en 46 a 3.

— hyperbaton : dans cette figure, l'ordre naturel des mots est interverti : en 69 c 4-6, 95 b 3-5, la particule en tête de phrase ou située après ἀλλά, ὅμως, porte en fait sur un mot qui se trouve plus loin dans la phrase : ainsi, en 69 c 4-6, ὅμως porte non sur l'ensemble de la phrase, mais sur ἀλλ' ἐγώ à la ligne 6. Cf. M.H.T. III, p. 337.

2. Attraction dans la relative du substantif antécédent : dans quelques exemples, l'antécédent passe dans la relative, après le verbe, au cas attendu ; l'article est alors toujours omis. Ce tour paraît avoir une valeur stylistique. Cf. M.H.T. III, p. 324.

Ex. : 19 b 15-16, 29 b 4-5, 46 a 5-6, 91 b 3, 93 b 6, 116 a 8, 131 a 11-12, 175 b 5.

3. Particularité : en 98 b 8-9, l'on a affaire à un génitif absolu enclavé, c'est-à-dire à un génitif absolu où le verbe est enclavé entre l'article et le substantif. Cf. un ex. dans Diadoque de Photice, *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, XLII, in fine.

Anacoluthes : après εἰς τό, en 50 a 3, on attend l'infinifit ; or l'on a un verbe à un mode personnel.

Un nominatif absolu ? 160b d 1-2. Il existe quelques rares ex. de ce nominatif dans la koiné (cf. M.H.T. III, p. 314 et 316) ; le tour est fréquent en grec de basse époque (cf. Jannaris, § 2144-2145, Garitte, p. 174-175, § 56). L'on est tenté d'en voir un ici, le sens y invite, la participiale au nominatif étant liée par un lien causal à la principale. Mais le cod. P (hypercritique ?) présente non ὧν mais ἐστί.

IV. VOCABULAIRE

Hapax et quasi-hapax : les hapax sont les mots qui ne sont pas attestés en dehors de notre texte, les quasi-hapax sont les mots attestés pour la première fois dans nos fragments ou bien ceux dont nos textes marquent le premier emploi littéraire.

ἀγνοηματίζειν, 10 c 2, faire commettre une faute par inadvertance, par ignorance. Mot forgé par Aquila, cité par le commentateur.

ἀναπαυστικός, 164 a 4, qui donne le repos. Mot d'Origène, que l'on lit chez Macaire au iv^e siècle.

ἀνατιθηνεῖν, 161 a 18. Mot créé par Musonius et cité par Origène.

ἀνενοχλησία, 165 a 3, absence de trouble. Mot connu au sens

d'exemption des charges (Rayet), d'exemption légale (L. Robert), dans des inscriptions (cf. *Rev. Arch.* 28 (1874), 112) des II^e-III^e siècles. Premier emploi littéraire du mot. Sens ascétique (et non plus juridique).

ἀφρόνεια, 31 a 3 (pluriel), (acte de) folie. Mot d'Origène (emprunté aux Stoïciens ?).

δυσμετάστατος, 111 b 5, difficile à mouvoir. Apollinaire.

ἐγκάκησις, 143b a' 5, situation pénible. Mot de Symmaque, cité par l'auteur du fragment.

ἐλεητικῶς, 64 b 4, avec miséricorde. Mot d'Athanase, que Lampe connaît avec notre référence.

εὐθυτήρ, 133 a 4, celui qui mène droit, pilote. Il faut peut-être corriger ce mot, formé sur εὐθύς, en εὐθυτηήρ, formé sur εὐθύειν, qui est bien attesté.

πηλοπλαστία, 73 b 8, travail de l'argile, modelage. Apollinaire.

προκατασπᾶν, 9 a 17, renverser, détruire. Ce mot d'Origène est réutilisé par ex. par Chrysostome, *Hom. 8.1. in Heb.*

Tournures et constructions nouvelles ou récentes :

γινώσκειν εἰ, 170b b' 2, savoir que (εἰ = ὅτι).

διατιθέναι + infinitif = ποιεῖν, τιθέναι + infinitif, 139 a 3.

ἐγχωρεῖν : le participe a un sens passif en 129 a 7 et 130 a 12-13. Cf. d'autres exemples dans Lampe.

εἶναι + participe, 121 a 2, 143 a 2, 157 a 5-6 : il s'agit de la « conjugaison périphrastique ».

ἐνοῦν ἑαυτὸν + ἐπί et le datif, 31 a 3. Ordinairement, il y a le datif seul.

ἐξομολογεῖσθαι + περί suivi du génitif, accompagné d'un participe au génitif, 25 a 1-2, confesser au sujet de quelque chose que quelque chose est de telle sorte.

ἐπιθυμεῖν ἵνα, 20 a 10-11, désirer que.

ἔρχεσθαι + infinitif, 130 a 1, venir pour. Cf. M.H.T. III, p. 134.

εὐρέσθαι + adverbe = εἶναι + adjectif, 104 a 2.

εὐχεσθαι ἵνα, 169 a 4, prier que.

ἐσχὴν ποιεῖσθαι τό + infinitif, 20 b 4-5, prier que.

κατ' ἐκείνο καιροῦ, 153 a 9, à ce moment-là. Cf. Plutarque, *Alexandre* 32.

λήγειν εἰς τό, 152 a 7, cesser de.

οἰεσθαι εἰ, 17b a' 2, penser que.

πειθεῖν ἵνα, 122 a 8, persuader que.

σπουδῇ + infinitif, 74 b 15, soin de faire que. Cf. M.H.T. III, p. 139.

φημί au sens de λέγω, non enclavé et construit avec l'infinitive ou avec une complétive en ὅτι, *passim* (ex. : 28 b 12).

Adverbes et tournures adverbiales :

εἰ τόχοι, 23-24 c 2, « par exemple », « peut-être ».
 ἐκ κοινοῦ, 176 e 4, « au nom de ».
 ἢ, 9 a 32, « sinon » (dans une interrogative).
 ἴνα εἴπη, *passim*, « c'est-à-dire ».
 καί, 130 d 1 et *passim*, « c'est-à-dire ».
 κἄν, 21 a 13, « au moins » (devant μικρόν, εἰς, ἄπαξ), sens classique, mais peu fréquent. Cf. A.-J. Festugière, *REG*, 1968, 102.
 μήποτε et l'indicatif, 17b a' 3, « peut-être ».
 μικροῦ δεῖν, 87 a 2 et 3, emploi adverbial.
 οἷονεῖ = οἷον (cf. Aristote, selon L.S.J.), 1 a 34 : une conjonction employée comme adverbe.
 τί exclamatif, « combien ! », 1 a 1. Ancien sémitisme traduisant l'hébreu māh, attesté dans le Nouveau Testament.

Particules de liaison :

ἀλλ' ἢ 1) en tête de phrase, « mais », 2) ailleurs (145 a 2), « sinon ».
 ἀλλά καί : en cas d'absence d'οὐ μόνον : soit signe de l'accollage d'un deuxième fragment, soit sens ordinaire de « mais encore » ; οὐ μόνον est alors à suppléer (cf. 90-91 a 12-13 et *passim*).
 δέ : souvent absence de μέν : δέ peut alors être l'indice de l'accollage d'un deuxième fragment (17b a' 18, 22 a 4) ; mais δέ peut aussi avoir le sens de « et » ou de « mais » (cf. M.H.T. III, p. 331) et peut être une particule de coordination : 83 a 4 et *passim*.
 Enfin dans une subordonnée δέ, sans μέν pour lui correspondre, sert à coordonner les deux membres de la subordonnée ; de même, il sert à coordonner deux subordonnées de même nature ; il est l'équivalent de καί. Ex. : 38 a 2, 84 a 2, 118 a 5, etc.
 ἔτι μὴν, 103 a 15, « et en outre ». Nouvelle particule.
 μέν absence de δέ parfois (δέ est à suppléer) : 92 a 5. Cf. M.H.T. III, p. 332.
 πλὴν, « mais », « d'ailleurs » (marque une progression dans le texte), *passim*.
 πλὴν ἀλλά, « mais », « d'ailleurs », 28 c 5, 70 c 3-4, et *passim*. Pléonasme : cf. Tabachovitz, p. 33.
 ταῦτα seul, sans ἔρα, οὖν, « c'est pourquoi », sens classique, mais rare, en 87 b 1.
 τε, seul en 89 b 4 (où il y a peut-être une survivance du τε ... τε attique) et 116 c 4, coordonne deux propositions indépendantes ou deux participes. La coordination marquée au moyen de τε seul est un procédé stylistique archaïsant. Cf. M.H.T. III, p. 338-339.

PRINCIPES SUIVIS POUR LA PRÉSENTE ÉDITION

Notre édition vise à donner, de la façon la plus complète et la plus précise possible, la Chaîne palestinienne telle qu'elle est transmise par les manuscrits de Milan (A) et de Patmos (P). Les témoins indirects de cette chaîne ne sont cités que de façon occasionnelle.

Disposition générale du texte grec.
Lemmes psalmiques. Extraits.

Nous avons expliqué dans l'Introduction, p. 27-28, les raisons pour lesquelles nous considérons A comme un témoin supérieur à P lorsqu'il s'agit de la disposition générale de la chaîne : c'est donc la disposition générale de ce manuscrit que nous avons scrupuleusement reproduite sur la page du texte grec : citation des lemmes psalmiques, successions et divisions du commentaire, sigles marginaux indiquant les auteurs, formules d'enchaînement. Ce sont les folios de A que nous indiquons en haut de chaque page du texte grec. Nous avons essayé de rendre compte, par un signe typographique particulier, de la façon dont A marquait la fin des fragments. La lettre initiale des fragments est imprimée en caractères gras. Nous avons respecté quelques erreurs de présentation du manuscrit : on trouvera chaque fois dans la note correspondant au fragment l'explication des divergences entre la disposition du texte grec et celle de la traduction française, où ces erreurs sont corrigées. Les sigles considérés comme fautifs sont placés

entre crochets droits. Les divergences, peu nombreuses, de P, pour ce qui est de la division des fragments et des sigles indiquant les auteurs, sont notées dans le Catalogue des fragments. L'absence des formules de transition est indiquée dans l'apparat critique.

Texte des fragments. Apparat critique.

Nous avons établi le texte des fragments en utilisant de manière complète les leçons des deux manuscrits, que nous avons collationnés sur des agrandissements photographiques mis généreusement à notre disposition par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes. Généralement le texte de P s'est révélé meilleur que celui de A. Toutefois, pour le texte des lemmes psalmiques, nous avons partout édité le texte de A, que nous croyons plus fidèle que celui de P au Psautier primitif (Intr., p. 26-27) : nous avons donné, dans le tableau des pages 112 et suivantes, les leçons propres à P dans ses lemmes. On trouvera au bas du texte grec, dans notre apparat rédigé de façon positive, toutes les leçons des deux manuscrits que nous n'avons pas adoptées. Nous n'avons pas mentionné dans cet apparat un assez grand nombre de fautes d'orthographe mineures, particulièrement abondantes en A. Pour les *v* euphoniques, nous avons plutôt suivi l'usage de P. Toutes les leçons de P qui nous paraissent résulter d'une correction après grattage (Intr., p. 24) sont suivies dans l'apparat des mots « *e corr. P* ». Sur les photographies plus rien ne transparait des leçons originelles.

Lorsque nous n'avons pu établir un texte satisfaisant à l'aide des deux manuscrits, et dans ces cas seulement, nous avons fait appel aux témoins indirects de la Chaîne paléstinienne : leurs leçons sont introduites dans le texte grec entre crochets obliques seulement lorsqu'elles donnent un texte plus long que celui de nos manuscrits, avec des mots supplémentaires. Nous n'avons pas mis entre crochets obliques les simples corrections de lettres. Dans l'apparat,

où les crochets ne sont pas répétés, ces leçons sont suivies du sigle du manuscrit utilisé : nous n'avons pas jugé bon d'indiquer tous les manuscrits de la tradition indirecte qui donnent la leçon, mais seulement celui qui en chaque cas nous paraît le témoin le plus proche. En quelques cas, nous avons ajouté dans la note portant sur le fragment la discussion d'une leçon de la tradition indirecte que nous n'avons pas utilisée pour l'établissement de notre texte mais qui nous a paru intéressante.

En dernier ressort, lorsque nous n'avons pu corriger le texte de nos deux manuscrits à l'aide des témoins de la tradition indirecte, nous proposons des conjectures, imprimées dans le texte grec entre crochets obliques seulement si elles introduisent des mots supplémentaires. Ces conjectures sont suivies dans l'apparat de l'indication *nos*.

Lorsque les emprunts à la tradition indirecte, ou nos conjectures, comblent des blancs laissés vides dans les manuscrits, nous indiquons dans l'apparat les dimensions approximatives de l'espace vide.

Notre apparat est négatif dans les cas d'omissions d'un mot ou d'un groupe de mots dans un de nos manuscrits : nous indiquons seulement celui des manuscrits qui a fait l'omission, étant entendu que la leçon imprimée dans le texte est celle de l'autre manuscrit. De même, pour les quelques rares additions que nous avons rejetées.

Les crochets droits suppriment dans le texte grec quelques très rares mots donnés par nos deux manuscrits que nous considérons comme fautifs. Des étoiles, aux v. 129 **a** et 142 **b**, indiquent deux brèves lacunes que nous n'avons pu combler. Des croix, au v. 73 fr. **a'**, l. 2-3, montrent une partie du texte que nous n'avons pas su interpréter.

Apparat scripturaire.

Nous indiquons dans l'apparat scripturaire les références bibliques : 1) pour les citations explicitement introduites

comme telles par l'auteur ; 2) pour les textes de l'Écriture que l'auteur n'introduit pas par une formule explicite mais qui sont sans aucun doute possible des emprunts volontaires à l'Écriture ; 3) pour les lieux de l'Écriture où se trouve raconté l'événement auquel fait allusion le commentateur ; 4) pour quelques mots qui ne sont pas à proprement parler des citations mais qui ne s'expliquent dans le texte grec que comme des emprunts au langage biblique. Les guillemets ne sont évidemment employés que pour les citations exactes. Le signe « cf. » est placé devant les références dans les autres cas. On a évité de multiplier les références à l'Écriture pour quantité de mots isolés : on trouvera dans les notes d'autres références scripturaires utiles à la compréhension du passage. Les références sont données selon la numérotation des versets de l'édition de A. Rahlfs pour la Septante, de E. Nestle-K. Aland pour le Nouveau Testament.

Dans le texte grec, à côté des guillemets qui indiquent les citations bibliques, nous avons employé des demi-guillemets *simples* pour signaler au lecteur les reprises, partielles ou complètes, du lemme psalmique sur lequel porte le commentaire. Lorsqu'il s'agit du rappel d'un verset antérieur de ce psaume 118, et non de celui que l'auteur est en train de commenter, nous avons employé des guillemets ordinaires et mis un appel de note : la référence donnée dans l'apparat est alors seulement celle du numéro du verset.

Traduction.

La disposition de la traduction suit celle du texte grec. Toutefois il arrive qu'elle présente des alinéas là où le texte grec n'en a pas : nous avons voulu ainsi distinguer des extraits d'auteurs différents que le caténiste a enchaînés sans distinction. Les notes expliquent ces divergences de présentation entre le texte grec et la traduction française. Les noms des auteurs portés sur la page de la traduction

correspondent à ceux qu'indiquent les sigles sur la page du texte grec, à de rares exceptions près (sigles grecs mis entre crochets droits). Nous avons introduit entre crochets obliques tous les noms d'auteurs auxquels nous proposons d'attribuer les extraits anonymes de la chaîne, soit que nous empruntions ces noms aux témoins indirects, comme il a été expliqué dans l'Introduction, p. 66 et suivantes, soit que nous formions des hypothèses. Les points d'interrogation qui suivent parfois ces noms traduisent notre incertitude. En quelques cas, un point d'interrogation seul indique que nous avons renoncé à faire une proposition. Les éléments de discussion pour l'attribution des fragments aux différents auteurs sont donnés dans le Catalogue (sigles des témoins indirects) et dans les Notes (tome II).

Les citations de l'Écriture sont traitées dans la page de la traduction comme dans la page du texte grec, avec des renvois au même apparat scripturaire ; cependant, pour les reprises du lemme, nous avons utilisé les guillemets habituels, comme pour les citations, et non les demi-guillemets simples.

Il n'y a aucun appel de note dans la traduction, puisque tous les fragments sans exception donnent lieu à une note que l'on trouvera dans le Tome II, selon l'ordre des fragments. Tous les renseignements utiles à la compréhension du texte sont regroupés là.

CONSPECTUS SIGLORUM

A	<i>Ambrosianus F 126 sup.</i>	saec. XIII
P	<i>Patmiacus monasterii S. Joannis 215</i>	saec. XII-XIII
E	<i>Athous monasterii Esphigmenou 73</i>	saec. XIII
F	<i>Parisinus graecus 139</i>	saec. X
R	<i>Vaticanus Reginensis graecus 40</i>	saec. XIV
S	<i>Sinaiticus graecus 23</i>	saec. XIII-XIV
V	<i>Vaticanus graecus 754</i>	saec. X
W	<i>Vindobonensis theologicus graecus 8</i>	saec. XI

TEXTE ET TRADUCTION

Ἦρ. **a** « Τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ^a » ὁ ἠθικός ἐστι τόπος, περὶ ὧν καὶ διαλαμβάνει ὁ ἑκατοστός ὀκτωκαιδέκατος ψαλμὸς κατὰ τὰ Ἑβραίων στοιχεῖα γεγραμ-
 4 μένος, ὥστε τοὺς μὲν πρώτους αὐτοῦ στίχους εἶναι ὀκτὼ ἀπὸ τοῦ ἀλφ, ὃ ἐστὶν ἀρχὴ τῶν παρ' αὐτοῖς καλουμένων στοιχείων, τοὺς δὲ δευτέρους ὀκτὼ ἀπὸ βηθ καὶ οὕτω καθ' ἐξῆς. Καὶ περιέχει γε ὁ ψαλμὸς οὗτος ὅλον τὸν τόπον τὸν ἠθικὸν μετὰ
 8 πάσης θεωρίας τῆς περὶ τῶν διαφόρων ἐν τοῖς ἠθικοῖς τόποις ὀνομάτων ἐν ταῖς γραφαῖς. Ἰστέον δὲ ὡς ἄλλο μὲν νόμος, ἄλλο δὲ δικαίωμα, ἄλλο πρόσταγμα, ἄλλο | μαρτύριον, ἄλλο κρίμα, καὶ οὐκ οἶμαι, ὅσον ἐπ' ἐμῇ ἱστορίᾳ, ἄλλοτι διὰ
 12 πλειόνων τὰ ἠθικὰ εἰρῆσθαι περὶ τῆς διαφορᾶς « νόμου » καὶ « προστάγματος » καὶ περὶ τῶν λοιπῶν ὡς ἐν τούτῳ τῷ ψαλμῷ. Διὰ τοῦτο καὶ τὰ στοιχεῖα προτέτακται ἵνα δηλωθῇ τοῖς ἐντυγχάνουσιν ὅτι τὰ στοιχεῖα ἐστὶν ἡ γνῶσις τοῦ
 16 ἠθικοῦ τόπου. Μέμνημαι τηρήσας καὶ ἐπὶ τοῦ ἑκατοστοῦ ἐνδεκάτου καὶ ἐπὶ τοῦ ἑκατοστοῦ δωδεκάτου ψαλμοῦ τίνα τρόπον κακεῖνοι οἱ ψαλμοὶ ἠθικοὶ ὄντες εἶχον τὴν ἀρχὴν τῶν στίχων ἀπὸ τῶν παρ' Ἑβραίοις στοιχείων. Ἐκεῖ μὲν οὖν ἡ
 20 στοιχειώσις οὐκ ἐκτέτακται, ἀλλὰ διὰ βραχέων παραδίδοται ἐν δυοῖ ψαλμοῖς· ἐνταῦθα δὲ ἡ στοιχειώσις διὰ πλειόνων παραδίδοται. Ὀφείλει δέ, εἰ πνεύματι ἀγίῳ ταῦτα γέγραπται,

^a 7 τὸν ἠθικὸν A : τῶν ἠθικῶν P || 8 τῆς P : τοῖς A || 11 ἐπ' ἐμῇ F : ἐπ' ἐμοὶ AP || 12 τῆς A : τε P || 19 στίχων F : στοιχείων AP

a Origène « Les premières lettres des enseignements de Dieu^a » correspondent à l'éthique. C'est justement d'elles que traite le psaume 118, composé suivant l'ordre de l'alphabet hébreu : ses premiers versets, au nombre de huit, commencent par *aleph*, la première des lettres dans la nomenclature hébraïque, les huit suivants, par *beth*, et ainsi de suite. Et ce psaume embrasse la totalité de l'éthique, avec l'énumération complète des différents termes employés dans les passages de l'Écriture consacrés à l'éthique. Autre chose, sachons-le, est la loi, autre chose le jugement, autre chose l'ordonnance, autre chose le témoignage, autre chose la décision ; et, à ma connaissance, nulle part ailleurs, je pense, la question éthique n'a été plus abondamment traitée que dans ce psaume, avec la distinction entre « loi », « ordonnance » et les autres noms. C'est bien pour cela que les lettres ont été placées en tête, pour signifier au lecteur que les lettres donnent la connaissance de l'éthique. Je me rappelle avoir également observé, à propos des psaumes 111 et 112, qu'en raison de leur caractère éthique, eux aussi voyaient leurs versets commencer par les lettres hébraïques. Cependant, dans ces deux psaumes-là, l'enseignement des lettres n'est pas développé, il n'est que brièvement donné, tandis qu'ici il est donné abondamment. D'autre part, puisque ce texte a été écrit par l'Esprit-Saint, il y a nécessaire-

^a a. Hébr. 5, 12

λόγον ἔχειν οὐκ εὐκαταφρόνητον καὶ ἡ αἰτία τοῦ ἕκαστον τῶν
 24 στοιχείων ὀκτάκις παρ' Ἑβραίοις εἰρησθαι ἐν τούτῳ τῷ
 ψαλμῷ. Ἐλθὲ τοίνυν ἐπὶ τὸν ὀκτῶ ἀριθμὸν καὶ εἴ που
 ὀνομάσθη ἐν τῇ γραφῇ παραλάμβανε αὐτὸν καὶ ἐπὶ τίνι
 εἰρηται· καὶ ἔσται σοι χρήσιμος ὁ λόγος, πρὸς τὸ ἰδεῖν ὅτι
 28 ἕκαστον στοιχεῖον τελειώσις ἐστὶν ἅμα τῷ ἀριθμῷ, ὡς μὲν
 πρὸς εἰσαγωγὴν οὐδέπω ἀλλὰ κατὰ μονάδα, ὅταν δὲ τελειού-
 μεθα ἐν τοῖς στοιχείοις κατὰ τὸν ὀκτῶ ἀριθμὸν, τελειούμεθα
 ἐν τῇ στοιχειώσει τῶν λόγων τοῦ θεοῦ. Ἐλθὲ ἐπὶ τὸν ἀριθμὸν
 32 τὸν ὀκτῶ. Ἀκάθαρτός τις ἐστὶ μέχρι τῶν ἑπτὰ ἡμερῶν· πρὶν
 ἔλθῃ ἡ ὀγδόη τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡμέρα, ὅλος ὁ
 κόσμος ἀπερικάθαρτος ἦν καὶ ἀκρόβυστος· ὅτε δὲ ἦλθεν ἡ
 ὀγδόη τῆς ἀναστάσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ ἡμέρα, ἀθρόως
 36 πάντες ἐκαθαρίσθημεν ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, συντα-
 φέντες καὶ συναναστάντες^b ὡς φησὶν ὁ Ἀπόστολος. Ἐπεὶ οὖν
 διὰ τῆς στοιχειώσεως καθαίρεται ἡμῶν ἡ ψυχὴ μανθανόντων
 τὸν ἠθικὸν τόπον καὶ τελειουμένων | ἐν τῇ γνώσει αὐτοῦ, διὰ
 40 τοῦτο ὁ ὀκτῶ ἀριθμὸς παρελήφθη καθ' ἕκαστον τῶν στοι-
 χείων ἐν τῷ προκειμένῳ. Ἐν τούτῳ γοῦν τῷ ψαλμῷ
 τὴν τῶν ἀγίων γράφει πολιτεῖαν, τοὺς ἀγῶνας, τὰς θλίψεις,
 τὰ σκᾶμματα, τὰς τῶν δαιμόνων ἐπαναστάσεις, τοὺς μυρίους
 4 ὑποβαλλομένους λογισμοὺς, τὰς παγίδας, τὰ θήρατρα· οὐ
 μὴν ἀλλὰ καὶ τὰ δι' ὧν ἂν περιγέωνται, τὸν νόμον, τὰ λόγια,
 τὴν ὑπομονήν, τὴν ἄνωθεν συμμαχίαν· ἔτι τε τὰ μετὰ τοὺς
 πόνους, τὰ βραβεῖα, τοὺς στεφάνους, τὰς ἀμοιβὰς.

a 32 τὸν F : τῶν AP || ἐστὶ om. A || 35 Χριστοῦ Ἰησοῦ A :
 Ἰησοῦ Χριστοῦ P

ment une explication sensée au fait qu'en hébreu, dans ce psaume-ci, chacune des lettres est répétée huit fois. Examinons donc le chiffre huit ; partout où il est employé dans l'Écriture, voyons à propos de quoi il a été mentionné ; cette réflexion sera utile pour constater que chaque lettre, une fois qu'elle est régie par le nombre (huit), est perfection ; lorsqu'il s'agit de l'introduction élémentaire, elle n'est pas encore (régie par le nombre), elle est sous le signe de l'unité ; mais lorsque nous atteignons la perfection dans les lettres, sous le signe du chiffre huit, alors nous atteignons la perfection dans l'enseignement des paroles de Dieu. Examinons donc le chiffre huit. L'impureté dure pendant sept jours. Avant que ne vienne le huitième jour, le jour du Seigneur Jésus-Christ, l'univers entier était impur et incircconcis. Mais lorsque vint le huitième jour, jour de la résurrection de Jésus-Christ, tous sans exception nous avons été purifiés dans la circoncision du Christ, nous qui avons été ensevelis et sommes ressuscités avec lui, comme le dit l'Apôtre^b. Puisque c'est donc par l'enseignement des lettres que notre âme est purifiée, lorsque nous apprenons l'éthique et que nous atteignons la perfection dans sa connaissance, voilà pourquoi le chiffre huit a été affecté à chacune des lettres, dans le psaume que nous commentons.

b <Athanasé> Dans ce psaume (le psalmiste) décrit le mode de vie des saints : les combats, les tourments, les épreuves, les assauts des démons, les milliers de pensées qui s'insinuent, les filets, les pièges ; mais aussi tout ce qui permet de triompher : la loi, les enseignements, la patience, l'aide qui vient d'en haut ; et enfin ce qui vient après les peines : les prix, les couronnes, les récompenses.

a b. Cf. Rom. 6, 4

α λ φ

α'

v. 1-2 Μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ, οἱ πορευόμενοι ἐν νόμῳ Κυρίου.

Μακάριοι οἱ ἐξερευνῶντες τὰ μαρτύρια αὐτοῦ, ἐν ὅλῃ καρδίᾳ

Ωρ. a ἐκζητήσουσιν αὐτόν. Τί καλή ἡ τάξις· πολιτευτέον

γάρ καὶ τὰ ἤθη κατορθωτέον πρὶν ἤκειν ἐπὶ τὴν ἐξέτασιν τῶν

4 τύρια· τοῦ θεοῦ· « σπεύρατε » γάρ, φησὶν ὁ προφήτης, « ἑαυτοῖς εἰς δικαιοσύνην· τρυγήσατε εἰς καρπὸν ζωῆς· φωτί-
σατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως^a. » Οὐ πρῶτον « φωτίσατε », ἀλλὰ πρῶτον « σπεύρατε εἰς δικαιοσύνην », εἴθ' οὕτω καὶ

8 « τρυγήσατε καρπὸν ζωῆς », εἴθ' οὕτω « φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως ». Τί γάρ οὐ συμβάλλεται τῷ φωτισμῷ « ἡ ἐντολὴ Κυρίου τηλαυγῆς φωτίζουσα ὀφθαλμούς^b » ; Τί οὖν λέγει ὁ πρῶτος μακαρισμὸς νοητέον· πρῶτον ὀδεῦσαι δεῖ,

12 εἶτα φθάσαι ἐπὶ τὸ τέλος· διὸ παραλαμβάνεται ἡ ὁδός· καὶ οὐχ ἀπλῶς ὀδεῦσαι, ἀλλὰ καὶ ἀμώμως, ἵν' οὕτως καθαρῶς ἦκοι ἐπὶ τὸ τέλος. Ἀμώμως δὲ ὀδεύει ὁ « τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος, τῶν δὲ ὀπισθεν ἐπιλανθάνόμενος^c », ὁ μὴ

16 στρεφόμενος εἰς τὰ ὀπίσω, μὴ ἐκκλίνων δεξιᾷ μηδὲ ἀρι-
στερᾷ^d, μὴ ἀποσφαλλόμενος, μὴ ἰστάμενος, μὴ ἀναμένων, ἀλλ' ὀδεύων καὶ ἐχόμενος τοῦ προκειμένου. Ἐπειδὴ δὲ ὁ Σωτὴρ φησὶ· | « ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδός^e », θέλομεν καὶ κατὰ
20 τοῦτο ἐλθεῖν. Πῶς οἱ μὲν εἰσὶν ἄμωμοι ἐν ὁδῷ^f, οἱ δὲ οὐ

v. 1-2 a 4 ὁ προφήτης om. A || 14 ἦκοι P : ἦκειν A

v. 1-2 a a. Os. 10, 12 b. Ps. 18, 9b c. Phil. 3, 13
d. Cf. Prov. 4, 27, Nombr. 20, 17. Deut. 2, 27 ; 5, 32 e. Jn 14, 6

ALEPH *Strophe 1*

v. 1-2 *Heureux ceux qui sont irréprochables dans la voie; ils cheminent dans la loi du Seigneur. Heureux ceux qui scrutent ses témoignages; de tout cœur ils le rechercheront.*

a **Origène** Quelle belle ordonnance ! Il faut en effet avoir un bon comportement et corriger ses mœurs avant d'en venir à l'examen des enseignements divins, puisque c'est d'une âme pure que l'on doit « scruter les témoignages » de Dieu. « Semez », dit le prophète, « pour vous en vue de la justice, moissonnez pour un fruit de vie, éclairez-vous d'une lumière de connaissance^a. » Il ne dit pas d'abord « éclairez », mais d'abord « semez en vue de la justice » ; et ensuite, « moissonnez pour un fruit de vie » ; et ensuite, « éclairez-vous d'une lumière de connaissance ». En effet, comment « le commandement du Seigneur qui brille au loin illuminant les yeux^b » ne contribuerait-il pas à l'illumination ? Comprendons donc ce que signifie la première béatitude : il convient d'abord de cheminer, ensuite de parvenir au terme, et c'est pour cela qu'il est question de « voie ». Et il ne convient pas simplement de cheminer, il faut encore cheminer irréprochablement pour arriver ainsi, avec pureté, jusqu'au terme. Chemine irréprochablement celui qui est « tendu vers ce qui est devant, oublieux de ce qui est derrière^c », celui qui ne se retourne pas vers l'arrière, qui ne s'écarte ni à droite ni à gauche^d, qui ne trébuché pas, qui ne s'arrête pas, qui n'attend pas, mais qui chemine et persévère dans son projet. Et puisque le Sauveur a dit : « Je suis la voie^e », nous voulons aller aussi de cette façon. Comment se fait-il que les uns soient « irréprochables dans

τοιοῦτοι; οἱ περὶ θεοῦ φρονούντες ὑγιῶς ὡς μὴ σφάλεσθαι
 ἐν τοῖς δόγμασι τοῖς περὶ αὐτοῦ 'μακάριοι' εἰσιν ὄντες
 'ἄμωμοι ἐν ὁδῷ'. ὅσοι δὲ περὶ Χριστοῦ φρονοῦσιν ἐσφαλμέ-
 24 νως, οὗτοι ἐστέρηγται τοῦ τοιοῦτου μακαρισμοῦ. 'Μακάριοι
 οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ'. οὐπω γε στίχος ἐστίν· οἱ γὰρ παρ'
 'Ἑβραίοις στίχοι, ὡς ἔλεγέ τις, ἕμμετροί εἰσιν· ἐν ἑξαμέτρῳ
 μὲν ἢ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ ᾠδῆ, ἐν τριμέτρῳ δὲ καὶ τετρα-
 28 μέτρῳ οἱ ψαλμοί. Οἱ στίχοι οὖν οἱ παρ' 'Ἑβραίοις ἕτεροί εἰσι
 παρὰ τοὺς παρ' ἡμῖν. 'Ἐὰν θέλωμεν ἐνθάδε τηρῆσαι τοὺς
 στίχους ποιούμεν· 'μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ, οἱ πορευόμε-
 νοι ἐν νόμῳ Κυρίου'· καὶ οὕτως ἀρχόμεθα δευτέρου τοῦ ἐξῆς.
 32 'Ἰστέον τοίνυν ὅτι οἱ Ἕλληνες οἱ ἐρμηνεύσαντες πεποιήκασιν
 τὸν παρ' 'Ἑβραίοις στίχον ἐν τούτοις δύο· οἱ δὲ κρεῖττον
 ποιούντες, ὡς ὁ τοῦτο τὸ ἀντίγραφον γράφας οἰοῖναι πεποίηκε
 τὴν ἀρχὴν τοῦ στίχου μετ' ἐκθέσεως, τὸν δὲ δοκοῦντα
 36 δεῦτερον μὴ ὄντα δεῦτερον ἀλλὰ λείμμα τοῦ προτέρου μετὰ
 εἰσθέσεως· καὶ τοῦτο πεποίηκεν ἐπὶ ὅλου τοῦ ῥητοῦ. Τί οὖν
 ἐστὶ τὸ 'ἄμωμον' εἶναι 'ἐν ὁδῷ'; Τὸ 'πορεύεσθαι ἐν νόμῳ
 Κυρίου' καὶ μὴ ἕξω βαίνειν τοῦ νόμου μηδὲ ἀμαρτάνειν,
 40 ἀλλὰ προκόπτειν καὶ ὁδεύειν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν· γίνεται δὲ
 αὐτοῖς 'ἄμωμος ἢ ὁδός' τῷ θεῷ καὶ πνευματικῷ νόμῳ
 πορευομένοις· « ὁ νόμος γὰρ Κυρίου ἄμωμος^f. »
 Εὐσ. **b** 'Ἄμωμοι' δ' ἂν εἶεν καὶ οἱ τέλειοι 'ἐν ὁδῷ', οὗς καὶ 'μακα-
 ρίους' ἀποφαίνειν διδάσκειται ὁ ἐν ἀρχαῖς τυγχάνων τῶν
 θείων μαθημάτων, ὡς ἂν μὴ ἐπιτρέβητο αὐτὸς χαυνοῦμενος,
 4 ὡς ἦδη μακάριος· γινώσκει δὲ ὅτι μακρὰν ἀφυστερεῖ τῶν
 Ἄπο. **c** μακαριζομένων. Οὔτοι δὲ ἦσαν οἱ μὴ πορευθέντες
 « ἐν βουλή ἄσεβῶν καὶ ἐν ὁδῷ | ἀμαρτωλῶν^a » μὴ στάντες,

v. 1-2 **b** 1-2 καὶ μακαρίους F : ὁ μακάριος AP

v. 1-2 **a** f. Ps. 18, 8a
c a. Ps. 1, 1

la voie », les autres, non ? Ceux qui ont à propos de Dieu une pensée saine et ne s'égarer pas dans les doctrines qui le concernent, ceux-là sont « heureux », étant « irréprochables dans la voie ». Mais tous ceux qui ont au sujet du Christ une pensée erronée, ceux-là sont privés de cette béatitude.

« Heureux les irréprochables dans la voie » : ce n'est pas encore le verset complet. Les versets hébreux, en effet, comme disait quelqu'un, ont un mètre : hexamètre, pour le Cantique du Deutéronome, trimètre et tétramètre, pour les Psaumes. Les versets sont donc, chez les Hébreux, différents de ce qu'ils sont chez nous. Si nous voulons ici respecter les versets, nous dirons : « Heureux les irréprochables dans la voie, eux qui cheminent dans la loi du Seigneur », et nous commencerons alors le second verset à la suite. Cependant il faut savoir que les traducteurs grecs ont divisé les versets hébreux en deux, dans ces textes. Mais d'autres ont fait mieux, comme le copiste de cet exemplaire : il a marqué en quelque sorte le début du verset par un saillant, tandis qu'il a rentré ce qui semble être un deuxième verset, alors que c'est simplement la suite du premier. Et il a fait cela pour tout le texte.

Qu'est-ce donc qu'être « irréprochable dans la voie » ? C'est « cheminer dans la loi du Seigneur », ne pas marcher hors de sa loi, ne pas commettre de faute, mais progresser et marcher jusqu'à la vertu. La voie est « irréprochable » pour ceux qui cheminent avec la loi divine et spirituelle, car « la loi du Seigneur est irréprochable^f ».

b Eusèbe On peut dire aussi que les « irréprochables », ce sont les parfaits ; celui qui se trouve au début des divines instructions apprend à les proclamer « bienheureux », afin de ne pas périr lui-même d'orgueil en pensant qu'il est déjà bienheureux ; il sait qu'il est loin derrière ceux que l'on proclame bienheureux.

c Apollinaire Ces hommes étaient ceux qui n'ont pas cheminé « dans le conseil des impies et ne se sont pas arrêtés sur la voie des pécheurs^a », mais qui ont choisi la

ἀλλὰ τὸν νόμον ἐλόμενοι καὶ τὴν ἐν τούτῳ πορείαν· ἄμωμον·
 4 δὲ οὐ τὸν παντάπασιν ἀπερίπτωτον μώμοις καὶ ἀμαρτήμασι
 λέγει· Χριστῷ γὰρ τοῦτο ἀπέκειτο καὶ τοῖς Χριστοῦ μετό-
 χους^b δι' αὐτοῦ· ἀλλ' ἐκείνοις τὸ ἄμωμον ἐν τοῖς κατὰ
 δύναμιν ἐκρίνετο, συγγνώμη τῇ παρὰ θεοῦ καὶ οὐκ ἀκριβεία
 8 τῇ περὶ τὰ προστάγματα. Οὐ γὰρ ἀπαιτεῖ ὁ θεὸς τὸ μὴ
 δυνατόν, ἀλλὰ νομοθετεῖ διελέγχων τὸ ἐνδεές, συγχωρεῖ δὲ
 τὸ ἀσθενές ἐγνωκῶς καὶ τῇ τότε ἔτι μελλούσῃ μετουσίᾳ
 Χριστοῦ τοῦ δυνατοῦ θεοῦ πορίζων τὴν σωτηρίαν. Ἡμῖν οὖν
 12 ἀρμόττει τὸ ἄμωμον, βιοῦσι κατὰ Χριστόν. ~~~~~
 v. 2 Μακάριοι οἱ ἐξερευνῶντες τὰ μαρτύρια αὐτοῦ, ἐν ὅλῃ καρδίᾳ
 ὦρ. a ἐκζητήσουσιν αὐτόν. Εἰ ἄλλο νόμος, ἄλλο ἐντολή,
 ἄλλο κρίμα, ἄλλο δικαίωμα, ἄλλο μαρτύριον, ἀναγκαῖόν
 ἔστιν αἰτεῖν ἀπὸ θεοῦ χάριν πρὸς τὴν τούτων κατὰ τὸ βού-
 4 λημα τοῦ νομοθετήσαντος καὶ χρηματίσαντος αὐτὰ διδασκα-
 λίαν. Τί οὖν ὁ νόμος, « σκιὰν ἔχων » φησὶ « τῶν μελλόντων
 ἀγαθῶν^a »· οὐκ ἂν εὖροις « σκιὰν ἔχουσαν ἐντολήν τῶν
 μελλόντων ἀγαθῶν »· καὶ τὸν « νόμον » ὀνομάσας ὁ Ἀπόστο-
 8 λος τροπολογεῖ καὶ διηγεῖται, οὐχ ἰστάμενος ἐπὶ τοῦ γράμ-
 ματος· « ἐν γὰρ τῷ νόμῳ γέγραπται· οὐ φιμώσεις βοῦν
 ἀλοῶντα. Μὴ τῶν βοῶν μέλλει τῷ θεῷ; ἢ δι' ἡμᾶς πάντως
 γράφει; δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη^b. » Καὶ πάλιν λέγεται· οἱ τὸν
 12 νόμον ἀναγινώσκοντες « τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε· γέγραπται
 γὰρ ὅτι Ἀβραάμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ
 ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρης, διὰ τῆς ἐπαγγελίας^c. » Ἐπεὶ οὖν
 « νόμος » ἐστίν, ἐπιφέρει· « ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα^d. »
 16 Οὐκοῦν τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασι γεγραμμένων τὰ
 δεόμενα διηγήσεως πρὸς τὸ φανῆναι αὐτὰ πνευματικά,

v. 1-2 c 3 ἄμωμον P : ἄμωμοι A || 4 οὐ τὸν P : οὐ τὰ A ||
 5 Χριστοῦ P : Χριστῷ A

v. 2 a 11 γράφει δι' ἡμᾶς γὰρ om. P

v. 1-2 c b. Cf. Hébr. 3, 14

v. 2 a a. Hébr. 10, 1 b. I Cor. 9, 9-10 (Deut. 25, 4)

c. Gal. 4, 21-23 d. Gal. 4, 24

loi et le cheminement qui se fait en elle. Il appelle « irréprochable » non pas celui qui est complètement à l'abri de tout reproche et de toute faute, car cela était réservé au Christ et, par le Christ, à ceux qui participent à lui^b ; pour les hommes d'alors, l'irréprochabilité était jugée à leur mesure, selon l'indulgence de Dieu et non d'après l'exacte observance des ordonnances. Dieu, en effet, ne réclame pas l'impossible : il donne sa loi en condamnant la défection, mais il concède le pardon parce qu'il connaît la faiblesse ; il fournit le salut par la participation — qui était alors encore à venir — au Christ le Dieu puissant. A nous donc convient le mot « irréprochable », puisque nous vivons selon le Christ.

v. 2 *Heureux ceux qui scrutent ses témoignages, de tout cœur ils le rechercheront.*

a **Origène** Si autre chose est la loi, autre chose le commandement, autre chose la décision, autre chose le jugement, autre chose le témoignage, il est nécessaire de demander à Dieu la grâce de comprendre ces mots dans le sens qu'a voulu leur donner Celui qui les a édictés et proclamés. Qu'est-ce donc que la loi ? L'Écriture dit qu' « elle a l'ombre des biens à venir^a », (on ne saurait dire que le « commandement a l'ombre des biens à venir »). Et une fois qu'il a nommé la « loi », l'Apôtre l'interprète et l'explique, en ne s'en tenant pas à la lettre : « Dans la loi, il est écrit : tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le grain. Est-ce que Dieu se soucierait des bœufs ? Ou bien est-ce à cause de nous ? C'est à cause de nous que cela est écrit^b » ; et de nouveau il est dit : « Vous qui lisez la loi, vous ne comprenez pas la loi. Il est écrit, en effet, qu'Abraham eut deux fils, l'un de la servante, l'autre de la femme libre, à cause de la promesse^c. » Et, comme il est question de « loi » il ajoute : « et cela est allégorique^d ». Eh bien donc, dans les textes des Écritures sacrées, les passages qui ont besoin d'explication pour apparaître comme spirituels sont « la loi » ;

« νόμος » ἐστί· τὰ δὲ αὐτόθεν σαφῆ, ὧν οὐδὲν με|τακινεῖν
 χρῆ ἀλλὰ τηρεῖν ὡς ἐναργῆ καὶ ὠφέλιμα, οὐκ εἰσι « νόμος », 20
 ἀλλ' « ἐντολαί ». Διὰ τοῦτο εἴρηται ἐν τοῖς ψαλμοῖς· « ἡ
 ἐντολὴ Κυρίου τηλαυγῆς φωτίζουσα ὀφθαλμούς^e »· οὐκ ἂν
 δὲ εἶπε τοῦτο περὶ τοῦ « νόμου »· κάλυμμα γὰρ ἐπίκειται
 τῷ νόμῳ. Τίνα δ' ἐστί τὰ μαρτύρια; ἐπὶ μαρτύρων δέδοται ὁ
 24 νόμος, οὐρανοῦ καὶ γῆς· « μαρτύρομαι » γάρ, φησί, « σήμε-
 ρον τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν^f », καὶ Ἰακώβ δὲ φησι· « μάρτυς
 ὁ βουνοῦ οὗτος καὶ μάρτυς ἡ στήλη αὐτῆ^g »· καὶ μετὰ τὴν
 28 δῶρον ὁ προσέταξε Μωυσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς^h. » Ὁδῶ
 δὲ καὶ τάξει πρῶτοι· πρῶτον γὰρ ἔξερευνησαίⁱ· δεῖ τὰ
 μαρτύρια τοῦ θεοῦ, εἶτα μετὰ τοῦτο ἔξ ὅλης καρδίας
 Διδ. **b** ἐκζητῆσαι αὐτόν. Μαρτύρια δ' ἂν εἴη καὶ τὰ λόγια
 τοῦ θεοῦ, τῷ μαρτυρεῖσθαι ὑπ' αὐτοῦ καὶ τῆς ἀληθείας
c αὐτοῦ. Ἄλλος φησί· Οἱ δεῦτεροι, ὡς ἐπὶ κρείττονα
 καὶ ἀνώτερον ἀναβαίνοντες βαθμόν, ἄλλως γίνονται μακάριοι,
 διὰ τοῦ μὴ μόνον κατορθοῦν τὸν ἠθικὸν τόπον, ἀλλ' ἤδη καὶ
 4 ἔξερευνᾶν τὰ βάθη τῶν μαρτυρίων τοῦ θεοῦ. Τίνες δὲ εἰσιν
 οὗτοι, διασαφεῖ λέγων· ἐν ὅλη καρδίᾳ ἐκζητήσουσιν αὐτόν',
 οὐκ ἐξ ἐπιπολῆς οὐδ' ἐκ μέρους, πάση δὲ ψυχῆς ὀρμῇ καὶ
 πάσῃ προθυμίᾳ διανοίας ἐκζητοῦντες τὸν θεόν.
 v. 3 **Ωρ.** **a** Οὐ γὰρ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ ἐπορεύ-
 αθησαν. Ἐνθάδε μὲν οὖν πλῆθος ὁδῶν ἀνόμασεν, ἐν δὲ
 τῷ πρώτῳ στίχῳ μίαν ὁδὸν καὶ ἐν τῷ Ἰερεμῖα καὶ πλῆθος
 ὁδῶν καὶ μία εἴρηται ὁδός. « Στῆτε ἐπὶ ταῖς ὁδοῖς καὶ ἐρωτή-
 4 σατε τρίβους Κυρίου αἰωνίας καὶ ἴδετε ποία ἐστὶν ἡ ὁδός ἡ

v. 2 **a** 27 προσένεγκον A : προσενέγκατε P
c 1 ἄλλος φησί om. P

v. 2 **a** e. Ps. 18, 9b **f**. Deut. 4, 26 **g**. Gen. 31, 48
h. Matth. 8, 4

ceux, au contraire, qui d'eux-mêmes sont clairs, ceux aux-
 quels il ne faut rien changer, qu'il faut observer comme
 évidents et utiles, ceux-là ne sont pas la « loi », mais les
 « commandements ». C'est pourquoi il est écrit dans les
 Psaumes : « Le commandement du Seigneur, brillant au
 loin, illumine les yeux^e » ; mais cela n'aurait pas été dit
 de « la loi », car un voile est posé sur la loi. — Que sont les
 « témoignages » ? La loi a été donnée en prenant pour
 témoins le ciel et la terre : « Je prends à témoin aujourd'hui,
 dit-il en effet, le ciel et la terre^f. » Et Jacob dit de son côté :
 « Ce monceau est témoin, et cette stèle est témoin^g. » Et
 lorsque les lépreux furent guéris, le Sauveur dit : « Apporte
 l'offrande que Moïse prescrivit comme témoignage pour
 eux^h. » — Il progresse selon une marche ordonnée : il faut
 d'abord « scruter les témoignages » de Dieu, il faut ensuite
 « de tout son cœur » le rechercher.

b Didyme Les « témoignages » peuvent aussi être les
 enseignements de Dieu, puisqu'ils sont attestés par lui et
 par sa vérité.

c <Eusèbe ?> Un autre dit : Les seconds, parce qu'ils
 montent à un degré meilleur et plus élevé, sont heureux
 d'une autre façon ; ce n'est plus seulement parce qu'ils
 accomplissent droitement l'éthique, mais parce que désor-
 mais ils « scrutent » la profondeur des témoignages de Dieu.
 Qui sont-ils ? (Le psalmiste) le montre clairement en disant :
 « De tout cœur, ils le rechercheront » ; non pas superficiellement,
 ni partiellement, mais de tout l'élan de leur âme, de
 toute la volonté de leur intelligence, ils recherchent Dieu.

v. 3 *Car ceux qui commettent l'iniquité n'ont pas cheminé dans
 ses voies.*

a Origène Il nomme ici une pluralité de voies, mais dans
 le premier verset une seule voie ; chez Jérémie aussi il est
 question aussi bien d'une pluralité de voies que d'une seule
 voie : « tenez-vous sur les voies et interrogez les chemins
 éternels du Seigneur, et voyez quelle est la bonne voie et

ἀγαθὴ καὶ πορεύεσθε ἐν αὐτῇ^a. » Πολλὰ Κυρίου ὁδοὶ
 Μωυσῆς καὶ οἱ καθ' ἐξῆς. Ἀπὸ τῶν ὁδῶν τῶν προφητικῶν
 ἔρχεται τις ἐπὶ τὴν ὁδὸν τῆς καινῆς διαθήκης, Ἰησοῦν τὸν
 8 Χριστὸν τὸν εἰπόντα· « ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς^b. » Οὗτος δὲ οὖν
 μακάριος καὶ ὅσοι τοιοῦτοι· οἱ δὲ παρὰ νόμου καὶ διὰ
 τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζοντες, οὗτοι
 12 Μωυσεῖ καὶ τοῖς προφήταις, « οὐκ ἐπορεύθησαν ». Εἰ γὰρ
 ἐπίστευον Μωυσεῖ, ἐπίστευον ἂν καὶ τῇ ζώσῃ ὁδῷ τοῦ
 b Ἰησοῦ^c. « Μακάριοι » τοῖνυν « οἱ ἐξερευνῶντες τὰ
 μαρτύρια αὐτοῦ καὶ ἐν ὅλῃ καρδίᾳ ἐκζητοῦντες αὐτόν^a »,
 πάσης σπουδῆς ἀνθρωπίνης ἀποστάντες καὶ δι' ἔργων ἀγαθῶν
 4 καὶ φρονήματος ὀρθοῦ ἐγγίζοντες αὐτῷ· εὖ δὲ τὸ μακαρίζειν οὐ
 τοὺς « πορευθέντας » ἀλλὰ τοὺς « πορευομένους^b »· καίτοι
 τὸ « οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν » ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ « οὐκ
 ἐπορεύθησαν » ἐμφαίνει τὸ μηδεπώποτε αὐτοὺς πεπειρᾶσθαι
 8 τοῦ θεοῦ νόμου ὡς περὶ αὐτῶν εἶναι τὸ « ὅσοι γὰρ ἀνόμως
 ἤμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται^c. » Οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ μηδε-
 πώποτε θείας διδασκαλίας ἀκηκοότες· οἱ γὰρ μετὰ τὸ τσαῦτα
 μυθῆναι πταίσαντες ἐν νόμῳ ἡμαρτηκέναι καὶ παραβάται
 [Διδ.] 12 αὐτοῦ λέγονται. Οὐ γὰρ δεῖ ποτὲ μὲν κατορθοῦν τὸν
 c νόμον, ποτὲ δὲ παραβάτην γενέσθαι. Οὐκοῦν τὸν θεῖον νόμον
 οὐκ οἶδεν ὁ ἁμαρτάνων· τὸ γὰρ γινώσκειν αὐτὸν τὸ ἐργά-
 v. 4 4 ζεσθαι αὐτόν. Σὺ ἐνετείλω τὰς ἐντολάς σου φυλάξα-
 Ωρ. a σθαι σφόδρα. Ὁ μετὰ πάσης εὐτονίας καὶ σφοδρό-
 τητος ἐργαζόμενος τὰ προστεταγμένα ὑπὸ τοῦ Κυρίου, οὗτος

v. 3 a 14 Ἰησοῦ A : θεοῦ P

b 10 τὸ τσαῦτα nos : τὸ ταύτης A τσαῦτα P

v. 3 a a. Jér. 6, 16 b. Jn 14, 6 c. Cf. Jn 5, 46

b a. v. 2 b. v. 1 c. Rom. 2, 12

cheminez sur elle^a. » Les voies multiples du Seigneur, ce sont
 Moïse et ceux qui sont venus après lui. A partir des voies
 qu'étaient les prophètes, on arrive à la voie de la nouvelle
 alliance, Jésus-Christ qui a dit : « Je suis la voie^b. » Celui
 qui y arrive, celui-là est heureux et tous ceux qui font
 comme lui. Au contraire ceux qui transgressent la loi et qui,
 par leur transgression de la loi, ne respectent pas Dieu,
 ceux-là « en commettant l'iniquité » n'ont pas cheminé sur
 les voies de Dieu, c'est-à-dire avec Moïse et les prophètes.
 Car s'ils avaient cru en Moïse, ils auraient cru aussi à la voie
 vivante, Jésus^c.

b <Didyme> « Heureux », donc, « ceux qui scrutent ses
 témoignages » et qui « de tout cœur le recherchent^a » : ils
 se sont éloignés de toute préoccupation humaine et s'ap-
 prochent de Dieu par leurs actions vertueuses et leur pensée
 droite. Et il est bien de proclamer heureux non pas ceux
 « qui ont marché » mais ceux « qui marchent^b ». Inverse-
 ment pour ceux « qui commettent l'injustice » il est dit
 qu'ils « n'ont pas marché dans la loi », ce qui montre qu'ils
 n'ont jamais encore fait l'expérience de la voie divine, si
 bien qu'on peut dire d'eux : « tous ceux qui ont péché sans
 la loi, sans la loi aussi périront^c ». Ce sont ceux qui
 n'ont encore jamais entendu l'enseignement divin. Car
 ceux qui défont après avoir été initiés à cet enseigne-
 ment, ceux-là ont péché dans la loi et sont appelés trans-
 gresseurs de la loi.

c <Athanasé> Il ne faut pas, en effet, tantôt accomplir
 droitement la loi, tantôt la transgresser. Ainsi donc le
 pécheur ignore la loi divine ; car la connaître, c'est la
 mettre en action.

v. 4 Tu as ordonné les commandements pour qu'on les garde
 complètement.

a Origène Celui qui accomplit les commandements du
 Seigneur de toute sa force, de toute son ardeur, celui-là
 a compris le verset que nous commentons.

- v. 5 *νενόηκε τὸν προκειμένον στίχον.* *Ὁφελον κατευθυνθείησαν αἱ ὁδοί μου, τοῦ φυλάξασθαι τὰ δικαιώματά σου.* Τοῦ θεοῦ καὶ αἱ ἀπαρχαὶ καὶ τὰ τέλη. Ἴνα γὰρ ἄρξωμαι ὀδεύειν τὴν ὁδόν, κληθῆναι με δεῖ. « Παρὰ θεοῦ γὰρ εὐθύνεται τὰ διαβήματα ἀνδρὶ, θνητὸς δὲ πῶς ἂν νοῆσαι τὰς ἑαυτοῦ ὁδοὺς^a; » Ἴνα μὴ ἐκκλίη ἀπὸ τῶν εὐθειῶν καὶ σκολιᾶ χρῆσθαι ὁδῶ, φησὶ εὐκτικῶς· ὄφελον κατευθυνθείησαν αἱ ὁδοί μου, τοῦ φυλάξασθαι τὰ δικαιώματά σου. Οὐ γὰρ ἄλλως τὰ δικαιώματά σου φυλάξω, ἂν μὴ κατευθυνθείησαν ὑπὸ σοῦ αἱ ὁδοί μου. Τίνα οὖν τὰ δικαιώματα; « Ταῦτα τὰ δικαιώματα ἃ παραθήσεις ἐνώπιον τῶν υἰῶν Ἰσραὴλ· ἂν κτήσῃ παῖδα ἑβραῖον, ἕξ ἔτη δουλεύσει σοι, τῷ δὲ ἐβδόμῳ ἐξαποστελεῖς αὐτὸν ἐλεύθερον^b. » Καὶ πάλιν *σύναπτε τοὺς νόμους ὧν προτέτακται· « ταῦτα τὰ δικαιώματα ἃ ἔρεῖς τοῖς υἰοῖς Ἰσραὴλ^c », καὶ εὐρήσεις οἷας ἔχεται τὰ προστάγματα κρίσεως δικαίας τῆς περὶ ἕκαστον τῶν ἐπιτελουμένων.* Ὁφελον οὖν, φησὶ, κατευθυνθείησαν αἱ ὁδοί μου, ἵνα ὅσα ἐδικαίωσας ταῦτα ἐκάστῳ κατὰ τὸ πρέπον ἀποδῶ. *Τότε οὐ μὴ αἰσχυρθῶ ἐν τῷ με ἐπιβλέπειν.*
- Ωρ.* a ἐπὶ πάσας τὰς ἐντολάς σου. Ἐὰν κατευθυνθῶσιν αἱ ὁδοί μου, οὐ καταισχυρθήσομαι. Καὶ ἄλλως δέ· Ἐπεὶ περὶ οἱ προφήται εἴρηνται εἶναι ὁδοί, ἂν ἀναγινώσκοντες τοὺς νόμους καὶ τοὺς προφήτας κατευθυνθῶμεν ὑπὸ θεοῦ πρὸς τὸ τούτους νοῆσαι, οὐ μὴ αἰσχυρθῶμεν. Αὐταὶ γὰρ ὁδοὶ ἡμῶν εἰς τὸ φυλάξασθαι τὰ δικαιώματα τοῦ θεοῦ. Ἄλλος φησὶ·
- b Ἐπειδὴ πλεῖστα ἦν πρὸς ἀρετὴν ἐναντιώματα, εἰκότως καθάπερ ὁδοῦ πταίσματα τὴν τούτων ὑφεξαίρεσιν αἰτεῖ. Οὕτω γὰρ ὁδὸς εὐτρεπίζεται, τῶν ἐμποδισάντων ἀναιρου-

v. 5 a 5 κατευθυνθείησαν (cf. lemma) nos : καὶ εὐθυνθείησαν AP

v. 6 b ἄλλος φησὶ om. P

v. 5 a a. Prov. 20, 24 b. Ex. 21, 1-2
c. Cf. Ex. 19, 3-6 ; 20, 22 ; 23, 22

- v. 5 *Puissent mes voies être bien dirigées, pour que je garde tes jugements.*

a < **Origène** > A Dieu appartiennent et les prémices et les accomplissements : pour que je commence à marcher sur la voie, il faut que je sois appelé. Car « c'est par Dieu que les pas de l'homme sont redressés ; un mortel, comment comprendrait-il ses propres voies^a ? » Afin de ne pas dévier des voies droites et de ne pas prendre la voie oblique, il dit sur le mode du souhait : « Puissent mes voies être bien dirigées, pour que je garde tes jugements. » Je ne garderai tes jugements que si mes voies sont bien dirigées par toi. Que sont donc les jugements ? « Voici les jugements que tu exposeras devant les enfants d'Israël. Si tu possèdes un esclave hébreu, pendant six ans il te servira ; la septième année, tu le renverras libre^b. » Prends aussi les lois en tête desquelles il est écrit : « Voici les jugements que tu diras aux enfants d'Israël^c », et tu découvriras le juste jugement qui préside à ces ordonnances, à propos de chaque acte. Ainsi donc il dit : « Puissent mes voies être bien dirigées », afin que, tout ce que tu as déclaré juste, tout cela je le rende à chacun selon ce qui convient.

- v. 6 *Alors non, je n'aurai pas de honte, quand je tiendrai mes yeux vers tous tes commandements.*

a **Origène** Si mes voies sont bien dirigées, je ne serai pas couvert de honte. Et autrement : Puisque l'on dit que les prophètes sont « les voies », lorsqu'en lisant les lois et les prophètes nous sommes bien dirigés par Dieu pour les comprendre, alors, non, nous n'aurons pas de honte. Car ils sont nos voies, pour que « nous gardions les jugements de Dieu ».

b < ? > Un autre dit : Puisqu'il y avait de très nombreuses traverses contre la vertu, c'est à juste titre qu'il les considère comme des obstacles à la marche et qu'il demande leur suppression. Car c'est ainsi que l'on met un chemin en état : en ôtant les embarras, selon la parole :

4 μένων κατὰ τό· « διαρρίψατε ἐκ τῆς ὁδοῦ τοῦ λαοῦ μου τὰ
σκῶλα^a. » Οἶον ἐγένετο τῷ θεῷ Δαυὶδ σκῶλον ἢ γυνὴ καὶ
ἢ τοῦ θεάματος οὐκ ἐν καιρῷ περιπτώσις^b, ἀλλῶ δὲ ἔδεσμα
πρὸς ἠδονὴν ὄφθην οἶον τῷ Ἡσαΐ^c, ἀλλῶ δὲ δόξα ὡσπερ τῷ
8 Σαούλ^d, ἀλλῶ δὲ κτῆμα ὡσπερ τῷ Ἀχαάβ^e, πρὸς ἅπαντα
ἅπαντα θεοῦ τοῦ ἐτοιμάζοντος εἰς τὴν ὁδὸν δεῖ, ὅστις ἀπο-
σκευάζοιτο ταῦτα καὶ τὴν φιλόκαλον προθυμίαν περιέποι
τὰ βιαιότερα τῆς προθέσεως ἐφέλκων καὶ οἶον ἀνιμάζων
12 διὰ τὸ τῆς φύσεως ἐπιρρεπές. Ὅτε οὐ μὴ αἰσχυρθῶ, ἐν τῷ
με ἐπιβλέπειν ἐπὶ πάσας τὰς ἐντολάς σου· οὐκ ἐπὶ τινὰς ἀλλ'
ἐπὶ πάσας'. Κατ' ἐκείνας γὰρ τὰς ἐντολάς ἀς μὴ βλέπω,
'Απο. c αἰσχυρῶσομαι. | Ἡμῖν δὲ πρὸς τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον
ἀφορῶσιν ἔσται τὸ 'μὴ αἰσχύνεσθαι' ἐπειδὴν συνηρμοσμέ-
νους αὐτῷ θεωρῶμεν ἡμᾶς αὐτοὺς ἀπανταχῆ καὶ μηδαμῆ
4 μετατιθεμένους πρὸς τὴν σάρκα, μηδὲ ἐκ μετεώρου πτώσεως
v. 7a κατενεχθέντας. Ἐξομολογήσομαι σοὶ ἐν εὐθύτητι
a καρδίας. Ὁ μηδέπω εὐθύτητα καρδίας ἀνειληφώς,
ἀλλ' ἔτι αὐτὴν ἔχων σκολιάν, οὐκ ἐξομολογήσατο οὐδέπω εἰς
τὸ παραδεχθῆναι τῷ θεῷ τὴν ἐξομολόγησιν αὐτοῦ. Πῶς οὖν
v. 7b 4 τοῦτο γίνεται; Ἐν τῷ μεμαθηκέναι τὰ κρίματα τῆς
a' δικαιοσύνης. Ἐὰν μάθω τὰ ἀπὸ τῆς δικαιοσύνης
σου κρίματα' καὶ ὡς κρίνεις ἐφ' ἐκάστῳ ἁμαρτήματι, τότε
δύναμαι ἐξομολογήσασθαι σοὶ ἐν εὐθύτητι καρδίας· οὐ γὰρ
4 μόνον πράξεις ἐξετάζει καὶ λόγους, ἀλλὰ καὶ τὴν πρόθεσιν ἀφ'
ἧς ἕκαστα λέγεται καὶ πράττεται. Εἴρηται γοῦν παρ' αὐτοῦ

v. 6 b 8 ἄπερ P : ὄνπερ A || 9 ὅστις P : ἦτις A || 10 τὴν P :
τὸν A || 11 ἐφέλκων ... ἀνιμάζων pas : ἐφέλλκοντα ... ἀνήμκαζον A ἐφέλ-
κοντα ... ἀνιμάζον (-ζοντα e. corr.) P

v. 7a a 1 ἀνειληφώς P : ἐνειληφώς A || 2 ἐξομολογήσατο P :
ἐξομολογησάτω A

v. 6 b a. Is. 57, 14 ; 62, 10 b. II Rois 11, 2
c. Gen. 25, 34 d. I Rois 15, 24 e. III Rois 30

« Écartez de la voie de mon peuple les pierres d'achoppement^a. » Par exemple, ce qui fut une pierre d'achoppement pour le divin David, ce fut la femme et le hasard malencontreux de l'avoir vue^b; pour un autre, Ésai^c, ce fut un plat aperçu avec un sentiment de plaisir; un autre, Saül, a pu achopper sur la gloriole^d; un autre encore, Achab^e, sur la fortune. Contre tous ces obstacles, l'aide de Dieu qui prépare la voie est nécessaire: il enlève tous ces embarras, il soutient le zèle amoureux du beau, il attire la part rétive de la volonté et, pour ainsi dire, l'entraîne vers le haut en utilisant la propension naturelle qu'elle a à osciller. « Alors, non, je n'aurai pas de honte, quand je tiendrai mes yeux vers tous tes commandements »: non pas vers certains d'entre eux, mais vers « tous ». Car pour les commandements que je ne prends pas en considération, pour ceux-là, je serai couvert de honte.

c Apollinaire Nous qui tenons nos regards fixés vers l'Esprit divin, nous « n'aurons pas de honte »: nous nous verrons entièrement accordés à lui, sans jamais nous tourner vers la chair, sans jamais nous laisser emporter vers le bas en une chute profonde.

v. 7a *Je te confesserai dans la droiture du cœur...*

a < Origène > Celui qui n'a pas encore acquis la « droiture du cœur », mais dont le cœur est encore oblique, celui-là n'a pas encore confessé au point que sa confession soit reçue de Dieu: comment donc cela peut-il arriver? La suite le montre:

v. 7b ... *Parce que j'ai appris les décisions de ta justice.*

a' < Origène ? > Quand j'apprends les « décisions » prises par « ta justice » et comment tu juges pour chaque faute, alors je peux « te confesser dans la droiture du cœur »; (Dieu) en effet n'examine pas seulement les actions et les paroles; il regarde aussi l'intention selon laquelle chaque

- τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς: « ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ
δικαία ἐστὶ^a. » Τὰ δικαιώματά σου φυλάξω.
- v. 8a **a** Οὐδὲν παρὰ τὸ βούλημα τῶν δικαιωμάτων σου ποιήσω.
- v. 8b **b** Μὴ με ἐγκαταλίπῃς ἕως σφόδρα. Μέτρα
ἔχει ἡ δύναμίς μου ἐν τῷ πειράζεσθαί με. Ἐμὴ ἕως τοῦ
σφόδρα ἐγκαταλίπῃς με. « Πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἔασει
ἡμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δυνάμεθα, ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πει-
ρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν^a », οὐκ
ἐγκαταλίπων ἡμᾶς ἕως σφόδρα. Πρὸς γὰρ τοὺς ἐγκατα-
λίποντας αὐτὸν ἐρεῖ: « ὑμεῖς ἐγκαταλίπατέ με, ἀλλὰ ἐγκατα-
λείψω ὑμᾶς^b. » Ἄλλ' ἡμεῖς μὴ ἀπωσθείημεν, ἀλλ' ἐν τῇ
χειρὶ αὐτοῦ γενοίμεθα, μηδέποτε ἐγκαταλιπόμενοι ἕως
σφόδρα. ἀλλ' εἰ καὶ ποτε ἐγκαταλειπόμεθα, πάλιν ἐν Χριστῷ
c Ἰησοῦ βοηθηθείημεν. Ἐγκαταλείπομαι γὰρ πρὸς
ὀλίγον πολλάκις ὑπὲρ | πείρας καὶ δοκιμῆς ἐμῆς ἐπὶ τῷ γεν-
ναίως ἐνεγκόντα τὰ περιστατικὰ ὠφελήθηται. Εὐθέως γοῦν
4 σοῦ βοηθοῦντος ὃν δεῖ τρόπον τοὺς ἀγῶνας διαβλήσας
στεφανοῦμαι· διὸ ἵνα μὴ ἡττηθῶ, δεινῶν ὄντων τῶν προσπα-
d λαιόντων, ἢ ἕως σφόδρα ἐγκαταλείψῃς. « Ἐν
τῷ μεμαθηκέναι με τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου^a »,
τὰ δικαιώματά σου φυλάξω. Σύνεσιν αἰτεῖ, φησί, καὶ
4 ταύτην οὐκ ἀκαρπὸν ἔξῃ ἐπαγγέλλεται· οὐ γὰρ μαθήσομαι
μόνον, φησί, ἀλλὰ καὶ φυλάξω τὰ δικαιώματά σου. »
- v. 8b **b** 6-7 ἐγκαταλίποντας A : ἐγκαταλείποντας P || 7 ἐγκατα-
λίπατε A : ἐγκαταλείπατε P || 9 ἐγκαταλιπόμενοι A :
ἐγκαταλειπόμενοι P
d 4 ἔξῃ P : ἔξιν A || ἐπαγγέλλεται P : ἀπαγγέλλεται A

v. 7b **a** a. Jn 5, 30v. 8b **b** a. I Cor. 10, 13 b. II Chr. 12, 5**d** a. v. 7b

chose est dite et faite. Celui qui viendra juger les vivants
et les morts a dit : « Mon jugement est juste^a. »

- v. 8a *Je garderai tes jugements.*
a <Origène ?> Je n'accomplirai rien de contraire au des-
sein de tes jugements.
- v. 8b *Ne m'abandonne pas trop complètement.*
b <Origène> Ma force a des limites quand je subis
l'épreuve. « Ne m'abandonne pas trop complètement. »
« Mais Dieu est fidèle ; il ne permettra pas que nous soyons
éprouvés au-delà de nos forces ; avec l'épreuve, il nous
donnera aussi la possibilité d'en sortir en ayant la force de
la supporter^a » : il ne nous abandonne pas « trop complète-
ment ». A ceux qui l'ont abandonné, lui, il dira : « Vous
m'avez abandonné, moi aussi je vous abandonnerai^b. »
Quant à nous, puissions-nous ne pas être rejetés, puissions-
nous être dans sa main sans jamais être abandonnés « trop
complètement ». Et s'il arrive que nous soyons abandonnés,
puissions-nous de nouveau être secourus dans le Christ
Jésus.
- c** <Didyme> Il arrive souvent que je sois abandonné
pour un peu de temps, en vue de mon épreuve et de ma
probation : si je supporte généreusement les difficultés, j'en
retire un profit. Oui, si tu viens aussitôt à mon secours,
tandis que je mène jusqu'au bout les combats de la bonne
façon, je reçois la couronne. Aussi, pour que je ne sois pas
vaincu, alors que mes adversaires sont de terribles lutteurs,
« ne m'abandonne pas trop complètement ».
- d** Apollinaire « Parce que j'ai appris les décisions de ta
justice^a », « je garderai tes jugements ». Il demande l'intel-
ligence et promet que celle-ci ne restera pas sans fruit.
Je n'apprendrai pas seulement, dit-il, mais aussi « je gar-
derai tes jugements ».

β η θ

β'

- v. 9 **Ωρ.** **a** Ἐν τίνι κατορθώσει νεώτερος τὴν ὁδὸν αὐτοῦ; ἐν τῷ φυλάξασθαι τοὺς λόγους σου. Διδασκέσθωσαν οἱ ἄρτι συμπληροῦντες τὸν λόγον, οἱ ἔτι νεώτεροι, οἱ μηκέτι χωρὶς τοῦ νόμου ζῶντες, οἷς ἐλήλυθεν ἡ ἐντολὴ τοῦ θεοῦ, οὗς ἀρχεται
 4 κινεῖν καὶ ταραττεῖν ἡ ἁμαρτία, κατορθοῦν ἑαυτῶν τὴν ὁδὸν καὶ ἅμα τῷ ἐπαπορεῖν καὶ ζητεῖν πῶς ἂν τοῦτο γένοιτο, διδασκόμενοι φυλάσσειν τοὺς λόγους τοῦ θεοῦ, ἀποκρινέσθωσαν ἐν εὐχῇ καὶ λεγέτωσαν τῷ θεῷ· ἔν τῷ φυλάσσεσθαι
 8 τοὺς λόγους σου', τοὺς ἐνεσπαρμένους ταῖς θείαις γραφαῖς. Φυλασσόμενοι γὰρ οὗτοι, οὐκ ἐῷσιν αὐτὸν σκολιῶς ὀδεύειν οὐδὲ τοιοῦτον γενέσθαι ὥστε εἰπεῖν « ἁμαρτίας νεότητός μου μὴ μνησθῆς^a. » Ἄγαθὸν γὰρ ἀνδρὶ, καθά φησι ὁ Ἱερεμίας,
 12 « ὅταν ἄρη ζυγὸν ἐκ νεότητος αὐτοῦ^b. » Ὁ δὲ μετὰ τὴν νεότητα ἄρας καὶ μετὰ ἁμαρτίας ἄς πεποίηκεν, οὐκ εὐθέως ἐν ἀγαθῷ γίνεται, ἐὰν μὴ ἐπὶ πλείον εὖ βιούς ἐπικλύση καὶ ἐξαφανίσῃ τὰ προημαρτημένα. Ὁ δὲ « ἐκ νεότητος » ἄρας
 16 αὐτὸν ἅμα τε ἤρε τὸν ζυγὸν καὶ ἔχει τὸ ἀγαθὸν, ἅτε βάρους ἁμαρτημάτων μὴ προκατασπάσαντος αὐτοῦ τὴν ψυχὴν· καὶ οὐ λεχθήσεται γὰρ τῷ τοιοῦτῳ· « ἅ ἐν νεότητι οὐ συναγίοχας, πῶς ἂν εὖροις ἐν τῷ γήρα σου^c; » Εἰ γὰρ ἐπιτυγχάνοντο ὁδοὶ
 20 ἀνδρὸς | ἐν νεότητι, ὁ ἐγνωκὼς Κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, καὶ

v. 9 a 8 post γραφαῖς add. in marg. ἀνταπόδοσις πολλή P || 11 ὁ om. P || 15 προημαρτημένα P : προειρημένα A || 19 γήρα P : γήρας A

v. 9 a a Ps. 24, 7a b. Lam. 3, 27 c. Sir. 25, 3

BETH Strophe 2

- v. 9 *Comment un jeune redressera-t-il sa voie ? en gardant les paroles.*
a Origène Qu'ils apprennent, ceux qui viennent d'atteindre l'âge de raison, ceux qui sont encore jeunes, ceux qui ne vivent plus sans la loi, ceux pour lesquels est venu le commandement de Dieu, ceux que le péché commence à émouvoir et à troubler, qu'ils apprennent à redresser leur voie ; et tandis qu'ils questionnent et cherchent comment cela pourrait se faire, eux que l'on instruit à garder les paroles de Dieu, qu'ils répondent en une prière et qu'ils disent à Dieu : « en gardant tes paroles », ces paroles qui sont ensemencées dans les divines Écritures. Si elles sont gardées, elles ne laissent pas l'homme s'avancer sur une voie oblique ni devenir tel qu'il dise : « Les péchés de ma jeunesse, oublie-les^a. » Car, ainsi que le dit Jérémie, il est bon pour l'homme de « prendre le joug dès sa jeunesse^b ». Celui qui l'a pris après sa jeunesse, après les péchés qu'il a commis, celui-là n'est pas immédiatement dans le bien : il lui faut d'abord en menant quelque temps une vie correcte noyer et anéantir les fautes passées. Mais celui qui « dès sa jeunesse » a pris le joug, celui-là, en même temps qu'il l'a pris, acquiert aussi le bien, parce que le poids des fautes n'a pas entraîné son âme, et à celui-là il ne sera pas dit : « Ce que dans ta jeunesse tu n'as pas amassé, comment le trouverais-tu dans la vieillesse^c ? » Si en effet les voies d'un homme sont bonnes dans sa jeunesse, le Seigneur qui connaît les siens connaîtra aussi les voies d'un

- τάς τοῦ τοιοῦδε ἀνδρός ἐπιγνώσεται ὁδοῦς, ἃς ἀδύνατον νοῆσαι φησι ὁ Παροιμιαστής^a, τάχα ὡς μεῖζον ἀνθρωπίνης ἐπιγνώσεως. Εἰ δὲ καὶ ὡς φαῦλαι ὑπ' αὐτοῦ μὴ ἐπιγινώσκονται ἐν νεότητι ἀνδρός ὁδοί, τὸν μὲν ἔτι νέον φήσομεν ἁμαρτάνοντα ἀβάτους ὁδεύειν ὁδοῦς καὶ μὴ ἐπιγινωσκομένας ὑπὸ τοῦ σοφοῦ, τὸν δὲ ὁδεύοντα ὁδοῦς ἐπιγινωσκομένας ὑπ' αὐτοῦ μηκέτι εἶναι νέον, κἂν νέος εἶναι τῷ σώματι δοκῇ, ἀλλ' ἐν πρεσβυτέροις λελογίσθαι φρόνησιν ἀνειληφότα, περὶ ἧς εἴρηται· « πολὺ δὲ ἐστὶ φρόνησις ἀνθρώποις^e. » Ἔτι πρὸς τοῖς εἰρημένοις ἐροῦμεν ὅτι ὁ 'νεώτερος' ἀπὸ τῶν ἐθνῶν λαός, ὁ σκολιῶς πρὸ τῆς πίστεως ὁδεύσας, 'ἐν τίνι κατορθώσει τὴν ὁδὸν αὐτοῦ' ἢ 'τῷ φυλάσσεσθαι τοὺς λόγους' τοῦ θεοῦ; Ἡ γὰρ ἔννοια τοῦ θεοῦ νόμου καθαρτικὴ καὶ φυλακτικὴ παντός ἐστιν. **Εὐσ.** **b** Τὸ 'ἐν τίνι κατορθώσει νεώτερος τὴν ὁδὸν αὐτοῦ' ὁ Σύμμαχος τοῦτον ἠρμήνευσε τὸν τρόπον· « διὰ τίνος λαμπρύνει νέος τὴν ὁδὸν αὐτοῦ »; Ἐδίδαξεν ὅτι πολλῆς ἐστὶν ἀκαθαρσίας καὶ ρυπαρίας ἡ νεότης μεστή· διὸ καὶ δεῖται καθάρσεως. Τοῦτο οὖν ἐπιζητήσας, εὔρε τὸν τρόπον καὶ φησὶν· 'ἐν τῷ φυλάξασθαι τοὺς λόγους σου'. **Ἦρ.** **a** Ζητήσῃ τις εἰ ὁ θεὸς ἐνεργεῖ τὸ ἀπωσθῆναι τινα τῶν θείων ἐντολῶν· ὡς γὰρ γινομένου ἐπὶ τινὰς τοῦ τοιοῦτου, μὴ βουλόμενος αὐτὸ παθεῖν, ὁ προφήτης λέγει· ἐπεὶ οὐ παρέργως ἐζήτησά σε, ἀλλ' 'ἐν ὅλῃ καρδίᾳ', διὰ τοῦτο ἄμειψαι 'μὴ ἀπωσάμενός με ἀπὸ τῶν ἐντολῶν σου'. Ὅρα δὲ εἰ δυνάμεθα συγχρησάμενοι τῷ εἰπόντι· « τῷ ἔχοντι δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος, καὶ ὁ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται | ἀπ' αὐτοῦ^a » εἰπεῖν· <τῷ ἔχοντι> τὸ 'ἐν ὅλῃ καρδίᾳ

- v. 9 **a** 28 λελογίσθαι P : λελογίσται A
b 5 τοῦτο F : τοῦτον AP
v. 10 **a** 8 τῷ ἔχοντι S : om. AP

- v. 9 **a** d. Cf. Prov. 20, 24 e. Sag. 4, 9
v. 10 **a** a. Matth. 25, 29

tel homme, ces voies dont l'auteur des Proverbes nous dit qu'il est impossible de les comprendre^d, sans doute parce qu'elles dépassent la connaissance humaine. Si en revanche le Seigneur ne connaît pas les voies de la jeunesse d'un homme, parce qu'elles sont mauvaises, nous dirons alors que celui qui pêche encore jeune chemine sur des voies impraticables, des voies que ne connaît pas le sage ; au contraire, celui qui suit des voies connues (de Dieu) n'est plus jeune, même s'il semble tel par son corps ; il compte parmi les vieillards, puisqu'il a reçu la sagesse dont il est dit : « La sagesse chez les hommes a des cheveux blancs^e. » Outre ce que nous venons de dire, nous dirons encore ceci : le peuple « jeune » issu des Nations, lui qui, avant la foi, marchait par des voies obliques, « comment redressera-t-il sa voie », sinon « en gardant les paroles » de Dieu ? La pensée de la loi divine, en effet, purifie et protège parfaitement.

b Eusèbe Les mots : « Comment un jeune redressera-t-il sa voie ? » sont traduits par Symmaque de la manière suivante : « Par quoi un jeune éclaire-t-il sa voie ? » (Le psalmiste) enseigne que la jeunesse est remplie d'une grande impureté, d'une grande souillure, et qu'elle a donc besoin de purification. Ayant donc posé cette question, il a découvert la solution et dit : « en gardant tes paroles ».

v. 10 *De tout mon cœur je t'ai recherché ; ne me repousse pas de tes commandements.*

a Origène On se demandera si c'est Dieu qui fait que l'on est repoussé des commandements divins. Dans la pensée que cela peut arriver à certains, et ne voulant pas subir ce sort, le prophète dit : puisque je ne t'ai pas recherché superficiellement mais « de tout mon cœur », en raison de cela récompense-moi « en ne me repoussant pas de tes commandements ». Examinons si nous pouvons accorder ce texte à cette autre parole : « A celui qui a, il sera donné et il aura en abondance ; mais à celui qui n'a pas, même ce qu'il croit avoir, on le lui enlèvera^a » ; nous dirons : à celui qui « cherche

- ζητεῖν τὸν θεὸν δοθήσεται συνεργουμένῳ ὑπ' αὐτοῦ τὸ
 λείπον τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει πρὸς τὸ πληρωθῆναι αὐτῷ πᾶσαν
 ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος <τὸ> ' ἐν ὅλῃ καρδίᾳ
- 12 ζῆτεῖν τὸν θεόν, ἀλλὰ ποιῶντος μὲν τὰ ἔργα Κυρίου,
 <ἀμελῶς δὲ^b ἀφαιρεῖται καὶ ὁ ἐδόκει ἔχειν ἐν τῷ ποιεῖν
 μὲν τὰ ἔργα Κυρίου> ἀμελῶς δέ. Καὶ τὸν ἐκ περιτομῆς
 γὰρ λαὸν ὁ θεὸς ἀπώσατο ἀπὸ τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ, τὴν
 16 ὅλην τῶν ἐντολῶν ἀφαιρῶν, τὸν ναὸν καὶ πάντα τὰ ἐν
 αὐτῷ δι' ὧν ἐνηργεῖτο ἢ κατὰ νόμον λατρεία ὡς πρὸς τὸ
- 'Αθ. **b** γράμμα. ~~~~~ "Ἡ καὶ οὕτως. Εἴ ἡ μνήμη τοῦ θεοῦ, φησί,
 τοὺς σατανικούς ἐκδύναι παρασκευάζει βρόχους, ἐγὼ δ'
 ἔμαυτοῦ ὅλην τὴν διάνοιαν ἀνέθηκά σοι τῷ θεῷ, ἄξιός εἰμι
- 'Απο. **4** τῶν ὧν ἔξω μὴ μένειν ἐντολῶν. ~~~~~ 'Ακύλας φησί. « μὴ
c ἀγνοηματίσης με », πρὸς ὅπερ ἐροῦμεν· ἐπιθυμία τῇ περὶ τὸν
 νόμον χρώμενος, δέδοικε τὴν ἀσυνεσίαν ἢ πολλοῖς τὴν σπουδὴν
 4 εἰς τοῦναντίον περιίστησι καὶ ἐν οἷς δοκοῦσι κατορθοῦν
 ἐσφάλησαν κατὰ τὸ λεγόμενον παρὰ Σαλομῶνι· « ἔστιν ὁδὸς ἣ
 δοκεῖ παρὰ ἀνθρώποις ὀρθὴ εἶναι, τὰ δὲ τελευταῖα αὐτῆς
 ἔρχεται εἰς πυθμένα ἄδου^a. » ~~~~~ 'Ἐν τῇ καρδίᾳ μου
- v. 11 **a** ἔκρυψα τὰ λόγια σου, ὅπως ἂν μὴ ἀμάρτω σοι. 'Αμαρ-
 τάνει τῷ θεῷ ὁ ἀξιωθείς λογίων ἀπορρητοτέρων καὶ κρύπτει-
 σθαι ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν ἀξίων καὶ μὴ κρύπτων αὐτὰ ἀφ'
 4 ὧν δεῖ. Κίνδυνος γὰρ οὐ μόνον τὸ τὰ ψευδῆ λέγειν, ἀλλὰ καὶ τὸ
 τάληθῆ, ἐπὶ τὸν οἷς μὴ δεῖ ἀπαγγέλλει τις. Οὐ γὰρ δεῖ τοὺς
 μαργαρίτας βάλλεσθαι ἐμπροσθεν τῶν χοίρων οὐδὲ διδόναι τὰ
- Διδ. **b** ἄγια τοῖς κυσί^a. ~~~~~ 'Ὁ μὴ ἐξ ἐπιπολῆς τὰ λόγια τοῦ
 θεοῦ δεχόμενος κρύπτει αὐτὰ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, ἵνα τὴν

v. 10 **a** 9 ζῆτεῖν A : αἰτεῖν P || 11 τὸ W || 12-13 ἀμελῶς — κυ-
 ρίου W : om. AP

c 1 'Ακύλας A : ὁ 'Ακύλας P

v. 11 **a** 3 ἀμαρτωλῶν P : ἐντολῶν A

v. 10 **a** b. Cf. Jér. 31, 10

c a. Prov. 14, 12

v. 11 **a** a. Cf. Matth. 7, 6

Dieu de tout son cœur », sera donné, par une collaboration divine, ce qui manque à la nature humaine pour accomplir tout commandement de Dieu ; mais à celui qui ne « cherche pas Dieu de tout son cœur », qui accomplit les œuvres du Seigneur, mais le fait négligemment^b, sera enlevé cela même qu'il croit avoir en faisant les œuvres du Seigneur, mais négligemment. Et de fait, Dieu a repoussé de ses commandements le peuple de la circoncision, détruisant l'objet même de ces commandements, le Temple et tout ce qui était en lui, par quoi était réalisé le culte selon la loi observée à la lettre.

b Athanase On peut comprendre également ainsi : Puisque le souvenir de Dieu, dit-il, fait que l'on échappe aux filets sataniques, et puisque je t'ai dédié, à toi mon Dieu, toute mon intelligence, je mérite donc de ne pas demeurer hors de tes commandements.

c Apollinaire Aquila écrit : « Ne me fais pas commettre une faute d'inadvertance. » A ce propos, nous dirons : dans le désir qu'il a de la loi, il redoute le manque d'intelligence qui, chez beaucoup, fait tourner le zèle en son contraire ; là où ils croient agir droitement, ils chancellent, selon ce qui est dit chez Salomon : « Il est une voie que les hommes jugent droite, mais son extrémité arrive au fond de l'enfer^a. »

v. 11 *En mon cœur j'ai caché tes enseignements, afin que je ne pêche pas contre toi.*

a Origène Il commet une faute à l'égard de Dieu, celui qui a été jugé digne de paroles secrètes, qui doivent être cachées aux pécheurs, et qui ne les cache pas à ceux auxquels il faudrait les cacher. Le danger, en effet, ne consiste pas seulement à mentir ; c'est aussi de dire la vérité en l'annonçant à ceux auxquels il ne faut pas l'annoncer : il ne faut pas jeter les perles devant les porcs, ni donner aux chiens ce qui est sacré^a.

b Didyme Celui qui ne reçoit pas superficiellement les enseignements de Dieu les cache dans son cœur pour leur

- γνώμην καὶ τὴν πρόθεσιν αὐτοῦ κατὰ ταῦτα ποιωθείς,
 4 ἀναμάρτητος εἶη θεῷ τῷ τὸ κρυπτόν ὄρωντι, μὴ μόνον μὴ
 μοιχεύων, ἀλλὰ μηδὲ | αἰσχρὰν ἔρεξιν ἔχων. Συνάδει τῷ
 προκειμένῳ καὶ τό· « υἱέ, ἐὰν δεξάμενος ῥῆσιν ἐμῆς ἐντολῆς
 κρύψῃς παρὰ σεαυτῷ, ὑπακούσεται σοφίας τὸ οὖς σου^a. »
- Ἀθ.** c **Εἰ μὴ γὰρ καθάπερ ἐν θησαυροῖς τις τῇ καρδίᾳ ἐναπο-**
 κλείσῃ τὰς τοῦ θεοῦ ἐντολάς, ἔρχεται ὁ πονηρὸς καὶ ἀρπάξει
 αὐτάς^a. **Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε· δίδαξόν με τὰ δικαίω-**
- Ωρ.** a **ματὰ σου.** **Ὁ αἰσθόμενος τῆς ἑαυτοῦ προκοπῆς ἀπὸ**
 τοῦ « ἐν ὅλῃ καρδίᾳ » ἐκζητῆσαι τὸν θεόν^a εὐλογεῖ αὐτόν,
 εὐχαριστῶν ἤδη ἐφ' οἷς ἤξιώθη. Ἐχων γὰρ λόγια ἀπόρρητα
 4 καὶ κρύψεως ἄξια, εὐλογεῖ ἐπὶ τούτοις τὸν Κύριον· καὶ ἀξιῶ
 αὐτοῦ διδασκάλου τυχεῖν τοῦ Κυρίου, βουλόμενος αὐτοῦ
- Ἀπο.** b **μαθεῖν ' τὰ δικαιώματα ', ποῖον ἔχει νοῦν.** **Οὐ γὰρ**
 εὐθὺς ἀπὸ τῆς μνήμης ἢ σύνεσις, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ θείου φωτι-
 σμοῦ. **' Δικαιώματα ' δὲ τὰ δικαιῶσαι δυνάμενα.** **Ἐν**
 τοῖς χεῖλεσί μου ἐξήγγειλα πάντα τὰ κρίματα τοῦ στόματός
 a σου. **Ὅσα γὰρ ἔμελλε ποιεῖν τοὺς ἀκροατὰς μαθηά-**
 νοντας περὶ τῶν κριμάτων τοῦ θεοῦ, ταῦτα εἰς φανερόν ἔφερον.
 Ζητήσῃ δ' ἂν τις εἰ ' πάντα τὰ κρίματα ' τοῦ θεοῦ ἐξήγγειλεν
 4 ὁ προφήτης. Ἐπεὶ ταθεῖη δ' ἂν ἡ ζήτησις τῷ νοήσαντι « τὰ
 κρίματά σου ἄβυσσος πολλή^a » καὶ συνιέντι τίνα τρόπον ὁ
 Παῦλος εἶπεν· « ἀνεξερεύνητά ἐστι τὰ κρίματα τοῦ θεοῦ^b »,
 ὅρα δὲ εἰ λύομεν τὸ ἐπαπορηθὲν τοῦτον τὸν τρόπον· οὐκ εἶπε
 8 « τοῖς χεῖλεσί μου ἐξήγγειλα πάντα τὰ κρίματά σου », ἀλλὰ·
 ' πάντα τὰ κρίματα τοῦ στόματός σου ', ὡς διαφορᾶς οὐσης
 « κρίματος τοῦ θεοῦ » καὶ « κρίματος τοῦ στόματος αὐτοῦ ».

v. 13 a 4 post &v add. ut vid. ei P

v. 11 b a. Prov. 2, 1

c a. Cf. Matth. 13, 19

v. 12 a a. v. 10

v. 13 a a. Ps. 35, 7b b. Rom. 11, 33

conformer sa pensée et son intention, afin d'être sans péché devant Dieu qui voit ce qui est caché ; non seulement cet homme ne commet pas l'adultère, mais il n'a même pas de désir mauvais. Avec ce verset s'accorde aussi cette parole : « Mon fils, si, lorsque tu as reçu parole de mon commandement, tu la caches en toi-même, ton oreille entendra la sagesse^a. »

c Athanase Si l'on n'enferme pas en son cœur, comme en un trésor, les commandements de Dieu, le Malin arrive et s'en empare^a.

v. 12 *Béni es-tu Seigneur, enseigne-moi tes jugements.*

a Origène Celui qui prend conscience de son progrès depuis que « de tout son cœur » il recherche Dieu^a bénit Dieu et rend grâces dès maintenant pour ce dont il a été jugé digne. Ayant en effet des paroles secrètes et dignes d'être cachées, il bénit le Seigneur à leur sujet ; et il demande d'avoir le Seigneur lui-même pour maître, parce qu'il veut apprendre quel sens ont ses « jugements ».

b Apollinaire L'intelligence ne vient pas simplement de la mémoire : elle vient de l'illumination divine. Les « jugements », c'est ce qui peut rendre juste.

v. 13 *Sur mes lèvres j'ai énoncé toutes les décisions de ta bouche.*

a <Origène> Tout ce que devaient accomplir mes auditeurs instruits des décisions de Dieu, cela je l'ai fait connaître clairement. On se demandera si le prophète a énoncé « toutes les décisions » de Dieu. Mais puisque cette recherche risquerait de s'étendre pour qui a compris « tes décisions sont un abîme profond^a » et pour qui a saisi en quel sens Paul a dit : « Les décisions de Dieu sont impénétrables^b », voyons si nous pouvons résoudre la difficulté de cette manière-ci : il n'a pas dit « sur mes lèvres j'ai énoncé toutes tes décisions », mais « toutes les décisions de ta bouche », comme s'il y avait une différence entre « décision de Dieu » et « décision de sa bouche ». Par « décisions de la bouche

12 'Κρίματα' δὲ 'στόματος' θεοῦ νοητέον ἃ καθηκόντως ἂν τις
 λέγοι διὰ τὸ εἶναι αὐτὰ 'κρίματα' ἐπὶ τῷ ἀπαγγέλλεσθαι
 λελαλημένα· 'στόμα' δὲ εἶναι τοῦ θεοῦ τοὺς προφήτας ἐν τού-
 τοις λέγεσθαι· ἢ, καθά φησι ἕτερος, τὸν λόγον, ὡς ἐν τῷ· | « τὸ
 γὰρ στόμα Κυρίου ἐλάλησε ταῦτα » καὶ τῷ « στόμα αὐτοῦ
 16 παρεπίκραναν^c », τούτεστι τὸν λόγον αὐτοῦ, ὡς τῶν ἔρμη-
 Εὐσ. **b** νευτῶν τις παραδέδωκε. Τὰ μὲν λόγια τὰ ἀπόρητα
 ἔκρυψα ἐν τῇ καρδίᾳ μου^a καὶ τὰ μυστηριωδῆ μαθήματα·
 ἐκεῖνα δὲ ἐξήγγελλον^c εἰς πάντας, 'τὰ κρίματα'· ταῦτα γὰρ
 4 ἦν ἀναγκαῖον ἀκούειν πάντας ἀνθρώπους, ὅτι πάντας δεῖ
 παραστήναι « ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ^b. »
 v. 14 **Ωρ.** **a** παντὶ πλούτῳ. Περὶ 'τῶν μαρτυριῶν' ἤδη διηγη-
 σάμεθα· ὁδὸς^c οὖν 'μαρτυριῶν' τούτων εἶη ἂν τὸ ὁδεῦσαι
 κατὰ τὸ βούλημα αὐτῶν, οὐκ « ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀναγκῆς^a »,
 4 ἀλλὰ μετὰ πάσης εὐφροσύνης, καθὰ ὁ προφήτης φησί· κατὰ
 τὸ εἰρημένον καὶ ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ· « εὐχαριστῶ
 τῷ θεῷ μου πάντοτε περὶ ὑμῶν ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ τῇ
 δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν
 8 αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει^b. » Ὡς γὰρ ποικίλου
 ὄντος τοῦ κατὰ θεὸν πλούτου τὸ « ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε »
 εἴρηται, ὡσεὶ ἔλεγεν ἐν πάσῃ ἀρετῇ πρακτικῇ καὶ θεωρητικῇ
 καὶ λογικῇ πάσῃ πράξει. Ὡς γὰρ ὁ τὸν αἰσθητὸν ἀποδεχόμενος
 12 πλοῦτον τέρπεται ἐν αὐτῷ οὐχ ὅταν μερικόν, ἀλλ' ὅταν πάντα
 αὐτὸν ἔχῃ συμπληρούμενον, ἐξ ἀκινήτων καὶ κινήτων ὑπαρχόν-
 των, οὕτω καὶ ὁ τὸν πνευματικὸν ποθῶν πλοῦτον ἀπαρτιζό-
 μενον χαίρει ἐπ' αὐτῷ κτησάμενος αὐτόν, ἐν τῷ προκόπτειν ἐν

v. 13 **a** 15 τῷ nos : τὸ AP

b 2 μυστηριωδῆ P : μυστήρια δὴ A || 4 ἀκούειν πάντας A :
πάντας μαθεῖν P

v. 14 **a** 15 ἐν^a om. P

v. 13 **a** c. Is. 1, 20 et Lam. 1, 18

b a. Cf. v. 11 b. II Cor. 5, 10

de Dieu », il faut comprendre celles que l'on a raison d'exprimer parce qu'elles sont des « décisions » prononcées pour être publiées. La « bouche » de Dieu, ici, ce sont les prophètes, ou bien, d'après un autre, la Parole, comme dans les phrases : « La bouche du Seigneur a prononcé cela » et « ils se sont rebellés contre sa bouche^c », c'est-à-dire sa Parole, comme l'a rendu l'un des traducteurs.

b Eusèbe Les enseignements secrets, je les ai cachés dans mon cœur^a, ainsi que les sciences mystérieuses ; mais ces « décisions »-là, je les ai « énoncées » à tous, car il faut que tous les hommes les entendent, parce que tous doivent se tenir « en face du tribunal du Christ^b ».

v. 14 *Sur la voie de tes témoignages j'ai eu de la joie autant que de toute richesse.*

a Origène Nous avons déjà parlé des « témoignages ». La « voie » de ces « témoignages », c'est lorsque l'on chemine selon leur signification, « non pas avec chagrin ni par contrainte^a », mais avec une joie entière, comme dit le prophète, et comme il est dit également dans l'Épître aux Corinthiens : « Je ne cesse de rendre grâces à mon Dieu à votre sujet, pour la grâce de Dieu qui vous a été donnée dans le Christ-Jésus : en lui, en effet, vous avez été comblés de toute richesse, toute celle de la parole et toute celle de la science^b. » Parce que la richesse selon Dieu est multiple, il est dit : « comblés de toute richesse », c'est-à-dire : de toute vertu concernant l'action et la contemplation, et de tout acte conforme à la raison. De même, en effet, que celui qui reçoit la richesse matérielle a de la joie à cause d'elle, non pas lorsqu'il l'a en partie, mais lorsqu'il l'a « toute », complète à la fois de biens immobiliers et de biens mobiliers, de même aussi celui qui désire la richesse spirituelle se réjouit d'elle lorsqu'il l'a tout entière, grâce à son progrès dans les témoignages de Dieu et grâce à la pratique des

v. 14 **a** a. II Cor. 9, 7a b. I Cor. 1, 4-5

- 16 τοῖς τοῦ θεοῦ μαρτυροῖς καὶ ἐνεργεῖν τὰς ἀρετὰς λέγων· ἀντὶ πάντων ἐμοὶ τὰ μαρτύριά σου εὐφροσύνη καὶ πλοῦτος εἶη.
- v. 15 **Ωρ.** **Ε**ν ταῖς ἐντολαῖς σου ἀδολεσχῆσω, καὶ κατανοήσω
α τὰς ὁδοὺς σου. Διὰ τούτων διδασκόμεθα ὡς οὐκ ἄλλως ἔστι κατανοῆσαι τὰς ὁδοὺς τοῦ θεοῦ ἢ ἐκ τοῦ τὰ περὶ τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ ἐξετάζειν καὶ περὶ τούτων ἐπὶ πλεῖον ἐρευνᾶν, ὥστε | τὴν καλουμένην « ἀδολεσχίαν » μεταφέρειν ἐπὶ τὴν περὶ τῶν ἐντολῶν βάσανον, ὅτε καὶ « ἡ ἀδολεσχία » οὐκ ἔσται ψεκτὴ· κατὰ γὰρ τὴν συνήθειαν τῆς γραφῆς· « καὶ ὁ Ἰσαὰκ ἐξῆλθεν εἰς τὸ πεδῖον ἀδολεσχῆσαι^a » τῷ θεῷ, καὶ πολλοὶ οἱ δίκαιοι ἐπαινετὴν ἀδολεσχίαν εὕρισκοντα ἀδολεσχούντες. Πλὴν ἐκ τοῦ ἐπὶ πλεῖον ὁμιλεῖν ταῖς τοῦ θεοῦ ἐντολαῖς, ἔρχεται τις ἐπὶ τὸ « κατανοῆσαι τὰς ὁδοὺς » αὐτοῦ, αἰτινὴς εἰσι νόμος καὶ προφήται, φέρουσαι ἐπὶ τὴν βασιλικὴν καὶ τελείαν ὁδόν, τὸν Χριστὸν εἰπόντα· « ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδός^b. »
- v. 16 **Ωρ.** **Ε**ν τοῖς δικαιομασί σου μελήσω, οὐκ ἐπιλήσομαι
α τῶν λόγων σου. **Ε**ν τοῖς δικαιομασί τις μελετᾷ τοῦ θεοῦ οὐ ῥηματίοις καὶ λεξιδίοις ἀλλὰ τῷ νενοηκότα ποιεῖν αὐτά· « οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ » δικαιομάτων θεοῦ « δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ^a » αὐτῶν καὶ μελετῶντες αὐτὰ τοῖς ἔργοις, οἵτινες ἐκ τοῦ οὕτως αὐτὰ μελετᾶν οὐδέποτε τῶν λόγων τοῦ θεοῦ ἐπιλήσονται. **Ωρ.**

v. 15 a 2 τοῦ^a T : τῶν AP

v. 16 a 2 τῷ νενοηκότα A : τὸν ἐννοηκότα P

v. 15 a a. Gen. 24, 63 b. Jn 14, 6

v. 16 a a. Rom. 2, 13

vertus ; et il dit : Que tes témoignages me tiennent lieu de tout, qu'ils soient ma joie et ma richesse.

- v. 15 *Je converserai en les commandements et je comprendrai tes voies.*
a < Origène > Par ces mots, nous apprenons qu'il n'est pas possible de comprendre les voies de Dieu autrement qu'en examinant les commandements de Dieu et en les scrutant à fond, au point que l'on peut employer la métaphore de la « conversation » pour l'examen des commandements ; et alors il s'agira d'une « conversation » qui n'est pas blâmable. Selon l'expression habituelle de l'Écriture, en effet, « Isaac sortit dans la plaine pour converser avec Dieu^a », et souvent on trouve mention de justes qui conversent d'une louable conversation. Et sûrement, en passant beaucoup de temps aux commandements de Dieu, on arrive « à comprendre ses voies », qui sont la loi et les prophètes, menant à la voie royale et parfaite, le Christ, qui a dit : « Je suis la voie^b. »
- v. 16 *Je méditerai en tes jugements ; je n'oublierai pas tes paroles.*
a Origène On médite « dans les jugements » de Dieu, non pas avec des paroles ou de belles phrases, mais en les accomplissant après les avoir compris. Ce ne sont pas « ceux qui écoutent simplement les jugements de Dieu qui sont justes auprès de Dieu, mais ceux qui les accomplissent^a » et les méditent par leurs œuvres. Et eux, du fait qu'ils les méditent de cette façon, « ils n'oublieront jamais » les paroles de Dieu.

γ ι μ λ

γ'

- v. 17a Ἄνταπόδος τῷ δούλῳ σου. Ἡμεῖς, οἱ μὴ καθαροὶ
 ὦρ. a τῆ καρδίᾳ^a καὶ μὴ μετειληφότες συνειδήσιν παρρησίαν ἔχειν
 πρὸς θεόν^b δυναμένην, εὐχόμενοι οὐκ ἐροῦμεν· ἄνταπόδος
 4 τῷ δούλῳ σου'. Εἰ γὰρ ἄνταποδώσει', κολάσει ἡμᾶς κατὰ
 τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν. Λέγει γοῦν ὁ ἡμῖν παραπλησίως ἐλεηθεὶς
 ὑπὸ θεοῦ· « οὐ κατὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν ἐποίησεν ἡμῖν, οὐδὲ
 κατὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν ἀνταπέδωκεν ἡμῖν^c. » Ὁ δὲ
 8 παρρησίαν ἔχων πρὸς τὸν θεόν, πεποιθὼς τῇ ἑαυτοῦ συνειδή-
 σει, φησὶν· ἄνταπόδος τῷ δούλῳ σου' τῷ μηδὲν ἄξιον
 κολάσεως πεποιηκέναι. Ἴνα δὲ μὴ δόξη ὁ λόγος εἶναι ἀλαζο-
 νικός, ἔχει τι ἀσφαλές· οὐ γὰρ εἶπεν « ἀνταπόδος μοι »,
 12 ἀλλ' ἄνταπόδος τῷ δούλῳ σου', εἰ τίς ἐστι δούλος σὸς καὶ
 v. 17b δουλεύει σοι. Τί δὲ τούτῳ ἀκολουθεῖ, ἐπιφέρει· Ζήσομαι καὶ
 a' φυλάξω τοὺς λόγους σου. | Τὸ δὲ 'ζήσομαι' εἰς τὸν
 μέλλοντα χρόνον ἐκκλίνει τὸ ζῆν· οὐκ οἶομαι γὰρ εἰ ἤδη ὁ
 ζῶν λέγει τὸ 'ζήσομαι', ἀλλὰ μήποτε ἀναφέρει τὸ 'ζήσο-
 4 μαι' ἐπὶ ζωῆν ἀληθινήν. Ἄκουε γὰρ Παύλου λέγοντος περὶ
 ἑαυτοῦ καὶ τῶν παραπλησίων αὐτῷ ὅτι· « ἡ ζωὴ ἡμῶν
 κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ. Ὅτε ὁ Χριστὸς φανε-
 ρωθῆ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε
 8 ἐν δόξῃ^a. » Ὡσπερ δὲ τὸ 'ζήσομαι' ἀναφέρεται ἐπὶ τὰ

v. 17b a' 1 δὲ om. P || τὸν om. A || 6 ὅτε P : ὅτι A || 7 ὑμεῖς P :
 ἡμεῖς A || 8 τὰ A : τὸν P

v. 17a a a. Cf. Matth. 5, 8 b. Cf. I Jn 3, 21
 c. Ps. 102, 10

GHIMEL Strophe 3

v. 17a Rétribue ton serviteur.

- a **Origène** Nous dont le cœur n'est pas pur^a et qui ne possédons pas une conscience capable d'avoir sa libre parole devant Dieu^b, nous ne dirons pas dans notre prière : « Rétribue ton serviteur », car s'il vient à nous rétribuer, il nous châtiara pour nos fautes. C'est ainsi que celui qui, comme nous, a reçu pitié de Dieu, dit : « (Dieu) n'a pas agi avec nous selon nos iniquités ; ce n'est pas non plus selon nos fautes qu'il nous a rétribués^c. » Au contraire, celui qui a sa libre parole à l'égard de Dieu, confiant en sa conscience, dit : « Rétribue ton serviteur », car il n'a rien fait qui mérite le châtimement ; mais pour que sa parole n'ait pas un air de vantardise, il prend une précaution : il ne dit pas « rétribue-moi », mais « rétribue ton serviteur », quiconque est ton serviteur, c'est-à-dire te sert.
- v. 17b Il ajoute alors ce qui est la suite logique : *Je vivrai et je garderai tes paroles.*

a' <**Origène**> Le mot « je vivrai » rapporte l'action de vivre au temps futur : je ne pense pas en effet que celui qui vit déjà dise « je vivrai » ; « je vivrai » se rapporte sans doute à la vie véritable. Écoutons Paul, en effet, parlant de lui-même et de ses semblables : « Notre vie est cachée avec le Christ en Dieu ; lorsque le Christ, notre vie, aura été manifesté, alors vous aussi avec lui, vous serez manifestés dans la gloire^a. » Et de même que « je vivrai » se

v. 17b a' a. Col. 3, 3-4

μέλλοντα κατὰ τὰ εἰρημένα, οὕτω μοι νόει καὶ τὸ 'φυλάξω
 τοὺς λόγους σου' ἀμετατρέπτως, οὐ « δι' ἐσόπτρου » οὐδὲ
 b « δι' αἰνίγματος^b. » ~~~~~ "Ἡ οὕτως. "Ὅπως μὴ ἀμισθὶ
 δόξω πεπραχέναι τὰ δικαιώματά σου, ἀνταπόδος' μοι τὴν
 θείαν καὶ μακαρίαν ζωὴν, ἵνα ζήσας κατ' αὐτὴν 'φυλάξω
 4 τοὺς λόγους σου'· μετὰ γὰρ τὸ μνημονεῦσαι αὐτῶν ἀκόλουθον
 φυλάξαι· εἰς τοῦτο λήψῃ τὸ ὑπὸ Ἰησοῦ λεχθέν· « ὁ ἔχων τὰς
 ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς^a »· ἔχει γὰρ τὰς ἐντολάς ὁ
 μνημονεύων αὐτῶν, καὶ τηρεῖ ὁ καὶ ταύτας ἐνεργῶν. ~~~~~
 v. 18 Ἄποκάλυψον τοὺς ὀφθαλμούς μου καὶ κατανοήσω τὰ θαυ-
 Ωρ. a μάσια ἐκ τοῦ νόμου σου. Αἰσθάνεται ὁ προφήτης
 ὅτι ἐπικεκαλυμμένοι αὐτοῦ ἦσαν οἱ ὀφθαλμοί· οἶονεὶ γὰρ
 κάκωσις γέγονεν ἡμῶν περὶ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ βλάβη ἀπὸ τῆς
 4 παλαιότητος τῆς κατὰ τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον^a· καὶ εἰς ἐστὶν
 ὁ μόνος ταύτην ἰάσασθαι δυνάμενος, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ·
 « ἔξαπέστειλε γὰρ ὁ θεὸς τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτοὺς
 καὶ ἔρρυσάτο αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν^b. » "Ἐρχεται
 8 οὖν ὁ λόγος καὶ 'ἀποκαλύπτει τοὺς ὀφθαλμούς' περιαιρῶν
 τὸ κάλυμμα· « ἡνίκα γὰρ ἐπιστρέψῃ τις πρὸς Κύριον,
 περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα^c. » "Ἢδει ὁ προφήτης ὅτι « σκιὰν
 ἔχει ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν^d »· καὶ | ἐζήτει νοῆσαι
 12 τὰ ἀγαθὰ ὧν περιεῖχε σκιὰν ὁ νόμος, καὶ μὴ ἰουδαϊκῶς, ἀλλὰ
 μεγαλοφῶνως καὶ προφητικῶς εὐχόμενος παρεκάλει λέγων·
 'ἀποκάλυψον τοὺς ὀφθαλμούς μου καὶ κατανοήσω τὰ θαυμά-
 16 τια ἐκ τοῦ νόμου σου', ἵνα « ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ
 τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτρίζεται, τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορ-
 φούμενος^e » καὶ θεωρῶν 'τὰ θαυμάσια' τοῦ θεοῦ 'ἐκ τοῦ

v. 17b b 1 ἢ οὕτως om. P

v. 18 a 8 περιαιρῶν P : περιαιρῶν A || 11 καὶ om. A || 12 σκιὰν
A : σκιωδῶς Pv. 17b a' b. Cf. I Cor. 13, 12
b a. Jn 14, 21

rapporte au futur, comme nous l'avons dit, de même aussi
 comprenons « je garderai tes paroles » : ce sera indéfecti-
 blement, non plus « dans un miroir » ou « par énigme^b ».

b <Didyme> On peut comprendre également ainsi :
 Pour que je ne semble pas avoir accompli tes jugements
 sans récompense, « donne-moi en rétribution » la vie divine
 et bienheureuse, de sorte que je vive selon cette vie et que
 « je garde tes paroles ». Après avoir dit qu'il n'oublie pas
 ces paroles, il ajoute logiquement qu'il les « garde ». Tu
 prendras aussi en ce sens ce qu'a dit Jésus : « celui qui a
 mes commandements et qui les observe^a » ; en effet celui-
 là « a » les commandements, qui ne les oublie pas, et celui-là
 les « observe », qui aussi les accomplit.

v. 18 Dévoile mes yeux et je comprendrai les merveilles de ta loi.

a Origène Le prophète prend conscience que ses yeux
 avaient été recouverts d'un voile : c'est en effet comme
 s'il y avait dans notre esprit un mal et une détérioration
 causés par la vieillesse, celle du « vieil homme^a » ; et un
 seul peut guérir ce mal, le Verbe de Dieu : « Dieu a envoyé
 son Verbe et il les a guéris et il les a tirés de leurs corrup-
 tions^b. » Le Verbe, donc, vient et « dévoile les yeux », en
 enlevant le voile : « Lorsque l'on se tourne vers le Seigneur,
 le voile est enlevé^c. » Le prophète savait que « la loi possède
 l'ombre des biens à venir^d » ; il cherchait à comprendre
 les biens dont la loi contenait l'ombre, et priait, non à la
 manière des Juifs, mais à voix forte et de façon prophé-
 tique, en disant : « Dévoile mes yeux, et je comprendrai
 les merveilles de ta loi », si bien qu' « à visage découvert
 il puisse réfléchir comme un miroir la gloire du Seigneur,
 transformé en cette même image^e », et contemplant « les
 merveilles » de Dieu, « celles de sa loi ».

v. 18 a a. Cf. Col. 3, 9. Éphés. 4, 22. Rom. 6, 6

b. Ps. 106, 20 c. II Cor. 3, 16 (Ex. 34, 34) d. Hébr. 10, 1
e. II Cor. 3, 18

- v. 19 νόμου αὐτοῦ. Πάροικος ἐγώ εἰμι ἐν τῇ γῆ, μὴ ἀποκρύψῃς ἀπ' ἐμοῦ τὰς ἐντολάς σου. Ὁ προσπεπονθῶς τῇ γῆ, ὁ φιλῶν τὰ ἐνθάδε καὶ μὴ πιστεύσας ὅτι ἀναλύσας ἔσται σὺν Χριστῷ^a, οὗτος μὴ λεγέτω ἑαυτὸν ἄγιον οὖν φωνή· μὴ ἀποκρύψῃς ἀπ' ἐμοῦ τὰς ἐντολάς σου. Εἰ « ἡ ἐντολὴ Κυρίου τηλαυγῆς φωτίζουσα ὀφθαλμούς^b », πῶς φησι ὁ προφήτης· μὴ ἀποκρύψῃς ἀπ' ἐμοῦ τὰς ἐντολάς σου; οὐχ αἱ ἐντολαὶ Κυρίου τηλαυγῆς, ἀλλ' « ἡ ἐντολὴ Κυρίου τηλαυγῆς », ἐντολὴ ἢ κατὰ τὸν βίον τοῦτον· ἢ δὲ ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐντολὴ καὶ τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων, ἐπεὶ πᾶν λογικὸν κατ' ἐντολὴν ζῆ, κεκρυμμένη ἐστίν. Ὁ προφήτης οὖν εὔχεται πρὸ καιροῦ αὐτῷ καὶ τὰ περὶ τῆς ἐκεῖ ζωῆς μυστήρια τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ ἀποκαλυφθῆναι. Νοήσεις δὲ καὶ οὕτως· Οἱ πάροικοι καὶ παρεπίδημοι δέονται τῶν ἀπαλεξούντων τὰ τῆς σαρκὸς ἔργα καὶ τὰς τοῦ κόσμου σπουδὰς θεοῦ ἐντολῶν· ταύταις γὰρ τις χρησάμενος καὶ ποιῶν κατ' αὐτάς τῷ φυλάττειν αὐτάς, δυνήσεται μηδενὶ τῶν ἐν κόσμῳ ἄλωναι. Εὐροὶς δὲ καὶ πολλὰς ἐντολάς κεκρυμμένως εἰρημένως οἶαι εἰσίν· « ὁ ὢν ἐπὶ τοῦ δώματος, μὴ καταβάτω ἄραι τὰ ἐκ τῆς οἰκίας^a », καὶ τὸ « ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἐαυτῶν νεκρούς^b », καὶ τὸ « περιτέμεσθαι τὰ νήπια τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ^c » οὐχ ἔχει τοῖς πᾶσι πρόδηλον τὸν λόγον, αἶτε περὶ θυσιῶν καὶ αἱ περὶ ἑορτῶν καὶ περὶ | καθαρῶν καὶ οὐ καθαρῶν καὶ ὅσαι τοιαῦται. Πολλῶν δὲ οὕτως ἔχουσῶν ἐντολῶν, ὧν πλήρης πᾶσα ἡ παλαιὰ καὶ καινὴ γραφή,

Εὐσ.

- v. 19 a 1-2 προσπεπονθῶς F : προπεπονθῶς AP || 8 ἡ P : εἰ A
b νοήσεις δὲ καὶ οὕτως om. P || 3-4 κατ' αὐτάς P : καὶ ταύτάς A

- v. 19 a a. Cf. Phil. 1, 23 b. Ps. 18, 9b
b a. Matth. 24, 17 (Mc 13, 15. Lc 17, 31)
b. Matth. 8, 22 c. Lévi. 12, 3. Gen. 17, 12

- v. 19 *Je suis étranger sur la terre; ne me cache pas tes commandements.*
a <Origène> Celui qui s'est attaché à la terre, celui qui chérit les choses d'ici-bas, qui ne croit pas qu'après la mort il sera avec le Christ^a, que celui-là ne dise pas : « je suis étranger sur la terre »; qu'il sache qu'il est un *habitant* de la terre. C'est donc un saint qui prononce la phrase : « Ne me cache pas tes commandements. » S'il est vrai que « le commandement du Seigneur, brillant au loin, illumine les yeux^b », comment le prophète peut-il dire : « Ne me cache pas tes commandements » ? Ce ne sont pas les commandements du Seigneur (au pluriel) qui brillent au loin mais « le commandement du Seigneur (au singulier) brille au loin », celui qui concerne la vie d'ici-bas; quant au commandement qui est au-delà de l'homme, celui qui régit les puissances d'en haut, puisque tout être raisonnable vit selon un commandement, celui-là est caché. Le prophète prie donc pour que lui soient révélés à l'avance même les mystères des commandements de Dieu qui concernent la vie d'en haut.
b *Eusèbe* On peut comprendre également ainsi : Les étrangers et les voyageurs de passage ont besoin des commandements de Dieu qui doivent les défendre des œuvres de la chair et des désirs du monde. Celui qui observe ces commandements et se conforme à eux en les gardant, celui-là ne se laissera prendre par aucun objet d'ici-bas. Or, on trouvera un grand nombre de commandements formulés de façon cachée, par exemple : « celui qui est sur la terrasse, qu'il ne descende pas prendre des affaires dans la maison^a » et « laisse les morts enterrer leurs morts^b »; de même le commandement « vous ferez circoncire, le huitième jour, les nouveau-nés^c » n'a pas pour tous un sens clair, pas plus que ceux qui concernent les sacrifices, les fêtes, les animaux purs et impurs, et tous les commandements de ce genre. Puisqu'il y a donc beaucoup de commandements de ce type qui remplissent toute l'Écriture, l'ancienne et

σπουδαστέον τῷ παροικοῦντι τὴν γῆν παρακαλεῖν τὸν θεόν
 ὅπως σαφηνίσῃ καὶ ἢ ἀποκρύψῃ τὰς τοιαύτας ἐντολάς,
 ἵνα σὺν νοήσει ἐπιτελῶν αὐτάς μεταστῆ ἀμέμπτως ἀφ' οὗ
 v. 20 16 παροικεῖ χωρίου. Ἐπεπόθησεν ἡ ψυχὴ μου τοῦ
 Ὠρ. a ἐπιθυμῆσαι τὰ κρίματά σου ἐν παντὶ καιρῷ. Τί
 δήποτε οὐκ εἶπεν· « ἐπεπόθησεν ἡ ψυχὴ μου τὰ κρίματά
 σου », ἀλλὰ ἐπεπόθησεν τοῦ ἐπιθυμῆσαι, ὡς περ οὐκ ἐν
 4 ἡμῖν ὄντος τοῦ ἐπιθυμῆσαι τὰ κρίματα τοῦ θεοῦ; ὡς ἐπὶ τοῦ
 « ἀνταπόδος τῷ δούλῳ σου^a » διηγησάμεθα, ὅτι οὐ πάντων
 ἐστὶν εὐξασθαι τὸ « ἀνταπόδος τῷ δούλῳ σου », ἀλλὰ τῶν
 καθαρῶ τῇ συνειδήσει λατρευόντων τῷ θεῷ, οὕτως οὐ
 8 πάντων ἐστὶ τὸ ἐπιθυμῆσαι τὰ κρίματα ἐν παντὶ καιρῷ,
 ἀλλὰ μόνων τῶν μὴ ἀμαρτανόντων· ἐν ἐκείνῳ γὰρ τῷ καιρῷ
 ἐν ᾧ ἀμαρτάνω, ἐὰν ἐπιθυμῆσω τὰ κρίματα, ἵνα κολασθῶ
 ἐπιθυμῶ. Ἐπεὶ τοίνυν τελείου ἐστὶ τὸ ἐπιθυμῆσαι τὰ
 12 κρίματα τοῦ θεοῦ ἐν παντὶ καιρῷ, διὰ τοῦτο ταῦτα φησὶν
 Εὐσ. b ὁ προφήτης. Τὸς περὶ δικαιοκρασίας σου, φησί,
 λόγους πολλάκις ἀναλαμβάνων τῇ μνήμῃ τὰ μέγιστα ὠφελού-
 μιν· φοβοῦμαι δὲ μήποτε τις αὐτῶν λήθῃ ἐν ἔμοι γένηται.
 4 διόπερ εὐχὴν ἐποίησάμην τὸ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας ζῶντος
 καὶ ἐν παντὶ καιρῷ τῆς σῆς μνημονεύειν κρίσεως.
 c Ἡ καὶ ἄλλως· τῆς σῆς καθόλου προνοίας καὶ διοικήσεως,
 ὦ Κύριε, τὰ κρίματα εἰδέναι ἐπεθύμησεν ἡ ψυχὴ μου.
 d Ἄλλος δὲ οὐ τὰ κρίματα, ἀλλὰ « τὰ δικαιώ-
 ματα » εἰπὼν, οὕτως ἐξηγήσατο τὰ θεοῦ δικαιώματα· αἰ
 ὠφελεῖ, ἀγαθὰ κυρίως ὄντα· ἐπιθυμίαν ἑαυτῶν ἔχων ἐν παντὶ

- v. 19 b 15 ἐπιτελῶν P : ἐπιτελεῖν A
 v. 20 a 3 ἀλλὰ — ἐπιθυμῆσαι om. A || ὡς περ P : ὡς A
 b 2-3 ὠφελούμην P : ὠφελούμαι A
 c 1 ἢ καὶ ἄλλως om. P
 d 1 ἄλλος δὲ om. P

v. 20 a a. v. 17a

la nouvelle, il faut que celui qui est étranger sur la terre
 demande à Dieu d'éclairer et de « ne pas cacher ces comman-
 dements », pour qu'il puisse les accomplir jusqu'au bout
 en les comprenant, et qu'il quitte, irréprochable, le lieu où
 il est de passage.

v. 20 *Mon âme a ardemment souhaité désirer tes décisions en tout
 temps.*

a **Origène** Pourquoi donc n'a-t-il pas dit : « mon âme
 a ardemment souhaité tes décisions », mais : « a ardemment
 souhaité désirer », comme s'il n'était pas en notre pouvoir
 de désirer les décisions de Dieu ? De même que pour la
 phrase : « Rétribue ton serviteur^a », nous avons expliqué
 qu'il n'appartient pas à tous de prier en disant « rétribue
 ton serviteur », mais seulement à ceux qui servent Dieu
 avec une conscience pure, de même il n'appartient pas à
 tous de « désirer les décisions de Dieu en tout temps », mais
 seulement à ceux qui ne pêchent pas ; en effet au moment
 où je pêche, si je désire les décisions, je désire être châtié.
 Puis donc que c'est à l'homme parfait qu'il appartient « de
 désirer les décisions en tout temps », à cause de cela, le
 prophète dit les paroles citées.

b **Eusèbe** Je reprenais souvent dans ma mémoire, dit-il,
 les paroles de ton juste jugement et j'en tirais le plus
 grand profit ; mais je crains qu'un jour l'oubli ne m'en-
 vahisse ; aussi ai-je demandé dans ma prière de me sou-
 venir de ta décision pendant toute ma vie et « en tout
 temps ».

c < ? > Ou bien on peut comprendre d'une autre
 façon : Seigneur, « mon âme a désiré connaître les décisions »
 de ta providence universelle et de ton gouvernement.

d < **Didyme** > Un autre, ne disant pas « les décisions »
 mais « les jugements », expliquait ainsi le texte : « les juge-
 ments » de Dieu sont toujours secourables, parce qu'ils
 sont souverainement bons ; le psalmiste en a le désir et
 « en tout temps les a ardemment souhaités », ne voulant

4 καιρῷ ἐπεπόθησεν, οὐ θέλων αὐτὰ « ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης^a » ποιεῖν, ὡς ποιοῦσιν οἱ ἐνεργοῦντες αὐτὰ φόβῳ τοῦ μὴ περιπεσεῖν κολάσει, ἀλλὰ σὺν ὀρέξει καὶ ἐπιθυμίᾳ. Συμβήσεται | γὰρ ἐκ τούτου σωφρόνως καὶ γενναίως πάντα
8 φέρειν οὐ μόνον τὰ ἡδέα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπίπονα καὶ ἀηδῆ, καὶ πρὸς πᾶσαν πρᾶξιν σπουδαίαν σὺν πόθῳ ἰέναι.

v. 21

Ωρ.

Ἐπετίμησας ὑπερηφάνους, ἐπικατάρατοι οἱ ἐκκλίνοντες ἀπὸ τῶν ἐντολῶν σου. Πότε γὰρ ἡμῖν ἡ ἀντικειμένη ἐνέργεια οὐ παλαίει; οὐ μόνον ὅταν ὁμολογουμένως ἀμαρτάνωμεν ἀνταγωνίζεται ἡμῖν, ἀλλὰ καὶ ἄν γενώμεθα ἐν τοῖς καλοῖς

4 καὶ διαφέρουσιν ἀγωνίζεται πῶς ἡμᾶς φυσίωση καὶ ὑψηλόφρονας ποιήσῃ. « Ὁ θεὸς » δὲ « ὑπερηφάνους ἀντιτάσσειται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν^a. » Διὰ τοῦτο « ὅσω μέγας εἶ, ταπεινοῦ σεαυτὸν, καὶ ἔναντι Κυρίου εὐρήσεις χάριν^b ». Εἰρή-

8 καμεν δὲ ἤδη ὡς δυνατόν ἐστιν ἐκκλίνειν, οὐ μόνον ἀπὸ τῆς ἐντολῆς τῆς ἐνικῶς λεγομένης, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ ἐντολῶν οὐπω γὰρ ἐντολῆς δύναται ἐκκλίσαις γίνεσθαι· ἢ γὰρ ἐντολὴ Κυρίου εὐθεῖά ἐστι· διὸ ἐπικατάρατοι οἱ ἐκκλίνοντες ἀπὸ τῶν

12 ἐντολῶν σου· οὐκ εἶ τις οὖν ἀποπέπτωκε μόνον τῆς ἐντολῆς, ἐπικατάρατος, ἀλλὰ καὶ ὅς καὶ βραχὺ ἐξέκλινεν ἀπὸ τῆς

Ἄπο.

Ἐντολῆς τοῦ θεοῦ. Μητὴρ παρανομίας ὑπερηφανία· διὰ γὰρ ταύτην οὐκ ἀνέχονται ὑπακούειν προστάγμασι θεοῦ, οἷός ἐστιν ὁ ἀπειθῆς λαὸς λέγων· « οὐ κυριευθησόμεθα καὶ

4 οὐχ ἤξομεν πρὸς σε ἔτι^a. » Τοῦτο δὲ λέγει τὴν αὐτοῦ προθυμίαν ἐπιδεικνύς θεῷ, τὴν πρὸς ὑπακοὴν τῶν ἐντολῶν, ὅτι συνήσιν ἐνόχους ἐπιτιμῆσει τοὺς δι' ὑπερηφανίας ἀπειθεῖς

v. 21 a 4 ἡμᾶς om. P || 10 ἐντολῆς P : ἐντολῆ A

v. 20 d a. II Cor. 9, 7a

v. 21 a a. Prov. 3, 34 (Jac. 4, 6. I Pierre 5, 5)

b. Sir. 3, 18

b a. Jér. 2, 31

pas les accomplir « avec chagrin ni par contrainte^a » — comme font ceux qui les accomplissent par peur de tomber sous le coup du châtement —, mais avec passion et désir. Car cette disposition lui fera supporter tout avec endurance et vaillance, non seulement ce qui est agréable mais aussi ce qui est pénible et désagréable, et il ira avec ardeur vers toute action vertueuse.

v. 21 *Tu l'en es pris aux arrogants; maudits ceux qui dévient de tes commandements.*

a Origène Quand la puissance adverse n'est-elle pas en lutte contre nous? Non seulement elle nous attaque lorsque nous péchons indubitablement, mais encore, lorsque nous atteignons le bien et l'excellent, elle lutte pour nous gonfler d'orgueil et nous rendre superbes. « Mais Dieu s'oppose aux arrogants; c'est aux humbles qu'il fait grâce^a. » A cause de cela, « plus tu es grand, plus tu dois t'humilier, et auprès du Seigneur tu trouveras grâce^b ». — Nous avons dit précédemment qu'il est possible de dévier non pas seulement du commandement, au singulier, mais aussi des commandements, car le commandement ne s'accommode pas de la déviation, puisque le commandement du Seigneur est droit. Aussi « maudits sont ceux qui dévient de tes commandements » : ce n'est pas seulement celui qui a manqué au commandement qui est maudit, mais également celui qui a, même pour très peu, dévié du commandement de Dieu.

b Apollinaire L'arrogance est mère de la transgression : à cause d'elle, l'homme ne supporte pas d'obéir aux ordonnances de Dieu, tel le peuple désobéissant qui dit : « Nous ne t'aurons plus pour Seigneur, et nous n'irons plus vers toi^a. » Le psalmiste dit ces mots en montrant à Dieu sa bonne volonté, celle d'obéir aux commandements; car il comprend que sont exposés au châtement ceux que leur arrogance a rendus désobéissants et insubordonnés.

- v. 22 και ἀνυποτάκτους. *Περίελε ἀπ' ἐμοῦ ὄνειδος και*
 Ὠρ. **a** ἐξουθένησιν, ὅτι τὰ μαρτύριά σου ἐξεζήτησα. Τὰ
 ἀμαρτήματα ὄνειδισμού εἰσιν ἄξια· διὸ και ἐν τῇ ἀναστάσει
 οἱ ἀμαρτωλοὶ ἀναστήσονται εἰς ὄνειδισμόν αἰώνιον, ᾧ ὄνει-
 4 δισμῶ ἀκολουθεῖ αἰσχρὴ αἰώνιος^a. Δύο δὲ 'ἐξουθενώσεις'
 εἰσίν· « τὰ ἐξουθενώματα τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός^b »
 και « ἐξουθενῶται ἐνώπιον αὐτοῦ πονηρευόμενος^c »· κατα-
 φρονῶ τῆς 'ἐξουθενώσεως' ἣν ἐξουθενούσι με οἱ ἄνθρωποι,
 8 οἱ ἀνόητοι, ἐπὶ τοῖς οὐκ ἐξουθενώσεως ἀλλὰ τιμῆς ἀξίους·
 φεύγω δ' ἐκείνην τὴν 'ἐξουθενώσιν' καθ' ἣν « ἐξουθενῶται
 ἐνώπιον » τοῦ θεοῦ « πονηρευόμενος », και λέγω· 'περίελε
 12 ἐξεζήτησα'. Διὰ τοῦτο μηκέτι με κρίνεις ἄξιον τοῦ ὄνειδί-
 ζεσθαι και τοῦ ἐξουδενεῖσθαι, και γὰρ 'τὰ μαρτύριά σου
 ἐξεζήτησα', περι ᾧ ἔφη· « μακάριοι οἱ ἐξερευνῶντες τὰ
 ἄλλως. **b** μαρτύρια αὐτοῦ^d. » *Ἐπει ὄνειδίζουσι και ἐξουδε-*
νοούσι μέ τινες ἐπὶ τῷ 'ἐκζητεῖν τὰ μαρτύριά σου', σὺ
'περίελε' τὸ 'ὄνειδος' και τὴν 'ἐξουθενώσιν μου'. Πῶς
 4 δ' ἂν περιαιρεθῆ ταῦτα; εἰς ἐπίγνωσιν ἐρχομένων ἀληθείας
 τῶν τέως ὄνειδιζόντων και ἐξευτελιζόντων με· ὑπάρχαντος δὲ
 τοῦτου, ἅμα ἐμοὶ ἐκζητήσουσι και αὐτοὶ 'τὰ μαρτύριά σου'.
 Ἀθ. **c** *Ἄλλως· Οἱ ἀσεβεῖς ἐν καιρῷ διωγμοῦ ὄνειδίζαντες*
ἐξουδενήσουσι με· αἰτοῦμαι οὖν ἀντίληψιν, ἵνα μάταια γένων-
 Ἀπο. **d** *ται τὰ κατ' ἐμοῦ ὄνειδη.* *Εὐχεται τὴν ἀληθῆ φυγεῖν*
ἀδοξίαν τὴν παρὰ θεῷ, ἣν φοβερωτάτην ὁ Κύριος ὑποδεί-
κνυσι λέγων ἐπαισχυνθήσεσθαι τοὺς ἐπαισχυνθέντας αὐτόν^a.
 4 οὗ δὴ τὸ ἐναντίον ἐνδεικνύμενος ὁ νόμιμος οὗτος ἄνθρωπος
 ἐνταῦθα λέγει, χλευαζόμενος ὑπὸ μεγάλων και ὑπερηφάνων,
 μὴ ἀφίστασθαι τῆς τῶν ἱερῶν λογίων μελέτης και τῆς ὑπ'
 αὐτῶν διορθώσεως· και μικρὸν ὕστερον « ἐλάλουν », φησί,

v. 22 a a. Cf. Dan. 12, 2 b. I Cor. 1, 28 c. Ps. 14, 4a
 d. v. 2a
 d a. Cf. Mc 8, 38. Lc 9, 26b

- v. 22 *Écarte de moi l'opprobre et le mépris, parce que j'ai recherché*
tes témoignages.
a Origène Les péchés méritent l'opprobre; aussi lors de
 la résurrection les pécheurs ressusciteront-ils pour un
 opprobre éternel et de cet opprobre s'ensuit une honte
 éternelle^a. Il existe deux « mépris » : d'une part, « ce que
 dans le monde on méprise, voilà ce que Dieu a choisi^b »,
 d'autre part, « le méchant est méprisé en présence de
 Dieu^c ». Je dédaigne « le mépris » dont me méprisent les
 hommes; insensés, ils méprisent ce qui mérite honneur
 et non mépris; en revanche, j'évite « le mépris » dont le
 « méchant est méprisé en présence de Dieu » et je dis :
 « Écarte de moi l'opprobre et le mépris, parce que j'ai
 recherché tes témoignages. » C'est pourquoi ne juge plus
 que je mérite l'opprobre et le mépris, car « j'ai recherché
 tes témoignages » à propos desquels il est dit : « Heureux,
 ceux qui scrutent tes témoignages^d. »
b <Didyme> Puisqu'il en est qui me couvrent d'opprobre
 et de mépris parce que « je recherche tes témoignages »,
 toi, « écarte de moi l'opprobre et le mépris ». Comment
 pourront-ils être enlevés? Lorsque viendront à la connais-
 sance de la vérité ceux qui jusqu'alors m'outragent et me
 tiennent pour rien, lorsque cela arrivera, eux aussi, en
 même temps que moi, ils rechercheront « tes témoignages ».
c Athanase D'une autre façon : Au temps de la persé-
 cution, les impies me couvrent d'opprobre et m'humilient;
 je demande donc protection afin que deviennent vains les
 opprobres qu'ils m'adressent.
d Apollinaire Il prie pour éviter le véritable mépris,
 celui que l'on subit devant Dieu, celui que le Seigneur nous
 montre comme tout à fait redoutable, lorsqu'il dit qu'il
 aura honte de ceux qui auront eu honte de lui^a. C'est bien
 un mépris contraire que dénonce ici cet homme de la loi,
 tandis qu'il est tourné en dérision par les grands et par les
 arrogants; et il ne s'écarte pas de la méditation des ensei-
 gnements sacrés ni de la correction qu'il en reçoit. Et un

- v. 23-24 8 « ἐν τοῖς μαρτυρίοις σου ἐναντίον βασιλέων καὶ οὐκ ἤσυχνό-
μην^b », οἷός ἐστι καὶ ὁ Παῦλος λέγων· « οὐ γὰρ ἐπαισχύ-
νομαι τὸ εὐαγγέλιον^c. » *Καὶ γὰρ ἐκάθισαν ἄρχοντες*
καὶ κατ' ἐμοῦ κατελάλουν, ὁ δὲ δοῦλός σου ἠδολέσχει ἐν τοῖς
δικαιώμασί σου· καὶ γὰρ τὰ μαρτύριά σου μελέτη μου ἐστὶ,
a καὶ αἱ συμβουλῆαι μου τὰ δικαιώματά σου. *Πρὸς τὴν*
προτέραν ἀπόδοσιν τοῦ προεκτεθέντος στίχου ἀρμύζει τὰ
προκείμενα· διὰ τοῦτο γὰρ, φησί, παρακαλῶ περιαιρεθῆναι
4 τὸ ὄνειδος μου | καὶ τὴν ἐξουδένωσίν μου^a, ἐπεὶπερ ἄρχον-
τες, συνέδρια καὶ συνέδους συγκροτοῦντες, ἑκάθισαν ἐλά-
λουν κατ' ἐμοῦ. Πλὴν εἰ καὶ ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ἄρχοντες τῆς
ἀδικίας, ὅμως ὁ θεοῦ δοῦλος οὐκ ἀφίσταται τῶν θεοῦ δικαιο-
8 μάτων, συμβουλίας ἔχων πρὸς τὸ ἐμμεῖναι τῇ μελέτῃ τῶν
μαρτυρίων. Ὁ δὲ συμβουλίας ἔχων τοὺς παρὰ τοῦ Κυρίου
λόγους ὄντας αὐτοῦ ἑκαίματα οὐδένα τῶν πονηρῶν
Ἔψ. b συμβουλευόντα ἔξει. *Ἐχει δὲ τι καὶ ὁ λόγος βαθυτέ-
ρον· οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου^a σκοποῦσι μάλιστα*
περὶ τῶν δικαιωμάτων καὶ ὡς περὶ τοῦ Χριστοῦ γέγραπται·
4 « παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν
ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ Κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ^b. »
Οὕτως εἴπομι ἀν ὅτι οἱ ἄρχοντες συνερχόμενοι τοῦ
αἰῶνος τούτου, ὧν ἐστὶ ἡ σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου^c, καθέζον-
8 ται καὶ σκοποῦσι κατὰ τοῦ δικαίου, ἵνα ἐπιβουλεύσωσιν
αὐτῷ. Κἂν λαλῶσι δὲ οἱ ἄρχοντες, εἴτε οὗτοι, εἴτε ἐκεῖνοι·
ὁ δίκαιος οὐδὲν ποιεῖ ἢ λαλεῖ ἐν τοῖς δικαιώμασι τοῦ Κυρίου·
Εὐσ. c οὐδὲν γὰρ ἀνθρώπινον ὁ δίκαιος φθέγγεται. *Ποτὲ*
μὲν ὀνειδίζον μοι, φησί, παλαιὰ εἰ τύχοι ἁμαρτήματα, ποτὲ
δὲ ἐξουδένουν ἐξευτελίζοντες ὡς οὐδενὸς ἄξιον λόγου· ἐγὼ

- v. 23-24 a 9 μαρτυρίων P : μαρτύρων A || τοὺς om. A
b 6 ὅτι A : ὅτε P || 7 ὧν — τούτου om. P || 9 εἴτε^a
om. A
c 2 post τύχοι vac. spat. 7-8 *litl. rel. P*

v. 22 d b. v. 46 c. Rom. 1, 16

v. 23-24 a a. v. 22

b a. Cf. I Cor. 2, 6 b. Ps. 2, 2 c. Cf. I Cor. 2, 6

peu plus loin il dit : « Je parlais en tes témoignages en présence des rois et je n'avais pas honte^b. » Tel est aussi Paul, qui dit : « Je n'ai pas honte de l'Évangile^c. »

v. 23-24 *Car ils ont siégé, les princes, et ils ont vitupéré contre moi, mais ton serviteur conversait dans tes jugements. Car tes témoignages sont ma méditation, et mes conseils, ce sont tes jugements.*

a < ? > Ces versets s'accordent bien au sens du verset précédent : voici pourquoi, dit-il, je demande que soient enlevés mon opprobre et mon humiliation^a, parce que « des princes », machinant des conseils et des assemblées, « ont siégé, et ont vitupéré contre moi » ; mais alors même qu'agissent ainsi « les princes » de l'injustice, le serviteur de Dieu cependant ne s'écarte pas des jugements de Dieu, les ayant comme conseils pour rester dans la méditation des témoignages. Et celui qui a pour « conseils » les jugements du Seigneur, c'est-à-dire ses paroles, celui-là n'aura nul méchant comme conseiller.

b **Origène** Ce texte comporte aussi une signification plus profonde : « Les princes » de ce monde^a ont l'œil fixé surtout sur les justes et, comme il est écrit à propos du Christ : « Les rois de la terre se sont dressés et les princes se sont coalisés ensemble, contre le Seigneur et contre son Oint^b. » Oui, voilà ce que je pourrais dire : « les princes » de ce monde se sont assemblés, eux qui possèdent la sagesse de ce monde^c, ils siègent et ont l'œil fixé sur le juste, pour lui tendre un piège. Et même si « ces princes » parlent, que ce soient ceux-ci ou ceux-là, le juste, lui, ne fait rien d'autre que parler dans les jugements du Seigneur, car ce ne sont pas des paroles humaines que prononce le juste.

c **Eusèbe** Tantôt, dit-il, ils me reprochaient d'éventuelles fautes passées, tantôt ils me méprisaient en me tenant pour rien comme si je ne méritais aucune considération.

4 δὲ κατὰ μόνας καθήμενος καὶ τοῖς θείοις λόγοις προσανέχων
καὶ μηδένα κεκτημένος σύμβουλον μηδὲ ἄλλην ἔχων παραμυ-
θίαν, τοῖς σοῖς δικαιώμασιν ἀντὶ συμβούλων ἐχρώμην.
Βεβαιοῖ δὲ τὴν ἐρμηνείαν ταύτην ὁ μὲν Ἀκύλας εἰπών· « τὰ
8 μαρτύριά σου ἀπόλαυσις μου, ὡς ἄνδρες βουλῆς μου »· ὁ δὲ
Σύμμαχος· « ἀλλὰ καὶ τὰ μαρτύριά σου τέρψις μου, ὡς
ἄνδρες ὁμόφρονές μου ».

Mais moi, assis à l'écart, l'esprit tendu vers les paroles divines, sans conseiller à ma disposition, sans aucun autre encouragement, j'avais tes jugements pour conseillers. Ce qui corrobore cette interprétation, c'est la phrase d'Aquila : « Tes témoignages sont mes délices, tels les hommes de mon conseil », et d'autre part celle de Symmaque : « Mais de plus tes témoignages font ma joie, tels les hommes proches de mon cœur. »

δαλεθ

δ'

- v. 25 'Εκολλήθη τῷ ἐδάφει ἡ ψυχὴ μου ζήσόν με κατὰ τὸν λόγον
 'Ωρ. **a** σου. Ἐξομολογεῖται ὁ προφήτης περὶ τῆς ἑαυτοῦ
 ψυχῆς καταλειπούσης μὲν τὸ | κολληῖσθαι τῷ Κυρίῳ πρότερον,
 ὅτε ἐν τῇ κακίᾳ ἐτύγχανεν, 'κολληθείσης' δὲ δι' αὐτὴν 'τῷ
 4 ἐδάφει' καὶ καθελοῦσης ἑαυτῆς τὸ φυσικὸν ὕψος καὶ ἔπαρμα.
 Πᾶσα γὰρ ἁμαρτάνουσα ψυχὴ 'κεκόλληται τῷ ἐδάφει'.
 « Ὅπισω δὲ Κυρίου τοῦ θεοῦ σου πορεύση » καὶ « πρὸς
 αὐτὸν κολληθήσῃ^a » ἐν τῷ νόμῳ εἴρηται. Ἄξιοι τοίνυν
 8 βοηθηθῆναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ ζῆσαι, ἀποστάς τῆς πρὸς τὸ
 ἔδαφος κολλήσεως, ἵνα ζήσῃ 'κατὰ τὸν λόγον' τοῦ θεοῦ,
 ταῦτ' ὄντα τῇ θεοπνεύστῳ γραφῇ. Λέγει δὲ ταῦτα ὁ ἅγιος
 [καὶ] προσωποποιῶν τὸν μετανοοῦντα. ~~~~~ Καὶ ἄλλος δὲ
b φησι· Εἰς ἐσχάτην ἡμῶν ἀπορίαν, φησίν, ἐλαυνόμενος ὑπὸ τῶν
 παρανομούντων καὶ ἀξιῶ σωθῆναι κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν σου
 τὴν λέγουσαν· « καὶ χεῖμαρροι οὐ συγκλείσουσί σε^a. » ~~~~~
 'Απο. **c** Ὅπερ αὐτὸς λέγει « θυσίαν » εἶναι « θεῷ καρδίαν συντετριμ-
 μένην καὶ ταπεινωμένην^a », τοῦτο νῦν πεπληρωκέναι φησί·
 καταγαγὼν τὴν ψυχὴν ὡσπερ εἰς ἔδαφος καὶ ταπεινωθεὶς
 4 ἐκουσίως ὡς περὶ τῆς ἀκουσίως λέγει ταπεινώσεως τὸ
 « ἐταπεινώθη εἰς χοῦν ἡ ψυχὴ ἡμῶν, ἐκολλήθη εἰς γῆν ἡ

v. 25 **a** 1 ἑαυτοῦ P : σεαυτοῦ A || 3 κολληθείσης P : κολληθει-
 σης A || 8 ὑπὸ P : ἀπὸ A || 11 καὶ non habet F
b καὶ ἄλλος δὲ φησι om. P

v. 25 **a** a. Deut. 13, 4 ; 6, 13 ; 10, 20
b a. Cf. II Rois 22, 5. Ps. 17, 5

DALETH Strophe 4

v. 25 *Mon âme est collée au sol, fais-moi vivre selon ta parole.*

a Origène Le prophète fait une confession à propos de son âme : elle a cessé d'être comme auparavant collée au Seigneur, lorsqu'elle s'est trouvée dans le péché ; elle s'est par sa faute « collée au sol », elle a ruiné sa hauteur et son élévation naturelles. Toute âme pécheresse, en effet, est « collée au sol » : « Tu marcheras en suivant le Seigneur ton Dieu » et « tu colleras à lui^a », voilà ce qui est dit dans la Loi. Il demande, par conséquent, d'être secouru par Dieu pour vivre, une fois qu'il a renoncé à « être collé au sol », et vivre « selon la parole » de Dieu, c'est-à-dire selon l'Écriture divinement inspirée. Lorsqu'il prononce ces paroles, le Saint personnifie celui qui se convertit. Un autre commente ainsi :

b <Athanase> Je suis arrivé, dit-il, au dernier degré de la détresse, chassé par les iniques ; je demande à être sauvé selon la promesse qui dit : « Et les torrents ne t'encercleront pas^a. »

c Apollinaire Ce que lui-même déclare être « un sacrifice pour Dieu, un cœur contrit et humilié^a », cela maintenant il dit l'avoir accompli : il a fait descendre son âme pour ainsi dire jusqu'au sol, il s'est volontairement humilié ; il dit, comme s'il s'agissait de l'humiliation involontaire : « Notre âme a été humiliée jusqu'à la poussière, notre ventre

v. 25 **c** a. Ps. 50, 19

γαστήρ ἡμῶν^b. » Προσαγαγὼν οὖν ἑαυτὸν ὡς προσήκει ταπεινόν, ἀμοιβὴν ζητεῖ παρὰ θεοῦ, τὴν ἐπὶ βίον ἔννομον ἀγωγὴν
 8 καὶ τὴν κατὰ λόγον θεοῦ ζωὴν. Ταπεινοῦ δὲ καὶ αὐτὸ τοῦτο, τὸ μὴ ἐφ' ἑαυτοῦ τίθεσθαι τὴν ἀγαθὴν ζωὴν, ἀλλὰ παρὰ θεοῦ
 v. 26 ζητεῖν. Τὰς ὁδοὺς μου ἐξήγγειλα καὶ ἐπήκουσάς
 Ωρ. a μου, δίδαξόν με τὰ δικαιώματά σου. Ὅταν μὲν τις κατὰ τὸ θέλημα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν^a πορεύηται, ὁδοὺς ἑαυτοῦ πορεύεται· ὅτε δὲ ἀποστὰς τοῦ ἀμαρτάνειν
 4 δίδωσιν ἑαυτὸν τῷ θεῷ, αἰτῶν παρ' αὐτοῦ τὸ φοβεῖσθαι αὐτὸν καὶ πορεύεσθαι ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ^b, οὐκέτι μὲν κατὰ τὰς ὁδοὺς ἑαυτοῦ πορεύεται, μεταστὰς δ' ἐπὶ τὰς θεοῦ, ἐν αὐταῖς βαδίζει. Ἴσον δ' ἐστὶ | τὸ « εἶπα, ἐξαγορεύσω κατ'
 8 ἐμοῦ τὴν ἀνομίαν μου τῷ Κυρίῳ^c » τῷ ' τὰς ὁδοὺς μου ἐξήγγειλα '· ἑμαυτοῦ τοίνυν κατήγορος γενόμενος^d παρὰ σοί, ἐξομολογησάμην σοι περὶ αὐτῶν, διὰ τοῦτο ' ἐπήκουσάς μου ', παραδεξάμενός μου τὴν μετάνοιαν· εὐχομαι δέ σε καὶ
 12 διδάσκαλόν μου γενέσθαι τῶν δικαιωμάτων, ἃ οὐδεὶς δύναται κατ' ἀξίαν παραδοῦναι ὡς σύ, ὁ Κύριος τῶν δικαιωμάτων.
 Διδ. b Ἐτέρα γραφή· « τὰς ὁδοὺς σου », φησί, « ἐξήγγειλα », ἵνα εἴπῃ τὰς φερούσας πρὸς σέ, οὐχ ἑτέρας οὐσας τῶν ἀρετῶν ὁδοὺς, ὧ δέσποτα, πρακτικῶς ' ἐξήγγειλα ',
 4 σπουδαία προθέσει καὶ καταλλήλοις αὐτῇ ἔργοις, καὶ ' ἐπήκουσάς μου '· διὸ πρὸς ὑπακούσαντά φημι· ' δίδαξόν με τὰ δικαιώματά σου '.
 v. 27 Ἐξῆς δέ φησι· Ὅδόν δικαιωμάτων σου συνέτισόν με, καὶ ἀδολεσχίσω ἐν τοῖς θαυμασίοις σου.
 Ωρ. a σου. Ἐάν γάρ τὴν ' ὁδὸν ' τῶν ἐν τοῖς ' δικαιώμασι ' μυστηρίων, ὑπὸ σοῦ ' σύνεσιν ' λαβῶν, νοήσω, ὡς καὶ ὀδεῦσαι

v. 25 c 7 βίον P : βίαν A || 8 αὐτὸ A : αὐτοῦ P

v. 26 a 2 πορεύηται P : πορεύεται A || 4 αἰτῶν F : ἐκ τῶν AP || 6 δ' ἐπὶ A : δὲ ἐπὶ P || 7 βαδίζει P : βαδίζων A

v. 27 Ἐξῆς δέ φησι om. P

v. 25 c b. Ps. 43, 26

v. 26 a a. Cf. Éphés. 2, 3 b. Cf. Deut. 10, 12
 c. Ps. 31, 5c d. Cf. Prov. 18, 17

a collé à la terre^b. » S'étant lui-même fait humble comme il convient, il cherche auprès de Dieu la récompense, une conduite conforme à la loi pendant cette vie, et la vie selon le Verbe de Dieu. Et cela aussi est bien le fait d'un homme humble ; il ne fait pas reposer sur lui-même la perfection de la vie ; il la demande à Dieu.

v. 26 *J'ai énoncé mes voies et tu m'as entendu ; enseigne-moi tes jugements.*

a **Origène** Lorsque l'on chemine selon le désir de la chair et des pensées^a, on chemine sur ses propres voies ; lorsque au contraire on s'est détaché du péché et que l'on se consacre à Dieu, en lui demandant de le craindre et de cheminer dans toutes ses voies^b, alors on ne chemine plus sur ses propres voies, mais on est passé sur les voies de Dieu et on marche sur elles. La même idée se trouve dans les mots : « J'ai dit, je proclamerai contre moi-même mon iniquité auprès du Seigneur^c » et dans ceux-ci : « J'ai énoncé mes voies » ; me faisant donc accusateur de moi-même auprès de toi^d, je les ai confessées ; c'est pourquoi « tu m'as entendu », acceptant ma conversion ; et je te prie aussi de devenir mon maître pour les jugements, car nul n'est capable de les transmettre correctement, sinon toi, le Seigneur des jugements.

b **Didyme** Une autre leçon dit : « j'ai énoncé tes voies », c'est-à-dire les voies qui conduisent vers toi, qui ne sont autres que celles des vertus, ô maître ; je les ai « énoncées » par mes actes, avec une intention pleine de zèle et les œuvres assorties à cette intention, et « tu m'as entendu » ; aussi dis-je à celui qui m'a entendu : « Enseigne-moi tes jugements. » Il dit ensuite :

v. 27 *Donne-moi l'intelligence de la voie de tes jugements, et je converserai dans tes merveilles.*

a **Origène** Si je viens à comprendre « la voie » des mystères de tes « jugements », parce que j'aurai reçu de toi

- αὐτήν, δυνήσομαι τὰ δηλούμενα ἐν τοῖς δικαιώμασί σου
 4 'Θαυμάσια' συνειὶς 'ἀδολεσχεῖν' ἐν αὐτοῖς καὶ τὴν ὁμιλίαν
 b ἐν τῷ περὶ τούτων ποιεῖσθαι λόγῳ. Εἰς τοῦτο λήψη
 καὶ τό· « μάθετε καλὸν ποιεῖν^a. » Μετὰ γὰρ τὸ μαθεῖν 'τὰ
 δικαιώματα', συνεῖναι τὴν 'ὁδὸν' αὐτῶν προσῆκε.
 'Απο. e Μέγα τὸ πάντα πράττειν ὡς ἐν ὀφθαλμοῖς θεοῦ καὶ λέγειν
 ταῦτα καὶ διηγεῖσθαι καὶ τὴν ἐπὶ τούτοις αἰτεῖν ἀποκάλυψιν
 διορθωτικὴν ἢ βεβαιωτικὴν· περιέσεσθαι δὲ αὐτῷ καὶ τὴν εἰς
 4 ἄλλους ὠφέλειαν ἐκ θειοτέρας συνέσεως διαλεγομένων καὶ τὴν
 θαυμάσιαν εὐεργεσίαν ἐξαγγέλλοντι τὴν θεοῦ, τὴν τοῖς ὅσα
 πράττουσιν ἀποκειμένην. 'Ο γὰρ τὰ περὶ δικαιοσύνης διδά-
 σκων, διδάσκει καὶ τὰ περὶ τοῦ τέλους, ὅπερ ἀποκείται αὐτῇ,
 8 θαυμασίου τινὸς ὄντος καὶ παραδόξου, | ὅτι θεὸς μεγάλως καὶ
 ὑπὲρ τὴν ἀξίαν ἀμείβεται. Διελέγετο καὶ Παῦλος « περὶ
 ἐγκρατείας καὶ δικαιοσύνης καὶ τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος »
 ὡς « ἔμφορον γενέσθαι^a » τὸν ἡγεμόνα. 'Αντὶ δὲ τοῦ 'ἀδο-
 12 λεσχῆσω', ὁ μὲν 'Ακύλας « ὁμιλήσω », ὁ δὲ Σύμμαχος
 v. 28 « ἐξηγήσομαι ». 'Ενύσταξεν ἡ ψυχὴ μου ἀπὸ ἀκη-
 'Αθ. a δίας, βεβαίωσόν με ἐν τοῖς λόγοις σου. Διδάσκει ὡς
 τὸ πνεῦμα τῆς 'ἀκηδίας' οὐκ ἔστιν ἄλλως ἐκβαλεῖν ἢ ἐκ τῆς
 μελέτης τῶν θείων λογίων· νήφειν οὖν καὶ γρηγορεῖν χρὴ διὰ
 4 τὸν εἰπόντα· « γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε^a. »
 'Ωρ. b 'Ενύσταξεν ἡ ψυχὴ μου ἀπὸ ἀκηδίας'. 'Η πέμπτη καὶ ἕκτη
 ἐκδοσις τὸ « ἔσταξεν ἡ ψυχὴ μου » περιέχει· παρὰ δὲ τῷ
 Συμμάχῳ· « κατέσταξεν ἡ ψυχὴ μου ». Καὶ δοκεῖ μοι μὴ
 4 νοήσας τις τὸ « ἔσταξεν », ἀλλ' ὑπολαβὼν ἡμαρτηθῆναι τὸ
 ἀντίγραφον, πεποιημέναι 'ενύσταξεν ἡ ψυχὴ μου', τῆς ἐπὶ
 τῷ « ἔσταξεν ἡ ψυχὴ μου » ζητήσεως ἀπαλλαγῆναι βουλό-

v. 27 b 2 τὸ² P : τοῦ A

v. 28 a 2 ἀκηδίας P : ἀδικίας A

b 2 ἔσταξεν A : ἐνύσταξεν P

v. 27 b a. Is. 1, 17

c a. Act. 24, 25

v. 28 a a. Matth. 26, 41

« l'intelligence » au point même de marcher sur cette voie, je pourrai, en comprenant « les merveilles » signifiées dans tes jugements, « converser » en elles, c'est-à-dire faire mon entretien à leur propos.

b <Didyme ?> On prendra aussi en ce sens les mots : « Apprenez à faire le bien^a » ; après avoir appris « les jugements », il convenait en effet qu'il comprît leur « voie ».

c Apollinaire C'est une grande chose que d'agir toujours comme sous le regard de Dieu, d'énoncer ses actes et de réclamer à leur propos la révélation qui redresse et fortifie ; et il gagnera en plus un bénéfice pour les autres, quand, sous l'effet d'une intelligence divine, il discourt et annonce l'admirable bienfait de Dieu réservé aux saints. Car celui qui donne un enseignement sur la justice enseigne aussi la fin réservée à la justice, qui est quelque chose de merveilleux et d'étonnant, à savoir que Dieu récompense magnifiquement et au-delà du mérite. Paul, lui aussi, discourait sur « la tempérance et la justice et le jugement à venir », au point que le Gouverneur « prit peur^a ». Au lieu de : « je converserai », Aquila a traduit : « je m'entretiendrai » et Symmaque : « je raconterai ».

v. 28 *Mon âme s'est assoupie de tristesse ; rends-moi ferme en tes paroles.*

a Athanase Il enseigne que l'on ne peut chasser l'esprit de « tristesse » que par la méditation des enseignements divins ; il faut donc être sobre et vigilant à cause de celui qui a dit : « Veillez et priez^a. »

b Origène « Mon âme s'est assoupie de tristesse. » Les cinquième et sixième traductions donnent : « mon âme a coulé en gouttes » ; et chez Symmaque : « mon âme s'est écoulee en gouttes ». A mon avis, quelqu'un qui n'avait pas compris « a coulé en gouttes » et supposait que son exemplaire était fautif, a écrit « mon âme s'est assoupie », pour se débarrasser de la difficulté présentée par « mon âme a coulé en gouttes ». Il veut dire en effet que lorsque

μενος· φησὶ γάρ· ὅταν ἡ ψυχὴ ἐν ἀκηδία γένηται καὶ ἀδημονία
 8 καὶ λύπη, ἀπόλλυσι τὸ ἐργηγορέναι καὶ γίνεται ἐν νυσταγμῷ
 τῷ ἀπηγορευμένῳ ἐν τῷ· « μὴ δὸς ὕπνον σοῖς ὄμμασι, μηδὲ
 νυσταγμὸν σοῖς βλεφάροις^a. » Ὁ δὲ δυσωπούμενος τὴν
 μαρτυρουμένην ὑπὸ τῶν πλειόνων ἔκδοσιν, τὴν « ἔσταξεν ἡ
 12 ψυχὴ μου ἀπὸ ἀκηδίας », φησὶν ὅτι πετυκνωμένη καὶ στέγειν
 δυναμένη ἐστὶν ὡς μηδὲν αὐτῆς ἀπορρεῖν ἢ τοῦ δικαίου ψυχῆ,
 ἢ δὲ φαύλου οὐ τοιαύτη, ἀλλὰ μὴ δυναμένη « κρύπτειν^b » ὅν
 διδάσκειται λόγον θεοῦ· διόπερ ἡ τοιαύτη ψυχὴ « στάζειν »
 16 ἀν λέγοιτο. Τοιαύτης δ' ἔχεται διανοίας καὶ τὸ « υἱέ μου, μὴ
 παραρρῆς^c » ἐν Παροιμίαις γεγραμμένον καὶ τὸ « διὰ
 τοῦτο δεῖ περισσοτέρως προσέχειν ἡμᾶς τοῖς ἀκουσθεῖσι,
 μήποτε παραρρῶμεν^d » ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους λελεγμένον.
 20 Φησὶ δὲ ἐν εὐχῇ· « βεβαίωσόν με ἐν τοῖς λόγοις σου », οἷον εἰ
 τοιοῦτον με ποιήσον ἐν τοῖς σοῖς λόγοις ὥστε ἄσειστον | εἶναι
 c καὶ μηδαμῶς μετακινούμενον. « Ὡσπερ ἀρχὴ κοιμή-
 σεώς ἐστὶ νυσταγμός, οὕτως ποτὲ καὶ ψυχὴ ἐν ἀρχῇ γενομένη
 ἀμαρτημάτων λέγεται ' νυστάζειν ', καθελκομένη μὲν ὥσπερ
 4 εἰς ὕπνον, τὸ ἀμάρτημα, ἀνανεύουσα δὲ καὶ διεγειρομένη διὰ
 τῆς τῶν κρειττόνων μνήμης. Πλὴν ἀλλὰ καὶ τοῦτο ὡς πάλαι
 συμβάν αὐτῷ κατηγορεῖν ἑαυτοῦ ἔοικεν ἐξομολογούμενος.
 Ἄλλ' ἐὰν συνετίσης με^a τὰς ἐντολάς σου, βεβαιωθήσομαι ἐν
 8 τοῖς λόγοις σου· ἀναγκαιῶς δὲ συνετισθῆναι ἀξιῶ καὶ φωτι-
 σθῆναι τοὺς ὀφθαλμούς μου εἰς κατανόησιν τῶν νόμων σου,
 v. 29 ἵνα πᾶσα ὁδὸς ἀδικίας ἀποστῆ ἀπ' ἐμοῦ^b. « Ὁδὸν
 ἀδικίας ἀπόστησον ἀπ' ἐμοῦ, καὶ τῷ νόμῳ σου ἐλέησόν
 'Ωρ. a με. Δυνάμενος εἰπεῖν « ἀπόστησόν με ὁδοῦ ἀδικίας »,
 τοῦτο μὲν οὐκ ἔφησε, τὸ δὲ « ὁδὸν ἀδικίας ἀπόστησον ἀπ' »

v. 28 b 13 ἡ ... ψυχὴ A : τῆς ... ψυχῆς P
 c 4 ἀνανεύουσα P : ἀνανεούσα A || 8 συνετισθῆναι F :
 συνετιθῆναι A συνετηθῆναι P

v. 28 b a. Prov. 6, 4 b. v. 11 c. Prov. 3, 21
 d. Hébr. 2, 1
 c a. v. 27 b. Cf. v. 29

l'âme se trouve en état de tristesse, de tourment, de chagrin, elle perd sa vigilance et tombe dans l'assoupissement interdit par la parole : « Ne donne pas de sommeil à tes yeux, ni d'assoupissement à tes paupières^a. » Mais celui qui est respectueux du texte attesté par la plupart des traductions, « mon âme a coulé en gouttes sous l'effet de la tristesse », affirme, lui, que l'âme du juste est rendue compacte, imperméable, au point que rien d'elle ne s'écoule, tandis que l'âme du méchant, tout à fait différente, n'est pas capable de « cacher^b » en elle la Parole de Dieu qu'on lui enseigne ; aussi peut-on dire d'une telle âme qu'elle « coule en gouttes ». Cette idée se retrouve aussi dans ce texte des Proverbes : « Mon fils, ne coule pas à côté^c », et dans ce passage de l'Épître aux Hébreux : « Aussi faut-il nous attacher encore mieux aux enseignements que nous avons entendus, de peur que nous ne coulions à côté^d. » D'autre part, il dit en priant : « Rends-moi ferme en tes paroles », c'est-à-dire rends-moi tel en tes paroles que je sois inébranlable et que, en aucune façon, je ne change.

c <Eusèbe> De même que l'assoupissement est le commencement du sommeil, ainsi dit-on de l'âme, lorsqu'elle commence à pécher, qu'elle « s'assoupit » : elle est entraînée comme dans un sommeil — le péché —, mais se redresse et se réveille par le souvenir du bien. De plus on voit aussi qu'il s'accuse lui-même de cela, dans cette confession, comme d'une faute qui lui est arrivée autrefois. Mais si tu me donnes l'intelligence^a de tes commandements, « je serai affermi en tes paroles ». Et il est indispensable que je demande pour mes yeux l'intelligence et l'illumination en vue de la compréhension de tes lois, pour que toute voie d'injustice s'éloigne de moi^b.

v. 29 *Éloigne de moi la voie d'injustice, et par ta loi prends pitié de moi.*

a **Origène** Alors qu'il pouvait dire : « éloigne-moi de la voie d'injustice », ce n'est pas ce qu'il a dit. Il dit : « Éloigne

- ἐμοῦ ἔειπεν, ὡς τυγχάνουσιν ἐν ἐμοὶ καὶ ἐνυπάρχουσάν μοι.
- 4 Ὅσον γὰρ ἔσμεν ἐτι φαῦλοι, ἢ ὁδὸς τῆς ἀδικίας ἐν ἡμῖν ἐστι, καὶ πάντα μὲν πρακτέον ἐν αὐτῇ ἀποθήσωμεν τῆς ψυχῆς ἡμῶν, μάλιστα δὲ θεὸν συνεργὸν εἰς τοῦτο παρακλητέον ἵνα, ταύτης ἀποστάσης ἡμῶν, δυναθῶμεν εἰπεῖν καὶ
- 8 τῷ νόμῳ σου ἐλέησόν με, ἀξιούντες νόμῳ θεοῦ ὑπὸ θεοῦ ἐλεηθῆναι, ᾧ νενομοθέτηκεν ὁ θεός, ὡς ἂν τις εἴποι ἱατρῶν ὡς ἀπαιτεῖ ὁ ἱατρικὸς λόγος, ἀγαγέ με ἐπὶ τὴν υγίαν, εἴτε τομαῖς, εἴτε καυτῆρσιν, εἴθ' ὅτιποτοῦν ὑποβάλλεται τῶν
- 12 ἐπιπόνων ὑπὸ τῆς ἱατρικῆς καὶ τῶν νόμων αὐτῆς. Τούτου δὲ τοῦ νόμου οὐδὲ ἀρχὴ ἐστι τοῖς μηδέπω ἐπισκοπούμενοις, ἀλλ' ἐτι παραδιδόμενοις πάθεισιν ἀτιμίας, ἢ ἀδοκίμῳ νόμῳ, ἢ τινι τῶν τοιούτων οὐδέπω τὴν διόρθωσιν καὶ θεραπείαν περιποιούντων καὶ ὅσον γε οὐκ ἀφίσταται ἡμῶν ἢ τῆς ἀδικίας ὁδός, ἐπὶ τοσοῦτον <οὐ>δὲ ἀρχὴν τοῦ ἐλεεῖσθαι ἔχομεν
- Διδ. **b** κατὰ τὸν νόμον τοῦ θεοῦ. |  Ὁ προαιρέσει ἀποστάς τῆς ὁδοῦ τῆς ἀδικίας καὶ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ προσελθὼν, τελειωθῆναι καὶ βεβαιωθῆναι ταῦτα βούλεται πρὸς θεοῦ τοῦ
- 4 τὰ τέλη τῶν ἀγαθῶν ἐπιφέροντος. Ὡς γὰρ μισήσας ἦν εἶχεν ἀγνοίαν τῷ πόθον ἐσχημέναι τῆς ἀντικειμένης ἐπιστήμης, οὐχ οἷός τε ὢν ἑαυτὸν τῆς ἀγνοίας ἀποστῆσαι καὶ τῇ πίστει προσερεῖσαι, τὸν διδάσκαλον παρακαλεῖ τὴν ἀγνοίαν ἀπό-
- 8 στησον ἀπ' ἐμοῦ καὶ τῇ ἐπιστήμῃ σου ἐλέησόν με.
- Εὐσ. **c** Ἀντὶ δὲ τοῦ ὁδὸν ἀδικίας ἀπόστησον ἀπ' ἐμοῦ, ὁ μὲν Ἀκύλας « ὁδὸν ψεύδους ἀπόστησον ἀπ' ἐμοῦ » εἴρηκεν ὁ δὲ Σύμμαχος « ὁδὸν ψευδῆ περίελε ἀπ' ἐμοῦ », ὡς ἀληθεύειν
- 4 τὴν προειρημένην ἐξήγησιν εὔχεται γὰρ ἐκτὸς πάσης γενέσθαι ψευδοδοξίας καὶ τῆς περὶ τὰς θείας γραφὰς ψευδοῦς ὑπολή-

v. 29 a 9 εἴποι A : εἰπῆ P || 10 με R : μοι AP || 17 οὐδὲ V : δὲ A καὶ P
 b 7 post προσερεῖσαι add. in marg. καὶ στερεωθῆναι A
 c 5 τῆς om. P

v. 29 a. Cf. Rom. 1, 26-28

de moi la voie d'injustice » parce qu'elle est en moi, qu'elle m'est immanente. En effet, tant que nous sommes mauvais, « la voie de l'injustice » est en nous, et il faut tout faire pour la déposer hors de notre âme, il faut surtout invoquer pour cela le secours de Dieu, afin de pouvoir dire, une fois qu'elle est éloignée de nous, « et par ta loi prends pitié de moi », en demandant d'être pris en pitié par Dieu, « par la loi » que Dieu nous a donnée, tout de même que l'on dirait à un médecin : selon que l'exige l'art médical, mène-moi à la santé, par des incisions, des cautérisations, ou par tout autre procédé pénible dicté par la médecine et ses lois. Mais ceux qui n'ont pas encore reçu la visite de Dieu ne connaissent absolument pas cette loi, ils sont encore livrés aux passions avilissantes ou à un esprit sans jugement^a, ou à quelque autre de ces dispositions qui ne procurent pas encore le redressement et la guérison ; et tant que « la voie de l'injustice » n'est pas éloignée de nous, nous n'obtenons absolument pas la pitié de Dieu selon sa loi.

b Didyme Celui qui, de sa propre volonté, « s'est éloigné de la voie de l'injustice » et s'est approché de la « loi » de Dieu, celui-là veut que son entreprise soit menée à terme et affermie par Dieu, qui mène à leur achèvement les biens. Ainsi l'homme qui déteste l'ignorance en laquelle il est et que prend le désir d'avoir la disposition contraire, la science, incapable lui-même de s'éloigner de l'ignorance et de s'appuyer sur la foi, demande à son maître : « éloigne de moi » l'ignorance, et par ta science « prends pitié de moi ».

c Eusèbe Au lieu de : « Éloigne de moi la voie de l'injustice », Aquila a traduit : « Éloigne de moi la voie du mensonge », et Symmaque : « Enlève de moi la voie mensongère » ; si bien que l'explication précédente est véridique : il prie pour échapper à toute fausse opinion, à toute conception mensongère concernant les divines Écritures.

- v. 30 **ψεως.** **Ωρ.** **α** σου οὐκ ἐπελαθόμην. Τὸν στίχον τοῦτον ἐρεῖ μόνος ὁ καταφρονῶν μὲν τῶν βλεπομένων ὡς προσκαίρων, σκοπῶν δὲ τὰ μὴ βλεπόμενα ὡς αἰώνια^α καὶ μόνα κυρίως ἀληθῆ, καὶ ἐπ' ἐκεῖνα σπεύδων. Οὐκ ἄληθείας γὰρ ὁδὸς, ἣν αἰρεῖται ὁ πραγματευόμενος τὸν κάτω πλοῦτον καὶ τὰς ἐπὶ γῆς δόξας. Ὁ οὖν ἐλόμενος ὀδεύει ὡς ἀποδεδώκαμεν τὴν τῆς ἀληθείας ὁδόν, οὗτος οὐκ ἐπιλανθανόμενος τῶν κριμάτων τοῦ θεοῦ καὶ τῶν ἀνταποδόσεων αὐτοῦ τὸ τοιοῦτον πράττει.
- Εὐσ.** **β** Ὁ φιλαλήθης καὶ μηδέποτε προφέρων ψευδῆ λόγον διὰ στόματος εἶποι ἂν ὁδὸν ἀληθείας ἡρετισάμην. ἀλλὰ καὶ ὁ διὰ παντὸς πρὸ ὀφθαλμῶν διαθέμενος τὰ τοῦ θεοῦ κριματα καὶ ἐπὶ πάσῃ λέξει μεμνημένος αὐτῶν ἐρεῖ τὰ κριματά σου οὐκ ἐπελαθόμην. Ἀπὸ ποίων δὲ εἰς οἷα μετελήλυθεν ὁ κατὰ θεὸν προκόψας παρίστησιν ἀνωτέρω μὲν εἰπὼν « ἐκολλήθη τῷ ἐδάφει ἡ ψυχὴ μου^α », ἐνταῦθα δὲ « ἐκολλήθη τῷ μαρτυρίοις σου, μὴ με κατασχύνῃς^β » καὶ ἀνωτέρω μὲν φησι « βεβαίωσόν με^γ », ὡς μήπω ἐν ἔξει τελεία ὢν, ἐνταῦθα δὲ « μὴ με κατασχύνῃς » τοῦτο γὰρ εἰώθει πάσχειν ὁ μετὰ τὴν ἐν θεῷ προκοπὴν ἐκπίπτων. **Ε**κολλήθη τῷ μαρτυρίοις σου, Κύριε, μὴ με κατασχύνῃς. Κεκόλληται τοῖς μαρτυρίοις ὁ ἐπὶ λόγοις τοῖς ἐπὶ οὐρανοῦ καὶ γῆς ἢ τινος τῶν γεγραμμένων παραδεδομένοις^α ἐνῶν ἑαυτὸν καὶ μηδαμῶς αὐτῶν ἀφεστηκώς. Οὗτος καὶ θαρρεῖται, κἄν πρότερον αἰσχύνῃς ἔργα πεπονηκώς ἦ, καὶ αἰτεῖται ἀπὸ θεοῦ ἄφεισιν, καὶ λεγέτω Κύριε, μὴ με κατασχύνῃς. Οὐ κατασχύνεται δὲ ὁ ἄξιος ὢν ἀκοῦσαι ἀπὸ θεοῦ « ἰδοὺ, ἀπαλείφω ὡς νεφέλην τὰς ἀνομίας σου καὶ ὡς γνόφον τὰς ἀμαρτίας σου^β. » Ἀπαλείφει

v. 30 **β** 2 εἶποι F : ἐροῖ A ἐρεῖ P || 4 ἐρεῖ P : ἐροῖ A || 5 ποίων V : ποῖα AP

v. 31 **α** 2 ἐπὶ^α A : περὶ P || 5 ἀπὸ F : ὑπὸ AP

v. 30 **α** a. Cf. II Cor. 4, 18

β a. v. 25 b. v. 31 c. v. 28

v. 31 **α** a. Cf. Deut. 4, 26 b. Is. 44, 22

- v. 30 *J'ai choisi la voie de la vérité, et je n'ai pas oublié tes décisions.*
- α** **Origène** Seul dira ce verset celui qui méprise les choses visibles comme éphémères, et qui, en revanche, regarde les choses invisibles comme éternelles^α et seules à proprement parler véritables, et veut aller à elles. Car ce n'est pas « la voie de la vérité » que choisit celui qui se soucie de la richesse d'ici-bas et des gloires terrestres. Celui donc qui a choisi de cheminer sur la « voie de la vérité », au sens où nous l'avons expliqué, celui-là agit sans « oublier les décisions de Dieu » et ses récompenses.
- β** **Eusèbe** Celui qui aime la vérité et jamais ne profère de sa bouche une parole mensongère peut dire : « J'ai choisi la voie de la vérité » ; mais également, celui qui a sans cesse devant les yeux les décisions de Dieu et qui, dans toutes ses paroles, se souvient d'elles, celui-là dira : « Je n'ai pas oublié tes décisions. » Celui qui a progressé selon Dieu montre à partir de quelles étapes et en allant vers quelles autres il est passé ; plus haut il disait : « Mon âme est collée au sol^α », mais ici il dit : « Je me tiens collé à tes témoignages, ne me remplis pas de honte^β » ; et plus haut il disait : « Rends-moi ferme^γ », sachant qu'il n'était pas encore dans une disposition parfaite, mais ici : « Ne me remplis pas de honte » ; car tel est le sort habituel de celui qui choisit après avoir progressé en Dieu.

v. 31 *Je me tiens collé à tes témoignages, Seigneur, ne me remplis pas de honte.*

α **Origène** Il se tient « collé aux témoignages » celui qui s'unit aux paroles transmises avec pour témoins le ciel, la terre ou telle autre réalité dont parlent les Écritures^α, et ne s'en éloigne d'aucune façon. Qu'il ait confiance, même s'il a accompli auparavant des actions qui méritent la honte, qu'il demande à Dieu la rémission et dise : « Seigneur, ne me remplis pas de honte. » Et celui qui mérite d'entendre Dieu lui dire : « Vois, je dissipe tes iniquités comme un nuage, et comme la ténèbre tes péchés^β », celui-là

δὲ ὁ λόγος καὶ ἡ ἀρετὴ γενομένη ἐν τῇ τοῦ ἡμαρτηκότος ποτὲ
 ψυχῇ πάντα τὰ προημαρτημένα τελέως καὶ τὴν κυρίως δίδω-
 σιν ἄφεςιν τῶν ἀμαρτημάτων, οἷον δικαιοσύνη ἀδικημάτων,
 12 καὶ σωφροσύνη ἀκολαστημάτων, καὶ ἀνδρεία τῶν κατὰ δει-
 λίαν πεπραγμένων, καὶ φρόνησις ἀφρονειμάτων, καὶ τοῦτο
 ἔστι καθ' ἡμᾶς τὸ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐλθόντα διδόναι ἄφεςιν
 ἀμαρτημάτων.

v. 32 ὦρ. a Ἐπλάτυνας τὴν καρδίαν μου. « Ὅδὸς μὲν στενὴ καὶ
 τεθλιμμένη ἢ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζώην^a », καρδία δὲ πλατεῖα
 καὶ εὐρύχωρος ὑπὸ τοῦ λόγου εὐρυνομένη ἢ ἀγία καὶ θεὸν
 4 ὀφιομένη καὶ τὸν καλὸν δρόμον τρέχουσα τῆς ὁδοῦ τῶν ἐντο-
 λῶν τοῦ θεοῦ. Οὕτω δὲ καὶ ἡ μὲν « πλατεῖα καὶ εὐρύχωρος
 ὁδὸς ἀπάγει ἐπὶ τὴν ἀπώλειαν^b », ἡ δὲ στενὴ καρδία καὶ μὴ
 χωροῦσα ἐν ἑαυτῇ μονήν^c πατρὸς καὶ υἱοῦ χωρίζει ἀπὸ θεοῦ
 8 διὰ τὴν στενοχωρίαν τὸν τοιαύτην αὐτὴν τῇ ἑαυτοῦ κακίᾳ περι-
 πεποιηκότα. Ὅρα δὲ καὶ τὸν Σολομῶντα διδάσκοντα ἡμᾶς
 ἀπογράφεσθαι ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς καρδίας ἡμῶν τοὺς θείους
 λόγους^d καὶ φάσκοντα « σοφία ἐν ἐξόδοις ὑμνεῖται, ἐν
 12 δὲ | πλατεῖαις παρρησίαν ἄγει^e »· πλατεῖαις δὲ οὐχ ὁδοῖς,
 ἀλλὰ καρδίαις, ἦντινα πλατύνει ὁ θεὸς ἵνα τις εἴπειν πρὸς
 αὐτὸν δυνηθῇ τὸν καλὸν τελέσας « τῶν ἐντολῶν » αὐτοῦ
 δρόμον· ὁδὸν ἐντολῶν σου ἔδραμον, ὅταν ἐπλάτυνας τὴν
 Εὐσ. 16 καρδίαν μου. Διέδραμον, φησί, ἐν βραχεῖ χρόνῳ
 b οὐ μιᾶς ἐντολῆς, ἀλλὰ πασῶν « τῶν ἐντολῶν σου τὴν ὁδόν »,
 ἔργους ἐπιτελῶν καὶ αὐταῖς πράξεισι τὰ ὑπὸ τῶν ἐντολῶν σου
 4 διηγορευμένα. Ὅθεν καὶ Παῦλος τετελεκῶς τοῦτο φησί·
 « τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα^a. » Διατρέχει δὲ

v. 31 a 10 post τελέως habet παραδειχθεῖς A (glosa ?) delevit
 et vac. spat. rel. P || 11 τῶν om. A

v. 32 a 3 εὐρυνομένη P : εὐρυνομένου A || 7 ἑαυτῇ P : ἑαυτὴν A
 b 4 Παῦλος F : πάσας AP

v. 32 a a. Matth. 7, 14 b. Matth. 7, 13
 c. Cf. Jn 14, 23 d. Prov. 3, 4 ; 7, 3 ; 22, 20.
 e. Prov. 1, 20

n'est pas rempli de honte. La Parole et la vertu, venues dans l'âme de l'homme qui a péché jadis, « dissipent » parfaitement toutes les fautes antérieures, et lui donnent réellement la rémission des péchés ; ainsi fait la justice pour les actions injustes, la tempérance pour les débauches, le courage pour les lâchetés, la prudence pour les folies ; et c'est en cela que consiste pour nous la rémission des péchés que le Fils de Dieu est venu donner.

v. 32 J'ai couru la voie de tes commandements, quand tu as mis mon cœur au large.

a Origène « C'est la voie étroite et resserrée qui mène à la vie^a », mais c'est le cœur large et spacieux, agrandi par le Verbe, qui est saint et verra Dieu et parcourt la belle course de la voie des commandements de Dieu. Inversement la voie « large et spacieuse conduit à la perdition^b », et le cœur étroit, qui n'admet pas en lui le séjour^c du Père et du Fils, met à l'écart de Dieu, à cause de son étroitesse, celui qui par sa propre méchanceté s'est fait un tel cœur. Remarquons aussi que Salomon nous enseigne d'inscrire sur la largeur de notre cœur les paroles divines^d et qu'il proclame : « La sagesse est louée dans les rues, elle a sa franchise sur les places^e » ; et par places il ne veut pas parler des rues mais des cœurs, de tous ceux que Dieu élargit, de telle sorte qu'on peut lui dire, après avoir achevé la belle course « de ses commandements » : « j'ai couru la voie de tes commandements, quand tu as mis mon cœur au large ».

b Eusèbe J'ai parcouru en peu de temps, dit-il, « la voie », non pas d'un seul de tes commandements, mais de tous « tes commandements », en accomplissant par mes œuvres et dans mes actes ce qu'ordonnent ces commandements. C'est pourquoi Paul, qui a de même accompli cela dit lui aussi : « J'ai achevé la course, j'ai gardé la foi^a. »

v. 32 b a. II Tim. 4, 7

τις τὴν τῶν ἐντολῶν ὁδὸν ἢ μὴ στενοχωρούμενος ὑπὸ λογισ-
μῶν πονηρῶν, ἀλλὰ ἐκ πολλῆς καθάρσεως ὑπὸ θεοῦ πλατυ-
8 νόμενος· ἀμφοτέρων γὰρ δεῖ, καὶ τοῦ μὴ ἀκανθὰς βιωτικὰς
σμπνίγειν τὸ καλὸν ἐν ἡμῖν σπέρμα^b, καὶ τοῦ βοηθεῖσθαι
ὑπὸ θεοῦ.

v. 32 b 6 τὴν τῶν ἐντολῶν ὁδὸν *om.* A || 9 τοῦ *nos* : τὸ AP

Il parcourt « la voie des commandements » celui qui n'est pas rendu étroit par de mauvaises pensées, mais qui, après une grande purification, est mis au large par Dieu ; deux conditions, en effet, sont requises : et que les épines de la vie n'étouffent pas la bonne semence qui est en nous^b et que nous soyons secourus par Dieu.

v. 32 b b. Cf. Matth. 13, 7.22

η

ε'

- v. 33 Νομοθέτησόν με, Κύριε, τὴν ὁδὸν τῶν δικαιοματίων σου, καὶ
 a ἐκζητήσω αὐτὴν διὰ παντός. Τῶν πιστευόντων εἰς
 τὸν Χριστὸν καὶ ὑπ' αὐτοῦ βασιλευομένων πολλὰ ἐχόντων
 ὀδεύειν μέχρι διελθόντες ἐκ γῆς Αἰγύπτου πάντας τοὺς ἀναγε-
 4 γραμμένους σταθμοὺς ἔλθωσιν εἰς τὴν ἁγίαν γῆν, καὶ κατα-
 παύσουσι. « Καὶ οὗτοι οἱ σταθμοὶ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ οὐς
 ἀνέγραψε Μωυσῆς ἐκ προστάγματος Κυρίου^a ». Τίς ἐνομο-
 θέτησε τούτους τοὺς σταθμοὺς ὡς δεῖ ὀδεύειν τοὺς υἱοὺς
 8 Ἰσραὴλ; τίς ἄλλος ἢ ὁ Κύριος; Ἐνομοθέτησε δὲ διὰ τοῦ
 στύλου τοῦ πυρός καὶ διὰ τῆς νεφέλης τοῦ φωτός· ἔνθα μὲν
 γὰρ ἐβούλετο τὸ στρατόπεδον ἀναπαύειν ἀπὸ τῆς ὁδοιπορίας,
 ὁ στῦλος τοῦ πυρός οὐ μεθίστατο, ἡ νεφέλη τοῦ φωτός οὐ
 12 μετεκινεῖτο· εἰ δ' ἐβούλετο αὐτοὺς ἔχεσθαι τῆς ὁδοιπορείας,
 ὁ στῦλος τοῦ πυρός νυκτὸς προῆγε καὶ ἡ νεφέλη τοῦ φωτός
 ἡμέρας^b. Ταῦτα δὲ ἔλπιζε καὶ κατὰ τὴν σὴν πνευματικῶς
 ἔσεσθαι ὁδοιπορίαν, ἐὰν ἐξέλθῃς τὴν Αἴγυπτον | καὶ δυνηθῆς
 16 ἀκολουθῆσαι τῷ Σωτῆρι πρῶτον τῷ νόμῳ αὐτοῦ εἰσάγοντι,
 δεύτερον τῷ Ἰησοῦ εἰς αὐτὸν τὸν τόπον ἀποκαθιστάντι· ἀλλὰ
 καὶ Μωυσῆς δοκῆ εἶναι ὁδηγός, Ἰησοῦς αὐτῷ πάρεστιν·
 Ἰησοῦς δὲ αὐτῷ πάρεστιν οὐ φανερώς στρατηγῶν οὐδὲ ἄρχων·
 20 περιμένει γὰρ μέχρις ἀποθάνῃ Μωυσῆς, τοῦ καιροῦ αὐτῷ
 πληρωθέντος· « ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου^c »,

v. 33 a 8 ἄλλος om. A || ἐνομοθέτησε A : ἐνομοθέτει P ||
 19 φανερώς nos : φοβερώς AP

v. 33 a a. Cf. Nomb. 33, 1-2 b. Cf. Ex. 13, 21

HÉ Strophe 5

- v. 33 *Ordonne-moi, Seigneur, la voie de tes jugements, et je la
 rechercherai continuellement.*
 a <Origène> Ceux qui ont foi dans le Christ et sont
 gouvernés par lui ont beaucoup à cheminer avant d'entrer
 dans la Terre Sainte, après avoir franchi, depuis leur sortie
 d'Égypte, toutes les étapes consignées par l'Écriture; et
 alors, ils se reposeront. « Et voici les étapes des fils d'Israël
 que Moïse a consignées par écrit sur ordre du Seigneur^a. »
 Qui a ordonné la façon dont les fils d'Israël doivent par-
 courir ces étapes? Qui, sinon le Seigneur? Il a ordonné
 par la colonne de feu et par la nuée lumineuse; en effet,
 là où il voulait que la troupe se reposât de sa marche, la
 colonne de feu ne se déployait pas, la nuée lumineuse ne
 bougeait pas; mais s'il voulait qu'ils poursuivissent leur
 marche, la colonne de feu marchait en tête la nuit, la nuée
 lumineuse le jour^b. Eh bien, espère que la même chose se
 produira spirituellement au cours de ta marche, si tu sors
 d'Égypte et si tu es capable de suivre le Sauveur, qui intro-
 duit d'abord par sa Loi, qui rétablit ensuite dans la terre
 elle-même par Jésus; mais alors même que Moïse semble
 être le guide, Jésus est présent à ses côtés; Jésus est présent
 à ses côtés, sans diriger ni commander manifestement: il
 attend que Moïse meure, au moment où son temps est
 accompli; et « lorsqu'est venue la plénitude des temps^c »,

v. 33 a c. Gal. 4, 4

Ἰησοῦς ἀρχεῖ. Καὶ γὰρ ἀληθῶς ἐὰν τηρήσης ἐν τῇ γραφῇ πῆ
 μὲν τὴν ἐπαγγελίαν λέγουσαν « ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι αὐτῶν
 24 ἑκατὸν εἴκοσι^d », πῆ δὲ τὴν ἱστορίαν διηγουμένην περὶ
 Μωυσέως ὅτι ἔζησεν ἑκατὸν εἴκοσι^e, ὅψει τὸ μυστήριον τοῦ
 πληρώματος τοῦ χρόνου ἐν τοῖς ἑκατὸν εἴκοσι δηλούμενον
 ἔτεσι· μεθ' ὃ πλήρωμα τοῦ χρόνου Ἰησοῦς διαδέχεται φανερώς
 28 τὴν ἀρχὴν τοῦ λαοῦ. Ὁδεύσωμεν οὖν εὐχόμενοι καὶ λέγοντες·
 ὁ νομοθέτησόν με, Κύριε, τὴν ὁδὸν τῶν δικαιοματίων σου, καὶ
 ἐκζητήσω αὐτὴν διὰ παντός. Ἐκζητῶ δέ, ἐπεὶ οὐκ ἔστι
 βραχεῖα ἢ εὗρεσις τῆς ὁδοῦ τῶν δικαιοματίων, οὐκ ἐπὶ δύο
 32 ἢ τρεῖς ἡμέρας ἢ δέκα· μόγις γὰρ ἀρκεῖ μοι ὁ χρόνος τῆς
 ζωῆς καὶ ὡσπερ ἔστιν ὁδὸς δικαιοματίων, οὕτως καὶ
 « ὁδὸς μαρτυρίων »· « ἐν τῇ ὁδῷ τῶν μαρτυρίων σου ἐτέρφθη
 ὡς ἐπὶ παντὶ πλούτῳ^f »· ἔστι καὶ « ὁδὸς ἐντολῶν »· « ὁδὸν
 36 ἐντολῶν σου ἔδραμον ὅταν ἐπλάτυνας τὴν καρδίαν μου^g. »
 Αὐταὶ δὲ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ τέλος καὶ ἀρχὴν ἔχουσι μίαν ὁδόν, τὴν
 λέγουσαν « ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδός^h. » Ὁδεῦσαι οὖν δεῖ διὰ πασῶν
 τούτων τῶν ὁδῶν ἵν' ἔλθῃς ἐπὶ τὸ τέλος αὐτῶν, τὸν Χριστόν.

Εὐσ. b  Τὸ μὲν παρὰ τοῦ θεοῦ αἰτεῖ, τὸ δὲ ἐπαγγέλλεται ἐξ
 ἑαυτοῦ συνεισφέρειν· σὺ μὲν γάρ, φησί, ὦ Κύριε, ὁ νομοθέ-
 τησόν με τὴν ὁδὸν τῶν δικαιοματίων σου· ἐγὼ δὲ τὸν τῆς
 4 ζωῆς μου ἅπαντα χρόνον ἐπιδώσω ἑμαυτὸν εἰς ἀναζήτησιν
 αὐτῆς. Ἀντὶ δὲ τοῦ ὁμοθετήσόν με, ὁ μὲν Ἀκύλας
 « φώτισόν με, Κύριε », ὁ δὲ Σύμμαχος « ὑπόδειξόν μοι,
 Κύριε », ἐκδέδωκασιν, ὡς μὴ ἄλλως δυναμένης γνωσθῆναι
 8 τῆς ὁδοῦ, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ Κύριος φωτίσει τοὺς τῆς ψυχῆς
 v. 34 ὀφθαλμούς.  Συνέτισόν με καὶ ἐξερευνησὼ τὸν νόμον
 Ὁρ. **a** σου, καὶ φυλάξω αὐτὸν ἐν ὅλῃ καρδίᾳ μου. Βούλεται
 ἑξερευνησαὶ τὸν νόμον τοῦ θεοῦ ὁ προφήτης ἐπιστάμενος

v. 33 a 24 πῆ δὲ τὴν P : τὴν δὲ A

b 3 με P : μοι A || 7 δυναμένης γνωσθῆναι A : γνωσθῆ-
 ναι δυναμένης P

v. 33 a d. Gen. 6, 3 e. Deut. 34, 7 f. v. 14 g. v. 32
 h. Jn 14, 6

alors Jésus commande. Et de fait, si l'on observe dans
 l'Écriture d'une part la promesse qui dit : « Leurs
 jours seront cent vingt^d », d'autre part l'histoire qui
 rapporte que Moïse vécut cent vingt ans^e, on verra que
 le mystère de la plénitude du temps est signifié par les
 cent vingt ans ; et après cette plénitude du temps, Jésus
 reçoit manifestement le commandement du peuple. Chemi-
 nons donc en priant et en disant : « Ordonne-moi, Seigneur,
 la voie de tes jugements, et je la rechercherai continuelle-
 ment. » « Je rechercherai », car trouver « la voie des juge-
 ments » n'est pas chose aisée ; ce n'est pas l'affaire de deux,
 de trois ou même de dix jours ; c'est à peine, en effet, si
 la durée de la vie me suffit ; et de même qu'il y a « une voie
 des jugements », de même aussi il y a « une voie des
 témoignages » : « sur la voie de tes témoignages, j'ai
 eu de la joie autant que de toute richesse^f » ; il y a aussi
 « une voie des commandements » : « J'ai couru la voie de
 tes commandements, quand tu as élargi mon cœur^g. »
 Et toutes ces voies ont pour terme et pour origine une
 seule voie, celle qui dit : « Je suis la voie^h. » Chemine
 donc par toutes ces voies, afin d'arriver à leur terme,
 le Christ.

b Eusèbe D'une part il demande ce qui vient de Dieu,
 d'autre part il promet d'apporter sa propre contribution ;
 toi, Seigneur, dit-il, « ordonne-moi la voie de tes comman-
 dements », et moi, tout le temps de ma vie, je me consacrerai
 à sa recherche. Au lieu de : « Ordonne-moi », Aquila a
 traduit : « Illumine-moi, Seigneur », et Symmaque : « Montre-
 moi, Seigneur. » Ils veulent dire qu'il n'y a pas d'autre
 moyen de connaître la voie, si le Seigneur lui-même n'illu-
 mine pas les yeux de l'âme.

v. 34 *Donne-moi l'intelligence et je scruterai ta loi, et je la garderai
 de tout mon cœur.*

a Origène Le prophète veut « scruter la loi de Dieu »,
 car il sait qu'elle n'est pas claire et s'attire facilement le

- ὅτι οὐκ ἔστι σαφὴς καὶ εὐκαταφρόνητος. 'Συνέτισόν με',
 4 τοίνυν, ἵνα ζητήσω αὐτὸν μετὰ τῆς προποῦσης ἐρεύνης καὶ
 ἐπιστασίας, ὡς ἐξ αὐτοῦ λαβεῖν τῶν πρακτέων καὶ θεωρητῶν
 τὴν χρῆσιν καὶ κατάληψιν· οὕτω γὰρ δυνήσομαι 'φυλάξαι
 αὐτὸν ἐν ὅλῃ καρδίᾳ', ἀνευδοιάστως αὐτῷ προσερχόμενος· εἰ
 8 δὲ συνέσεως δεῖται ἵνα μόνον ἐρευνησῇ τὸν νόμον, τίνος δεῖται
 Εὐσ. **b** συνέσεως ἀπὸ θεοῦ δεδομένης ἵνα εὕρῃ τὸ τέλος;  Καὶ
 δευτερον δὲ ὁμοίως διδάσκεται ὁ στοιχειούμενος τὸ μὲν τι
 παρὰ θεοῦ αἰτεῖν, τὸ δὲ ἐξ αὐτοῦ συνεισφέρειν. 'Ἐπειδὴ γὰρ
 4 τὰ ἐν τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ βάρη καὶ ἐν αὐτῷ κεκρυμμένα
 μυστήρια θεοῦ δεῖται διδασκάλου, ἀναγκαίως τὸν θεὸν παρα-
 καλεῖ λέγων· 'συνέτισόν με καὶ ἐξερευνήσω τὸν νόμον σου',
 μετὰ τοῦ ἐπαγγέλλεσθαι ὅτι 'φυλάξει αὐτὸν ἐν ὅλῃ καρδίᾳ
 8 αὐτοῦ'. "Ἄτε συνεῖς τὰ ἐν αὐτῷ κεκρυμμένα, οὐκέτι διὰ
 στόματος αὐτὸν φυλάξει, ἀλλὰ κατὰ διάνοιαν καὶ 'ἐν ὅλῃ
 καρδίᾳ', ὡσπερ παρακαταθήκην ἀναγκαίαν φυλάττων. Καὶ
 ἐπὶ τοῦ τρίτου ὁμοίως αἰτεῖ μὲν παρὰ τοῦ θεοῦ ὁδηγηθῆναι
 12 « τῇ τρίβῳ τῶν ἐντολῶν^a », ἐπιλέγει δ' ἐξῆς τὰ ἐκ τῆς αὐτοῦ
 προαιρέσεως φάσκων· « ὅτι αὐτὴν ἠθέλησα^b », δηλονότι καὶ
 v. 35 τὴν τάξιν, τὸν τρόπον τῶν ἐντολῶν.  'Ὁδήγησόν με ἐν
 Ὁρ. **a** τῇ τρίβῳ τῶν ἐντολῶν σου, ὅτι αὐτὴν ἠθέλησα. "Ἰνα
 εἴπη τὸν νόμον καὶ τὴν τρίβον· ἔστιν 'ἐντολῶν τρίβος'· 'τρίβος'
 δὲ λέγεται ἡ τετριμμένη ὁδὸς ἣν | πολλοὶ πρὸ ἡμῶν ἐπορεύ-
 4 θησαν τῶν δικαίων· ἐπὶ δὲ τις μὴ ὁδηγῶ χρήσεται τῷ
 Κυρίῳ, οὐ δύναται ὁδεῦσαι κατὰ τὰς ἐντολάς τοῦ θεοῦ·
 Χριστοῦ γὰρ ἡμᾶς δεῖ γενέσθαι μιμητὰς^a καὶ αἴρειν τὸν
 v. 36 σταυρὸν καὶ ἀκολουθεῖν ὀπίσω αὐτοῦ^b.  Κλῖνον
 τὴν καρδίαν μου εἰς τὰ μαρτύριά σου, καὶ μὴ εἰς πλεονε-
a ξίαν. Πάντα ἐπὶ θεὸν ἀναφέρουσιν οἱ ἄγιοι, διδά-

v. 34 **a** 7 ἀνευδοιάστως P : ἀνευδοιάστως A
b 9 στόματος F : σώματος AP || 10 ἀναγκαίαν P : ἀναγ-
 καίων A || 13 αὐτὴν P : αὐτὸν A

v. 34 **b** a. v. 35 b. v. 35
 v. 35 **a** a. Cf. Éphés. 5, 1. I Thess. 1, 6
 b. Cf. Matth. 10, 38 ; 16, 24

mépris. Ainsi donc « donne-moi l'intelligence », afin que j'examine ta loi avec l'application et l'attention qui conviennent, et qu'ainsi je reçoive d'elle l'usage et la compréhension concernant l'action et la contemplation ; car de cette façon je pourrai « la garder de tout mon cœur », m'approchant d'elle sans hésitation. Et s'il lui faut l'intelligence pour seulement scruter la loi, quelle intelligence faut-il que Dieu lui donne pour qu'il en découvre le terme ?

b Eusèbe En second lieu, de la même façon, celui qui en est aux premiers éléments apprend à demander ce qui vient de Dieu, et à apporter sa propre contribution. Étant donné que pour connaître les profondeurs de la loi de Dieu et les mystères cachés en elle, il a besoin d'avoir Dieu pour maître, nécessairement il adresse à Dieu la demande : « Donnez-moi l'intelligence et je scruterai ta loi », tout en promettant « qu'il la gardera de tout son cœur ». Parce qu'il aura compris ce qui est caché en elle, ce n'est plus du bout des lèvres qu'il la gardera, mais en esprit et « de tout son cœur », comme s'il gardait un dépôt de grande valeur. Et en troisième lieu, pareillement, il demande à Dieu de le conduire sur « le chemin des commandements^a », mais il ajoute aussitôt ce qui vient de sa propre volonté : « parce que j'ai voulu ce chemin^b », c'est-à-dire la façon dont les commandements s'ordonnent et s'organisent.

v. 35 *Conduis-moi sur le chemin de tes commandements, parce que je l'ai voulu.*

a Origène C'est-à-dire (il a voulu) la loi et le chemin ; il y a « un chemin des commandements ». On appelle « chemin » la voie fréquentée sur laquelle beaucoup de justes ont cheminé avant nous ; mais si l'on ne prend pas le Seigneur pour guide, on ne peut marcher selon les commandements de Dieu : il faut que nous devenions imitateurs du Christ^a, que nous prenions notre croix et que nous marchions à sa suite^b.

v. 36 *Incline mon cœur vers tes témoignages, et non vers la cupidité.*

a <Origène> Les saints rapportent tout à Dieu, nous

σκοντες ἡμᾶς ὅτι χωρὶς θεοῦ οὐδὲν δυνάμεθα· ἐὰν γὰρ « μὴ ἐν ἐμοί », φησί, « μένητε », « οὐδὲν δύνασθε ποιεῖν^a. » Ἄλλ' ἴσως τις ἐρεῖ· εἰ ἅπαντα ἀναφέρεται ἐπὶ τὸν θεόν, ποῦ τὸ ἐπ' ἐμοί; ἰδὲ εἰ μὴ πανταχοῦ ἐπέπλεξε τοῖς ἀπὸ θεοῦ τὸ ἐφ' ἡμῖν· « νομοθέτησόν με, Κύριε, τὴν ὁδὸν τῶν δικαιοματίων σου^b »· τὸ δ' ἐφ' ἡμῖν· « καὶ ἐκζητήσω αὐτὴν διὰ παντός^c. » Ἄπὸ θεοῦ αἰτῶ πάλιν· « συνέτισόν με καὶ ἐξερευνησὼ τὸν νόμον σου^d »· τὸ δ' ἐπ' ἐμοί· « καὶ φυλάξω αὐτὸν ἐν ὅλῃ καρδίᾳ μου^e. » Καὶ τρίτον ἀπὸ θεοῦ αἰτῶ λέγων· « ὁδήγησόν με ἐν τῇ τριβῇ τῶν ἐντολῶν σου^f »· τί τὸ ἐπ' ἐμοί; « ὅτι αὐτὴν ἠθέλησας », δῆλον δὲ ὅτι τὸν ἀνωτέρω εἰρημένον νόμον ὥστε αἰτῶμεν τὰ ἀπὸ θεοῦ προσγενέσθαι ἡμῖν, ἐπαγγελόμενοι καὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ μὴ ψευδόμενοι, ἵνα μὴ τὰς πρὸς θεὸν ἀθετῶμεν συνθήκας· τοῦτο τοίνυν φησίν. Ἐπιτεταμένην 16 κακίαν ἐπισταμένος ὁ Ἀπόστολος τὴν πλεονεξίαν θεοποιοῦσαν τὰ ἐξ ἀδικίας κέρδη, « εἰδωλολατρειαν^h » αὐτὴν ἐκάλεσεν ὅθεν καὶ ὁ ψαλμωδὸς θεοῦ δέεται λέγων τὸν προκειμένον στίχον. Διὰ ταύτης δὲ τῆς λέξεως μαθάνομεν ἀσυνύπαρκτον 20 εἶναι τὴν 'πλεονεξίαν' τοῖς τοῦ θεοῦ μαρτυρίαις· τινὰ δὲ τῶν ἀντιγράφων ἔχει « καὶ μὴ ὡς ὠφέλειαν », ἵνα εἴπη μὴ Ἄπο. **b** ὡς ὠφέλειαν ἀργυρίου, τουτέστι κέρδους. Ἐγκειμένης τῆς καρδίας τοῦ ἀνθρώπου ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονηρὰ ἐκ νεότητος^a, θεοῦ δεῖται τοῦ μετακινουῦντος αὐτὴν ἐπὶ τὰ δίκαια 4 πράγματα, τουτέστιν ἐνάξοντος τὸ προαιρετικὸν ἡμῶν οἰκονομίας τε πραγμάτων καὶ θεοῦ πνεύματος ἐλλάμψει. **v. 37** | Ἄποστρεψον τοὺς ὀφθαλμούς μου τοῦ μὴ ἰδεῖν **a** ματαιότητα· ἐν τῇ ὁδῷ σου ζῆσόν με. 'Ματαιότης' ἐστὶν ἡ περὶ τὰς θέας μανία, ἡ περὶ τῶν μὴ δεόντων θεωρία,

v. 36 **a** 4 *ei om.* A || 21 ὡς A : εἰς P || 22 ὡς A : εἰς P
b 3 δεῖται P : δεῖ A || αὐτὴν P : αὐτὰ A || 4 τὸ P : τὸν A

v. 36 **a** a. Jn 15, 4-5 b. v. 33a c. v. 33b d. v. 34a
e. v. 34b f. v. 35a g. v. 35b h. Cf. Col. 3, 5
b a. Cf. Gen. 8, 21

enseignant ainsi que nous ne pouvons rien sans Dieu. « Si vous ne restez pas en moi », est-il dit, « vous ne pouvez rien faire^a. » Mais peut-être objectera-t-on ceci : si l'on rapporte tout à Dieu, où est ce qui dépend de moi ? Examinons donc si partout ce qui dépend de nous ne s'entremêle pas avec ce qui vient de Dieu : « Donne-moi pour loi, Seigneur, la voie de tes commandements^b » ; mais voici ce qui dépend de nous : « et je la rechercherai continuellement^c ». A nouveau je fais une demande à Dieu : « Donne-moi l'intelligence, et je scruterais ta loi^d » ; et voici ce qui dépend de moi : « et je la garderai de tout mon cœur^e ». Et une troisième fois je fais une demande à Dieu, en disant : « Conduis-moi sur le chemin de tes commandements^f » ; qu'est-ce qui dépend de moi ? C'est indiqué par les mots : « parce que je l'ai voulu^g » ; il s'agit évidemment de la loi mentionnée plus haut. Demandons par conséquent que ce qui vient de Dieu nous parvienne, et promettons aussi ce qui dépend de nous, sans faire défaut, pour ne pas violer les alliances qui nous lient à Dieu. Voilà donc ce qu'il dit. — Sachant que la cupidité est un vice puissant qui divinise les gains de l'injustice, l'Apôtre l'a appelée « idolâtrie^h » ; aussi le psalmiste qui prononce le présent verset a-t-il besoin de Dieu. D'autre part nous apprenons par ce texte que « la cupidité » est incompatible avec les témoignages de Dieu ; mais certains des exemplaires portent « et non vers le profit », autrement dit « non pas vers le profit de l'argent », c'est-à-dire du gain.

b Apollinaire Puisque le cœur de l'homme s'attache passionnément au mal, dès la jeunesse^a, l'homme a besoin de Dieu qui tourne le cœur vers la justice ; c'est-à-dire, Dieu dirigera notre faculté de décision par la façon dont il organise les événements et par l'illumination de l'Esprit-Saint.

v. 37 *Détourne mes yeux pour qu'ils ne voient pas la vanité ; en ta voie fais-moi vivre.*

a <Origène ?> « La vanité », c'est la folie des spectacles,

καὶ ἡ κατὰ διάνοιαν δὲ ἄτοπος φαντασία, ἣν καὶ σαφηνίζει
 4 ὁ Παῦλος λέγων· « ἐν ματαιότητι τοῦ νοῦς αὐτῶν ἐσκοτισμέ-
 νοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπῆλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ^a. »
 "Ὁρα ματαιότητα νοῦς λεγομένην, ὅταν ἐξη τις νοῦν καὶ
 τούτῳ μὴ χρήσῃται πρὸς τὴν τῶν ἀληθῶν θεωρίαν, ἀλλὰ
 8 παρέχει αὐτὸν τῷ δεσμεύοντι Σατανᾷ. Τοῦτο τοίνυν εὐχό-
 μενός φησιν· ἀπόστρεφον τοὺς ὀφθαλμούς μου τοῦ μὴ ἰδεῖν
 ματαιότητας· καὶ τοῦτο γὰρ χάρις θεοῦ. Οὕτω γὰρ δυνήσεται
 τῆς τοιαύτης κατανοήσεως ἀποστάς· ἐν τῇ ὁδῷ τοῦ θεοῦ
 12 ἔζησαι, αὐτὴν βαδίζων καὶ πρὸς αὐτὴν ζωοποιούμενος· ἅμα
 γὰρ τὸ ὁδὸς εἶναι καὶ ζωὴ ἐστὶ· διὸ φησιν ὁ Σωτήρ· « ἐγὼ
 εἰμὶ ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ζωὴ^b. »

v. 38 a Στήσον τῷ δούλῳ σου τὸ
 λόγιόν σου, εἰς τὸν φόβον σου. Ἐπεὶ δὲ δούλος σου
 τυγχάνων φοβοῦμαι σε, βούλομαι δὲ λογικῶς καὶ κατὰ λόγον
 φόβον ἔχειν· στήσον τὸ λόγιόν σου εἰς τὸν φόβον σου, τὸν
 4 ὄντα σόν, οὐκ ἀφ' οὗ φοβῆς σύ, ἀλλ' ἀφ' οὗ ἐγὼ σε φοβοῦμαι,
 ἵνα μὴδὲ ἄνευ λόγου φόβον, μὴδὲ ἄνευ φόβου λόγον ἔχωμεν·
 ἴσθησι δὲ ὁ θεὸς τὸ λόγιον αὐτοῦ εἰς τὸν φόβον αὐτοῦ,
 βεβαιῶν δι' ἀποδείξεως αὐτὸ τοῖς εὐλαβέσιν· ὡσπερ γὰρ τινές
 8 εἰσιν ἔχοντες « ζῆλον ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν^a », οὕτως εἰσὶ
 τινες ἔχοντες φόβον θεοῦ « ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν », οἷοί
 εἰσιν οἱ λεγόμενοι ἐγκρατεῖς, ἀπεχόμενοι βρωμάτων καὶ
 πομάτων καὶ τῶν κατὰ τὸν γάμον ἡδονῶν· ἡ γὰρ νομοθετοῦσι
 12 τοιαῦτα μὴ συμπάσχοντες τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, ἣ καὶ αὐτοὶ
 τὰ αὐτὰ ἀσκοῦσιν ὡς οὐκ ἐξόντος αὐτοῖς ἄλλο τι ποιεῖν. Καὶ

v. 38 a 4 σύ P : σοί A || 6 ἴσθησι A : ἔσθησε P (sic) || 8-9 οὐ-
 τως — ἐπίγνωσιν in marg. add. AP || 10 ἀπεχόμενοι
 P : ἀποδεχόμενοι A || 13 ἄλλο τι P : ἄλλ' ὅτι A

v. 37 a a. Éphés. 4, 17 b. Jn 14, 6
 v. 38 a a. Rom. 10, 2

la contemplation de ce qu'il ne faut pas, l'imagination
 dérégulée de la pensée ; Paul la définit clairement lorsqu'il
 dit : « Dans la vanité de leur esprit, leur pensée s'est
 obscurcie de ténèbres et ils se sont séparés de la vie de
 Dieu^a. » Remarquons ce que nous appelons vanité de
 l'esprit : c'est lorsqu'un homme possède l'intelligence et
 que, au lieu de s'en servir pour contempler le vrai, il la
 livre à Satan qui l'enchaîne. Ainsi donc, dans sa prière, le
 psalmiste dit : « Détourne mes yeux pour qu'ils ne voient
 pas la vanité » ; car c'est là aussi une grâce de Dieu. Ainsi,
 lorsqu'il aura éloigné de lui un tel usage de son esprit,
 pourra-t-il « vivre dans la voie de Dieu », cheminant sur
 elle et vivifié par elle ; car en même temps qu'elle est voie,
 elle est aussi vie ; c'est pourquoi le Sauveur dit : « Je suis
 la voie et la vie^b. »

v. 38 *Établis ton enseignement pour ton serviteur, afin de provoquer
 la crainte que l'on a de toi.*

a <Origène> Puisque moi, « ton serviteur », je te crains
 et que je veux avoir une crainte raisonnable et fondée en
 raison, « établis ton enseignement afin de provoquer la
 crainte que l'on a de toi » (ta crainte, non pas celle par
 laquelle, toi, tu crains, mais celle par laquelle, moi, je te
 crains), afin que nous n'ayons pas de crainte sans raison
 ni de raison sans crainte. Le Seigneur « établit son enseigne-
 ment pour provoquer la crainte », en l'assurant d'une preuve
 pour les hommes pieux ; en effet, de même qu'il est des
 hommes qui ont « du zèle pour Dieu, mais un zèle mal
 éclairé^a », de même il est des hommes qui ont « la crainte
 de Dieu », mais une crainte « mal éclairée » ; tels sont ceux
 que l'on appelle Encratites, qui s'abstiennent des nourri-
 tures, des boissons, et des plaisirs du mariage ; ou bien en
 effet ils édictent ces lois parce qu'ils ne compatissent pas
 à la nature humaine, ou bien eux aussi pratiquent la même
 chose (que les autres hommes) parce qu'il ne leur est pas
 possible de faire autrement. Et que dire de ceux qui sont

τί λέγω ἐπὶ τῶν ἔξω τῆς Ἐκκλησίας; καὶ αἱ γυναῖκες αἱ
 σαββατίζουσαι καὶ τὰ ἄζυμα ποιοῦσαι ἔχουσι φόβον | θεοῦ
 16 « ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν ». Εἰδὼς οὖν ὁ προφήτης ὅτι ἐστὶ
 φόβος ᾧ οὐχ ὑφέστηκε λόγος, ἀλλ' ἵνα οὕτως ὀνομάσω φόβος
 ἄλογος, φησί· ἵστησον τῷ δούλῳ σου τὸ λόγιόν σου εἰς τὸν
 φόβον σου'. *Περίελε τὸν ὀνειδισμόν μου ὃν ὑπώ-*
 v. 39 *α* *πτεуса, ὅτι τὰ κρίματά σου χρηστά. Ποίησας ποτὲ*
ὁ προφήτης ὡς ἄνθρωπος ἁμαρτίαν παρακαλεῖ, ἐπεὶ ὁρᾷ τὸν
ὀνειδισμόν παρακολουθοῦντα ἐν τῷ θεῷ δικαστηρίῳ μετὰ
 4 *τὴν ἀνάστασιν, καὶ λέγει τὸν προκείμενον στίχον· οὐκ ἂν δὲ*
λέγοι ὁ τοῦτο λέγων « περίελε τὸν ὀνειδισμόν σου »· ὅταν
γὰρ ὀνειδίζωμαι διὰ τὸν Χριστόν^a, ἐκεῖνος ὁ ὀνειδισμὸς
οὐκ ἔστιν ἐμός, ἀλλὰ τοῦ Χριστοῦ· ὅταν δὲ ὀνειδίζωμαι διὰ
 8 *τὰς ἐμάς ἁμαρτίας καὶ μὴ μετανοῶ, οὐκ ὀφείλω λέγειν·*
περίελε τὸν ὀνειδισμόν μου ὃν ὑπώπτευσα, ὅτι τὰ κρίματά
 Διδ. *β* *σου χρηστά'; Ἄλλος δὲ φησι· Οὐ συνειδότης ἐστὶν*
ἐαυτῷ ἁμαρτίαν ἢ φωνή, ἀλλ' ὑποπτέοντος· ὡσπερ οὖν καὶ
τό· « ἀπὸ τῶν κρυφίων μου καθάρισόν με^a »· θαρρῶ δὲ ὅτι
 4 *περιαιρήσεις ὁ ὑπώπτευσα ὀνειδος, πεπεισμένος ὅτι χρη-*
στότητος καὶ φιλανθρωπίας γέμοντα τὰ κρίματά σου εἰσιν.
 v. 40 *Ἰδοὺ ἐπεθύμησα τὰς ἐντολάς σου· ἐν τῇ δικαιοσύνῃ*
 Ὄρ. *α* *σου ζῆσόν με. Ἐπεὶ ἐπεθύμησα', φησί, τὰς ἐντολάς*
σου', διὰ τοῦτο ζωοποίησόν με κατὰ τὴν σὴν δικαιοσύνην
 4 *καὶ ἁμειψαί με, μὴ μόνον ποιήσαντά σου τὰς ἐντολάς, ἀλλὰ*
καὶ ἐρωτικῶς πρὸς αὐτάς διατεθέντα· διὸ οὐκ ἄλλου χάριν,

v. 39 *a* in lemma ὅτι τὰ κρίματά σου χρηστά om. A
b ἄλλος δὲ φησι om. P || 4-5 χρηστότητος καὶ φιλανθρω-
 πίας e corr. P : χρηστοφιλανθρωπίας A

v. 39 *a* a. Cf. Hébr. 11, 26 ; 13, 13. I Pierre 4, 14
b a. Ps. 18, 13b

hors de l'Église ? Les femmes qui célèbrent le sabbat et
 préparent les azymes ont la crainte de Dieu, mais c'est une
 crainte « mal éclairée ». Le prophète, donc, sachant qu'il
 existe une crainte qui n'a pas pour fondement la raison,
 une crainte irrationnelle, si je peux la nommer ainsi, dit :
 « Établis ton enseignement pour ton serviteur, afin de pro-
 voquer la crainte que l'on a de toi. »

v. 39 *Écarte de moi l'outrage que je redoute, parce que tes décisions
 sont bonnes.*

a <Origène ?> Le prophète qui a commis naguère le
 péché, — car il est homme —, lorsqu'il voit l'outrage
 l'accompagner devant le tribunal divin après la résurrec-
 tion, adresse à Dieu cette demande et prononce le verset
 que nous commentons ; en disant cela, il ne saurait vouloir
 dire : « Écarte ton outrage » ; lorsqu'en effet je subis l'ou-
 trage à cause du Christ^a, cet outrage-là n'est pas le mien,
 c'est celui du Christ, mais lorsque je subis l'outrage à
 cause de mes péchés et que je ne me convertis pas, ne dois-je
 pas dire : « Écarte de moi l'outrage que je redoute, parce
 que tes décisions sont bonnes » ?

b *Didyme* Un autre commente ainsi : Ce n'est pas la
 parole d'un homme qui a conscience d'avoir péché, mais
 celle d'un homme qui le « redoute », comme dans la phrase :
 « Purifie-moi de mes fautes cachées^a » ; j'ai confiance que
 tu enlèveras l'opprobre que « je redoute », car je suis per-
 suadé que « tes décisions » débordent de bonté et d'amour
 pour l'homme.

v. 40 *Voici que j'ai désiré tes commandements ; dans ta justice
 fais-moi vivre.*

a *Origène* Puisque « j'ai désiré », dit-il, « tes commande-
 ments », à cause de cela, fais-moi vivre selon ta justice, et
 récompense-moi, non seulement pour avoir accompli tes
 commandements, mais pour avoir brûlé d'amour pour eux.

ἀλλ' αὐτῶν ἕνεκα ἐπιτελῶν αὐτάς, φημί· ἔν τῇ δικαιοσύνη
 σου ζῆσον με', ὅπερ ἐστὶ ζῆσαι κατ' ἀρετήν· καὶ ἐπει
 ἔ δικαιοσύνη' τοῦ Πατρὸς ὁ υἱός, ὁ ἐν υἱῷ ζῆσαι βουλόμενος
 8 τοῦτό φησι. « Δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται
 ἐκ πίστεως εἰς πίστιν^a. »

v. 40 a a. Rom. 1, 17

C'est pourquoi, ne les accomplissant que pour eux-mêmes,
 je dis : « Dans ta justice, fais-moi vivre », c'est-à-dire vivre
 selon la vertu ; et puisque la justice du Père, c'est le Fils,
 celui qui veut vivre dans le Fils, dit ces mots. « En lui la
 justice du Père est révélée, de la foi à la foi^a. »

ο ύ α υ

ς'

- v. 41 Καὶ ἔλθοι ἐπ' ἐμέ τὸ ἔλεός σου, Κύριε, τὸ σωτήριόν σου κατὰ
 [Ἀπο.] a τὸν | λόγον σου. Πρὸς τοῖς εἰρημένους, ' τὸ ἔλεός σου ἐπ' ἐμέ ἔλθοι κατὰ τὸν λόγον σου ', καὶ μετὰ ' τὸν ἔλεόν σου ' καὶ ' τὸ σωτήριόν σου ', ἵν' ὑπ' αὐτοῦ ἐλεηθῆις σωθῶ.
 4 Τέλος γὰρ τοῦ ἀπὸ Κυρίου ἐλέους, ἡ παρ' αὐτοῦ σωτηρία. Διὸ καλῶς οὐ πρῶτον τὸ σωτήριο τοῦ θεοῦ εὐχεται, εἶτα τὸν ἔλεον, ἀλλ' ἀνάπαλιν· οὐ γὰρ τοσοῦτον διὰ τὰ ἡμέτερα ἔργα, ὅσον διὰ τὴν σὴν χάριν σώζομαι. Εἰ δὲ δυνατὸν πάντα περὶ
 8 τοῦ ἀποσταλέντος λόγου εἰρηῆσθαι, ἐπίστησον· αὐτὸς γὰρ καὶ ' ἔλεος ' καὶ ' σωτήριο ' Κυρίου ἐστὶ. Διὸ εὐκτέον ἦκειν ἐφ' ἡμᾶς ' τὸ ἔλεος ' Κυρίου, ' τὸ σωτήριο ' κατὰ τὸ ἔλεος αὐτοῦ· οὕτω γὰρ ἐλεηθέντες καὶ σωθέντες, τοῖς ὀνειδίζουσι
 12 πρότερον ὡς λειπομένοις ἐλέου καὶ σωτηρίας θεοῦ, ἀποκρινοῦμεθα.  Καὶ ἀποκριθῆσομαι τοῖς ὀνειδίζουσί μοι
 Ὡρ. a λόγον, ὅτι ἤλπισα ἐπὶ τοὺς λόγους σου. Ἐὰν ἔλθῃ « ἐπ' ἐμέ ὁ ἔλεος καὶ τὸ σωτήριο κατὰ τὸν σὸν λόγον^a », σωθῆις εὐπορήσω λόγου ὥστε ' τοῖς ὀνειδίζουσί με ' ἔχειν
 4 ἀποκρίνεσθαι καὶ παραστῆσαι αὐτοῖς, ὅτι οὐκ ἄξιόν ἐστιν ὀνειδίζεσθαι τὸν τοιαῦτα ἔχοντα δόγματα, ἅτινα γελῶσι μὲν οἱ τῆς πίστεως ἀλλότριον ὡς μωρὰ, συνέσεως δὲ ἀποδείξω καὶ

v. 41 a 4 ἐλέους e corr. P : ἐλέου A

v. 42 a a. Cf. v. 41

WAW Strophe 6

- v. 41 *Et que vienne sur moi ta pitié, Seigneur, ton salut, selon ta parole.*
 a <Origène> Outre ce qui vient d'être dit, voici « que vienne sur moi ta pitié selon ta parole » ; et après avoir nommé « ta pitié », j'ajoute aussitôt « ton salut », afin que, pris par ta pitié, je sois ensuite sauvé. Le terme de la pitié de Dieu, c'est en effet le salut qu'il donne ; aussi le psalmiste a-t-il raison de ne pas prier d'abord pour le salut que donne Dieu, ensuite pour sa pitié, mais à l'inverse, car si je suis sauvé, ce n'est pas tant par mes œuvres que par ta grâce. <Didyme ?> Il faut se demander s'il est possible que tout ceci se rapporte au Verbe qui fut envoyé : car c'est lui, « la pitié » et « le salut » du Seigneur. C'est pourquoi il faut demander en prière que vienne sur nous « la pitié » du Seigneur, son « salut » selon sa pitié ; ainsi pris en pitié et sauvés, à ceux qui nous outrageaient autrefois parce que nous étions des hommes privés de la pitié et du salut de Dieu, nous répondrons.
 v. 42 *Et je répondrai une parole à ceux qui m'outragent, parce que j'ai espéré en tes paroles.*
 a Origène Si viennent sur moi « ta pitié et ton salut selon ta parole^a », alors, sauvé, j'aurai bien assez de parole pour pouvoir répondre « à ceux qui m'outragent » et leur démontrer qu'il n'est pas juste que celui qui possède pareilles doctrines soit outragé ; les étrangers à la foi s'en gaussent comme de sottises, mais moi je prouverai qu'elles

σοφίας πεπληρωμένα· ἐπεὶ γὰρ εἰς τοὺς λόγους σου ἐπήλ-
 8 πισα⁸, διὰ τοῦτο πρὸς τοῖς προτέροις ἀποκριθήσομαι τοῖς
 v. 43 ὄνειδιζουσί με λόγον⁸. Καὶ μὴ περιέλης ἐκ τοῦ
 στόματός μου λόγον ἀληθείας ἕως σφόδρα, ὅτι ἐπὶ τοῖς
 a κρίμασί σου ἐπήλπισα. Ταῦτά φησιν ὡς δυνατοῦ
 ὄντος τὸν ἤδη ἀνειληφότα λόγον ἀληθείας ἀποθέσθαι αὐτόν,
 περιελόντος αὐτόν τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ ἤδη
 4 αὐτόν ἀνειληφότος, ἐπὶ ὃ ἤδη διδάσκων ἀνάξιον ἑαυτὸν
 ποιήσῃ τοῦ λόγου. Διὸ καλῶς λέγεται· « μὴ ἀμελεῖ τοῦ ἐν
 σοὶ | χαρίσματος^a »· ἀμελεῖ δὲ οὐ μόνον ὁ μὴ γεωργῶν τὸ
 χάρισμα καὶ αὐξάνων αὐτό, ἀλλὰ καὶ ὁ μὴ βιούς κατ' αὐτό.
 8 Ζητήσαι δ' ἂν τις εἰ ἀπὸ στόματος μὲν περιαιρεῖται λόγος
 ἀληθείας, ἀπὸ δὲ καρδίας οὐδέποτε περιαιρεῖται, ἵνα σώζῃται
 ἢ ἀφορμὴ τῆς ἐπιστροφῆς διὰ τοῦ ἐνυπάρχειν τὸν τῆς ἀλη-
 12 εἴπεν ὁ θεός· ἵνα τί σὺ διηγῇ τὰ δικαιώματά μου καὶ ἀνα-
 λαμβάνεις ἐπὶ χειλέων σου τὴν διαθήκην μου^b; » οὐχ « ἵνα
 τί σὺ φρονῆς τὰ δικαιώματά μου »; Τάχα δὲ καὶ ἐὰν ἐπὶ
 16 πλεόν ἀμαρτάνῃ τις καὶ ἀπὸ τῆς καρδίας περιαιρεῖται ὁ τῆς
 ἀληθείας λόγος, θολουμένης καὶ οἶονεὶ τυφλουμένης τῆς
 καρδίας πρὸς τὸ μὴ θεωρεῖν τὴν ἀλήθειαν· καθὼ καὶ λέλεκται
 περὶ τῶν φαύλων, ὅτι « ἀπετύφλωσεν αὐτοὺς ἡ κακία
 αὐτῶν^c. » Τί δὲ καὶ τὸ ἕως σφόδρα βούλεται, λεκτέον·
 20 ἀμφίβολός ἐστιν· ἦτοι γὰρ τοιοῦτόν τι σημαίνει· εἰ καὶ
 περιαιρεῖς ἐκ τοῦ στόματός μου λόγον ἀληθείας, μὴ
 παντελῶς αὐτόν περιέλης, ἢ τοιοῦτον δηλοῦται· τὸν ἤδη
 24 περιέλης αὐτόν ἐκ τοῦ στόματός μου⁸. Ἐλπίσας γὰρ ἐπὶ
 τοῖς κρίμασί σου καὶ ἐν αὐτοῖς ἔχων μου τὰς ἐλπίδας,

v. 43 a 9 περιαιρεῖται P : περιαιρεῖσαι A || 14 σὺ φρονῆς P :
 συμφρονεῖς A

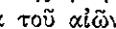
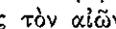
v. 43 a a. I Tim. 4, 14 b. Ps. 49, 16

sont pleines d'intelligence et de sagesse. Puisque, en effet,
 « j'ai espéré en tes paroles », à cause de cela, en plus de ce
 que j'ai déjà dit, « je répondrai une parole à ceux qui
 m'outragent ».

v. 43 *Et n'enlève pas de ma bouche la parole de vérité définitive-
 ment, parce que j'ai espéré en tes décisions.*

a <Origène> Il dit cela parce que celui qui a déjà reçu
 la « parole de vérité » risque de la perdre, Dieu l'enlevant
 « de la bouche » de celui qui l'a déjà reçue, si celui qui est
 déjà un maître se rend indigne de cette parole. Aussi est-il
 dit à juste titre : « Ne néglige pas la grâce qui est en toi^a » ;
 la néglige, non seulement celui qui ne cultive pas la grâce
 et ne la fait pas croître, mais également celui qui ne lui
 conforme pas sa vie. On peut se demander d'autre part si
 « la parole de vérité » est enlevée « de la bouche », sans
 l'être jamais du cœur, afin que soit sauvegardée la possi-
 bilité de conversion, grâce à la présence intérieure de « la
 parole de vérité » pour celui qui, une fois pour toutes, l'a
 reçue. « Dieu dit en effet au pécheur : Eh quoi ! Tu exposes
 mes jugements, et tu répètes sur tes lèvres mon alliance^b ! »,
 mais il ne dit pas : Eh quoi ! Tu réfléchis sur mes jugements !
 Peut-être, si le pécheur va complètement dans son péché,
 « la parole de vérité » est-elle enlevée également de son
 cœur, car celui-ci est obscurci et en quelque sorte aveuglé
 pour la connaissance de la vérité. Il est dit pareillement
 des méchants que « leur méchanceté les a aveuglés^c ». Il
 faut expliquer enfin ce que signifie « définitivement ».
 L'expression est ambiguë ; ou bien, en effet, elle signifie :
 même si tu enlèves « de ma bouche la parole de vérité »,
 ne l'enlève pas totalement ; ou bien elle a le sens suivant :
 « la parole de vérité » qui est déjà en moi, garde-la en moi
 et « ne l'enlève pas de ma bouche ». En effet, ayant espéré
 « en tes décisions » et plaçant en elles mes espoirs, j'ai sans

v. 43 a c. Sag. 2, 21

- προσετίθην ἀεὶ τῇ ἐλπίδι, τοῦ ἕως σφόδρα ἔγγινομένου μοι
 Διδ. 28 κρίμασί σου.  Νοήσεις δὲ καὶ οὕτως· Εἰ καὶ ποτε
 b πρὸς ἐμπιπτούσας ἀπορίας περὶ προνοίας ἢ ὁμοιοτρόπων
 ζητημάτων μὴ ἔχοιμι λόγον ἀποδοῦναι λύοντα τὰς ἀντιρρή-
 4 σεις τῶν ἐπαπορούντων, ἀλλὰ σὺ τῇ αὐτοῦ ἀγαθότητι,
 ἀνοίξαντί μοι τὸ στόμα, τὸν σὸν λόγον δὲς ἐρμηνευτικὸν τῆς
 ἀληθείας, ἵνα μὴ παντελῶς περιαιρέσεις τοῦ λόγου τῆς
 ἀληθείας ἐκ τοῦ στόματός μου ἡγήται, ἀλλὰ δυναθῶ περὶ
 8 τῶν δυσασπόμενων ἀμωσγέπως λέγειν | ὅτι· ἤλπισα ἐπὶ
 τὰ κρίματά σου, τοὺς κεκριμένους καὶ ἐξητασμένους σου
 λόγους ἢ τὰ κρίματα καθ' ἃ διοικεῖς καὶ προνοεῖς τῶν
 ἀνθρώπων. Ἐμὴ περιέλθῃς ἕως σφόδρα ἐκ τοῦ στόματός μου
 12 ἀληθείας λόγον· οὕτω γὰρ καὶ διὰ παντὸς φυλάξει σου τὸν
 νόμον συμβήσεται, τηρούμενον οὐκ ἐν τούτῳ μόνῳ τῷ αἰῶνι,
 ἀλλὰ καὶ μέχρι αἰῶνος, τῶν λόγων Ἰησοῦ οὐ παρερχομένων^a.
 Φυλάττομεν γοῦν τὸν τοῦ θεοῦ νόμον κατὰ « τὴν εἰκόνα τῶν
 16 πραγμάτων^b », πρότερον ὑπὸ Ἰουδαίων κατὰ σκιὰν φυλα-
 χθέντα, φυλαχθησόμενον ἡμῖν κατὰ τὰ μέλλοντα ἀγαθὰ εἰς
 Εὐσ. c τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος.  Θεοῦ συνεργοῦ καὶ βοηθοῦ
 χρεία εἰς τὸ ἕως σφόδρα φυλάττεσθαι ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν
 καὶ μὴ ἐπαμφοτερίζειν ἡμῶν τὸ στόμα, ποτὲ μὲν ἀληθεῖον,
 4 ποτὲ δὲ ψευδόμενον· εἰκότως δὲ εὐχεται τοῦτο φυλαχθῆναι
 αὐτῷ, ἐπειδὴ διὰ μνήμης φέρει τὰ κρίματα τοῦ θεοῦ καὶ ἐν
 ἀγωνίᾳ καθέστηκεν· εὖ οἶδα γὰρ ὅτι πάσης καθαρεύσας
 ψευδοδοξίας ἀπαρεμποδίστως « φυλάξω τὸν νόμον σου διὰ
 v. 44 8 παντὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος^a. »  Καὶ φυλάξω
 τὸν νόμον σου διὰ παντὸς εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα
 Ὁρ. a τοῦ αἰῶνος. Φύλαξ, φησὶν, ἔσομαι τοῦ νόμου σου,

v. 43 b 5 τὸν σὸν λόγον *e corr.* P : τῷ σῷ λόγῳ A || 8 *supra*
 ἀμωσγέπως *add.* ὅπως δὴ ποτε P || 9 κεκριμένους P :
 κεκρυμμένους A || 13 μόνῳ A : μόνον P
 c 7 ἀπαρεμποδίστως P : ἀπαρροδίστως A

v. 43 b a. Cf. Matth. 24, 35 (Mc 13, 31. Lc 21, 33)
 b. Hébr. 10, 1

cesse ajouté à mon espoir, parce que « la parole de vérité », qui est au fond de moi-même « définitivement », fait que j'espère en tes décisions.

- b **Didyme** Si un jour il arrivait qu'à des difficultés sur la providence ou sur des problèmes de ce genre je ne pusse donner de réponse qui dissipât les contradictions de ceux qui ont soulevé la difficulté, eh bien ! toi, par ta bonté, lorsque j'ouvre la bouche, donne-moi ta parole qui explique la vérité, afin que « la parole de vérité » ne soit pas totalement supprimée de ma bouche, mais que je puisse, sur ces questions difficiles, dire d'une façon ou d'une autre : « J'ai espéré en tes décisions », c'est-à-dire en tes paroles bien pesées et bien mises à l'épreuve, ou bien en ces décisions selon lesquelles tu gouvernes et exerces ta providence sur les hommes. < **Origène** ? > « N'enlève pas définitivement de ma bouche la parole de vérité » ; c'est ainsi, en effet, qu'il sera possible de garder continuellement ta loi, observée non seulement en ce monde, mais aussi jusqu'à l'éternité, puisque les paroles de Jésus ne passent pas^a. Nous gardons, en tout cas, la loi de Dieu, « selon l'image des réalités^b », cette loi qui d'abord a été gardée par les Juifs selon l'ombre, et que nous devons garder selon les biens à venir, pour l'éternité de l'éternité.
- c **Eusèbe** Nous avons besoin de l'aide et du secours de Dieu pour garder la vérité « définitivement » et que notre bouche n'hésite pas entre vérité et mensonge ; c'est avec raison qu'il demande de garder ce comportement, puisqu'il garde en sa mémoire les décisions de Dieu, et qu'il se trouve dans l'angoisse. Je sais bien, en effet, que, si je suis purifié de toute fausse opinion, « je garderai », sans aucune entrave, « ta loi, continuellement, pour l'éternité de l'éternité^a ».

v. 44 *Et je garderai ta loi continuellement pour l'éternité, et l'éternité de l'éternité.*

a **Origène et Athanase** Je serai gardien de ta loi, dit-il,

v. 43 c a. v. 44

καὶ Αθ. οὐ ποτὲ μὲν κατορθῶν, ποτὲ δὲ οὐ· ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ παρουσίᾳ
ζωῆ, φησί, καὶ ἐν τῇ μελλούσῃ τοῦτον κατορθώσω. ~~~~~
v. 45 Καὶ ἐπορεύθη ἐν πλατυσμῷ, ὅτι τὰς ἐντολάς σου ἐξεζή-
'Ωρ. a τησα. Πορεύεται 'ἐν πλατυσμῷ', κἀν θλίβηται, ὁ
λέγων· « ἐν θλίψει ἐπλάτυνάς μοι^a », καὶ πάλιν· « ἐν παντὶ
θλιβόμενοι, ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι^b »· καὶ τοιοῦτός ἐστι
4 διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ λόγου γινομένην αὐτῷ εὐρυχωρίαν, ἄλλο-
τρίαν τοῦ ἁμαρτάνοντος. "Ἄπερ ἐπιστάμενος ὁ Παῦλος περὶ
μὲν ἑαυτοῦ φησι Κορινθίους· « οὐ στενοχωρεῖσθε ἐν ἡμῖν^c »,
πρὸς δὲ Κορινθίους· « στενοχωρεῖσθε ἐν τοῖς σπλάγχθοις
8 ὑμῶν^d. » Αὐτὸς | γὰρ ἐν ἑαυτῷ ὁ φαῦλος στενοχωρεῖται ἀπὸ
τῶν κατὰ κακίαν ἔργων, ἀλλ' οὐ τοιοῦτος ὁ φάσκων· 'καὶ
ἐπορεύοιμην ἐν πλατυσμῷ'· καὶ τὴν αἰτίαν διηγούμενος τοῦ
πορεύεσθαι 'ἐν πλατυσμῷ', φησί· 'ὅτι τὰς ἐντολάς σου
12 ἐξεζήτησα', μεγαλοψύχως ἀπὸ νεαζούσης ἕξως πάντα μετα-
v. 46 χειρίζομενος. Διδὸ ἐπιφέρει· Καὶ ἐλάλουν ἐν τοῖς μαρτυρίαις
'Ωρ. a σου ἐναντίον βασιλέων καὶ οὐκ ἤσχυνόμην. Χαριέν-
τως ἀρμόσαι ἂν τοῦτο τῷ « ἐπὶ ἡγεμόνας καὶ βασιλεῖς^a »
ἀγομένῳ ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος Χριστοῦ μάρτυρι· ἀρμόσαι δ' ἂν
4 τὸ λεγόμενον καὶ τῷ ἀνοίγοντι στόμα ἐπὶ τῶν βασιλικῶν τὰς
ψυχὰς ἀγίων καὶ λαλοῦντι ἐν οἷς πολλάκις ἀποδεδώκαμεν
« μαρτυρίαις » τοῦ θεοῦ. Αἰσχύνης μὲν γὰρ ἄξια λέγει ὁ μὴ
λαμβάνων ῥῆμα εἰς τὸ εὐαγγελίζεσθαι ἀπὸ θεοῦ δυνάμει
8 πολλῆ^b· οὐκ αἰσχύνης δέ, ἀλλὰ δόξης ἄξια λέγοι ἂν ὁ τῇ
διαθέσει τοῦ προφήτου λέγων τό· 'καὶ ἐλάλουν ἐν τοῖς μαρ-
τυρίαις σου ἐναντίον βασιλέων καὶ οὐκ ἤσχυνόμην'. ~~~~~

v. 44 a 2 κατορθῶν P : κατορθοῦν A

v. 45 a 12 ἀπὸ νεαζούσης e corr. P : ἀπογενεαζούσης A

v. 46 a 2 ἀρμόσαι ἂν nos : ἀρμόσαιεν AP || 3 ἀρμόσαι nos :
ἀρμόσαι A ἀρμόσει (?) Pv. 45 a a. Ps. 4, 2b b. II Cor. 4, 8 c. II Cor. 6, 12
d. Ibid.

v. 46 a a. Matth. 10, 18 (Lc 21, 12) b. Cf. Ps. 67, 12

n'étant pas homme à tantôt l'accomplir, tantôt ne pas l'accomplir ; et encore : je l'accomplirai dans la présente vie, dit-il, et dans la vie future.

v. 45 *Et j'ai cheminé au large, parce que j'ai recherché tes commandements.*

a **Origène** Il chemine « au large », même s'il est oppressé, celui qui dit : « Dans l'oppression, tu m'as mis au large^a », et encore : « Oppressés de toutes parts, mais non à l'étroit^b » ; et il est ainsi à cause de la largeur qui vient de la Parole, et que le pécheur ignore. Parce qu'il savait cela, Paul dit aux Corinthiens à propos de lui-même : « Vous n'êtes pas à l'étroit chez nous^c », et, en accusant les Corinthiens : « C'est dans vos cœurs que vous êtes à l'étroit^d. » En effet le méchant se met à l'étroit en lui-même par ses œuvres mauvaises, mais non celui qui dit : « J'ai cheminé au large » ; et il explique ainsi la raison pour laquelle il chemine « au large » : « parce que j'ai recherché tes commandements », entreprenant toutes choses dans une disposition pleine de générosité et de jeunesse. C'est pourquoi il ajoute :

v. 46 *Et je parlais de tes témoignages en présence des rois ; et je n'avais pas honte.*

a **Origène** On appliquerait avec raison ce texte à celui que l'on conduit devant les chefs et les rois^a comme témoin à cause du nom du Christ ; on pourrait appliquer aussi ce qui est dit à celui qui ouvre la bouche devant les saints (qui sont véritablement royaux par leurs âmes) et parle des « témoignages » de Dieu, ces témoignages dont nous avons plus d'une fois expliqué le sens. Car il prononce des mots qui méritent la honte, celui qui ne reçoit pas de Dieu la parole pour annoncer la bonne nouvelle avec une grande force^b ; au contraire, il prononce des mots méritant la gloire, et non la honte, celui qui, dans la disposition du prophète, dit : « Et je parlais de tes témoignages en présence des rois et je n'avais pas honte. »

v. 47-48 Καὶ ἐμελέτων ἐν ταῖς ἐντολαῖς σου αἷς ἠγάπησα, καὶ ἦρα τὰς χεῖράς μου πρὸς τὰς ἐντολάς σου ἄς ἠγάπησα· καὶ ἠδολέσχουν ἐν τοῖς δικαιώμασί σου. Τέλος τῆς μελέτης τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ ἐστὶν ἡ κατὰ τὰς ἐντολάς ἐνέργεια καὶ πράξις. Διὸ καὶ καλῶς προτετάχθαι φαίνεται τό· ἐμελέτων
 4 ἐν ταῖς ἐντολαῖς σου ἄς ἠγάπησα, ἐξῆς δὲ τούτοις τό· καὶ ἦρα τὰς χεῖράς μου πρὸς τὰς ἐντολάς σου ἄς ἠγάπησα. Μετὰ γὰρ τὴν μελέτην καὶ ἀνάληψιν τοῦ τῶν ἐντολῶν λόγου, καλὸν τὸ ἐπᾶραι τὰς χεῖρας ἐπὶ τὰς κατὰ τὰς ἐντολάς <ἐνεργείας>
 8 καὶ πράξεις, μετὰ τοῦ « μὴ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης^a » τὸ ἔργον ἀποδιδόναι τῶν ἐντολῶν, ἀλλ' ἰλαρῶς. Καὶ ἐπειδὴ, μετὰ τὴν μελέτην καὶ τὴν ποίησιν τῶν ἐντολῶν, περὶ τούτων διαλέγεσθαι δεῖ^b, διὰ τοῦτο ἐπιφέρει τό· καὶ ἠδολέσχουν ἐν
 12 τοῖς | δικαιώμασί σου, ὅπερ τοιοῦτόν ἐστιν: ἀπὸ τῆς πρὸς τὰ δικαιώματά σου φιλίας μου συνεχῶς αὐτοῖς ἐνδιατρίβων τῷ λόγῳ, οἷον ἐῖ ἠδολέσχουν, ἐπὶ πλέον ὁμιλῶν τὰ περὶ τῶν δικαιωμάτων σου.

v. 47-48 a 6 καλὸν P : καλὸν δὲ A || 7 ἐνεργείας om. AP (cf. I. 2) || 8 μετὰ τοῦ μὴ F : μετὰ τοῦ A μὴ P

v. 47-48 a a. II Cor. 9, 7a b. Cf. Deut. 6, 6-7

v. 47-48 *Et je méditais en tes commandements que j'ai aimés; et j'ai levé mes mains vers les commandements que j'ai aimés; et je conversais en les jugements.*

a <Origène> Le but de la méditation des commandements de Dieu, c'est la mise en œuvre et l'action conformes à ces commandements; aussi a-t-il manifestement raison de mettre d'abord: « Je méditais en tes commandements que j'ai aimés », et ensuite: « J'ai levé mes mains vers tes commandements que j'ai aimés. » En effet, après qu'on a médité et qu'on a acquis le sens des commandements, il est beau « de lever les mains » vers les œuvres et les actions conformes aux commandements, et de ne pas accomplir l'œuvre des commandements « avec chagrin, ni par contrainte^a », mais joyeusement. Et puisqu'après avoir médité les commandements et les avoir mis en pratique, il faut parler d'eux^b, à cause de cela il ajoute « Et je conversais dans tes jugements », ce qui signifie: par amour pour tes jugements, sans cesse je m'attarde à parler d'eux; c'est comme si « je conversais », en méditant longuement ce qui touche tes jugements.

ζ α ι

ζ'

v. 49 Μνήσθητι τὸν λόγον σου τῷ δούλῳ σου, ᾧ ἐπήλπισάς

a με. Ἐπί τὸ ἐλπίζεις ἐπὶ σοὶ καὶ καταφρονεῖν τῶν ἐνεστηκότων ἡμᾶς ἐπὶ τῷ ποθεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ ζητεῖν τὰ αἰώνια, ἡγωνισά-
4 μην, ἤθλησα, ἀπαιτῶν τοῦτον τὸν λόγον. ᾤμιλλω ἄλλως.

'Aθ. b Καὶ ποῖος ὁ λόγος, οὗ μνησθῆναι αὐτὸν ἀξιοῖ, ἢ τὸ εἶναι
« μετ' αὐτῶν », καθ' ἣν δέδωκεν αὐτοῖς ἐπαγγελίαν^a, ἣ τις
καὶ παράκλησις αὐτοῖς ἐν τοῖς διωγμοῖς ἐγίνετο;

v. 50 Αὐτὴ με παρεκάλεσεν ἐν τῇ ταπεινώσει μου, ὅτι τὸ λόγιόν

'Ωρ. a σου ἐζήσέ με. Αὐτὴ τίς; ἡ ἐλπίς ἡ ἐγγινομένη μοι
ἀπὸ τοῦ σοῦ λόγου παρεκάλεσέ με καὶ παρεμυθήσατο εἰς
τὸ εἶ ποτε περιστάσις ἢ κίνδυνος ἢ θανάτου προσδοκία ἢ

4 νόσος χαλεπὴ ἢ ἀπώλεια τῶν ὑπαρχόντων ἢ διωγμὸς ἢ ὅ τι
δήποτε τῶν νομιζομένων χαλεπῶν καταλάμβανε με, ἢ ἐπὶ
σὲ ἐλπίς παράκλησις μου ἦν. Συντόμως δὲ εἶπε πάντα τὰ
περιστατικά ταπεινώσιν' ἐαυτοῦ, ὡς εἶναι τὸν καιρὸν τῶν

8 περιστάσεων καὶ τῶν πειρασμῶν ταπεινώσιν' τῆς ψυχῆς,
καταλειπομένης καὶ παραδιδομένης τῷ πειράζοντι ἐν ἀγωνί-
σῃ πρὸς τὴν ἀντικειμένην δύναμιν καὶ διὰ τοῦτο τὸ
λόγιόν σου ἐζήσέ με, τουτέστιν ἐξωποιοῦσέ με. Οὐδὲν ἄλλο

12 ποιεῖ ζῆν λογικὴν ψυχὴν τὴν ἐαυτῆς ζῶν ὡς τὸ λόγιον τοῦ

v. 49 a 1 ἀνεπτερώσας F : ἀναπτερώσας AP || 4 ἀπαιτῶν P :
ἀπαιτῶ A

b ἄλλως om. P || 1 οὗ P : οὗ A || 2 ἣ τις P : εἰ τις A || 3 post
ἐγίνετο habet οἱ ὁ A (cf. p. 000)

v. 50 a 4 διωγμός P : διωγμοῦ A || 6 τὰ om. A

v. 49 b a. Cf. Matth. 28, 20

ZAÏN Strophe 7

v. 49 *Rappelle-toi ta parole envers ton serviteur; par elle tu m'as fait redoubler d'espoir.*

a <Origène> En prononçant une « parole » de promesse, tu nous as donné des ailes pour espérer en toi et mépriser le présent; parce que j'ai désiré les choses célestes et cherché les choses éternelles, j'ai lutté, j'ai combattu, réclamant cette « parole ».

b Athanase Et quelle « parole » demande-t-il à Dieu de « se rappeler », sinon la promesse qu'il leur a donnée d'être « avec eux^a », ce qui fut pour eux une consolation dans les persécutions ?

v. 50 *Ceci m'a consolé dans mon humiliation: que ton enseignement m'a fait vivre.*

a Origène Que représente « ceci » ? C'est l'espoir qui est né en moi de ta parole, « m'a consolé », m'a encouragé, de telle sorte que, si jamais une difficulté ou un danger ou l'attente de la mort ou une grave maladie ou la perte de mes biens ou une persécution ou l'une quelconque des choses que l'on considère comme des malheurs, s'abattait sur moi, mon espoir en toi serait ma consolation. Bref, il appelle toutes les difficultés son « humiliation »; le temps des difficultés et des tentations est « l'humiliation » de l'âme abandonnée et livrée au tentateur, pour qu'elle lutte contre la puissance adverse; et c'est pourquoi « ton enseignement m'a fait vivre », c'est-à-dire m'a vivifié. Rien d'autre ne fait vivre l'âme de sa propre vie comme « l'enseignement »

θεοῦ. Καθὸ γὰρ αὖξει ' τὸ λόγιον ' τοῦ θεοῦ καὶ νοούμενον καὶ παραλαμβανόμενον εἰς τὴν τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴν, κατὰ τοῦτο αὖζεται καὶ τὰ τῆς ζωῆς. Ταῦτα δ' ἐστὶ τὸ σὺν ἀρετῇ | ζῆν
16 ἐνταῦθα, μετὰ ταῦτα δὲ καὶ τὴν αἰώνιον διδῶσι ζωὴν.

Ἀπο. **b** Μόνον φησὶν ἰκανὸν ἡμᾶς ἐν ταῖς κακώσεσι παραμυθεῖσθαι τὸ ζωῆς ἀληθινῆς ἔχειν ἐπαγγελίαν· τοῦθ' ἡμῖν ἐπιτέλεσον. « Εἰ γὰρ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ μόνον ἐν Χριστῶ ἠλπικότες ἐσμέν, 4 ἐλσεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν^a », ὅτι καὶ κακούμεθα νῦν καὶ οὐκ ἐπ' ἐλπίδι μελλούσης ζωῆς. Ζωὴ δὲ ἡ μέλλουσα ἐστὶν ἀναζώωσις, καθὸ τὴν ψυχὴν ἰδίᾳ ζῆν οὐδὲ ἀληθῆ ζωὴν εἶναι μανθάνομεν, εἴπερ οὐκ ἄνθρωπος ἡ ψυχὴ· εἰ γὰρ ἐν τῇ 8 καθ' ἑαυτὴν ζωῇ τὸ ἀληθὲς εἶχε τοῦ ζῆν, οὐκ ἀναζώωσεως τὸ τεθνηκὸς εἶδετο. Διὸ καὶ ὁ Κύριος τοὺς τεθνεῶτας θεῶ ζῆν εἶπεν^b, ὡς οὐπω τὸ ζῆν ἔχοντας, πλὴν ὅσον ἐν δυνάμει θεοῦ τοῦ ζωοποιήσαντος· καὶ ἀπολωλέναι φησὶν αὐτοὺς εἰ μὴ τῆς 12 ἀναστάσεως τύχοιεν, λέγων ἀναστήσειν τοὺς ἑαυτοῦ^c ἵνα μὴ τὸ ἐν ἐξ αὐτῶν ἀπόληται^d. Καὶ ὁ Παῦλος ὁμοίως φησὶν· εἰ μὴ ἐστὶν ἀνάστασις νεκρῶν, « ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῶ ἀπόλωλον^e. » Οὐ γὰρ ἀσώματον ἀπ' ἀρχῆς ζωὴν ἔδωκεν ὁ 16 θεὸς τῇ ψυχῇ, ἀλλ' εὐθύς τὴν ἐν σώματι, εἰς τὸ σῶμα τὴν πνοὴν τῆς ζωῆς ἐμφυσήσας^f.

Ἦρ. **a** μουν σφόδρα, ἀπὸ δὲ τοῦ νόμου σου οὐκ ἐξέκλινα. Τῶν ὑπερηφάνων παρανομούντων' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ καὶ ' σφόδρα', ἐγὼ οὐδὲ κατὰ τὸ τυχόν ' ἐξέκλινα ἀπὸ τοῦ νόμου σου', ἀλλ' 4 ἐν αὐτῶ ἐπολιτευσάμην καὶ ἐτήρουν τὸ ἡγεμονικόν μου, ἵνα « μὴ γένηται ῥῆμα κρυπτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ μου ἀνόμημα^a. »

v. 50 **b** 1 φησὶν P : ῥῆσιν A || 6 ἰδίᾳ ζῆν P : ἰδίαν ζωὴν A ||
10 ἔχοντας P : ἔχοντας A || 11 αὐτοὺς nos : ἑαυτοὺς AP
v. 51 **a** 4 καὶ om. A

v. 50 **b** a. I Cor. 15, 19 b. Cf. Lc 20, 38 (Rom. 14, 8)
c. Cf. Jn 6, 39-40 d. Ibid. e. I Cor. 15, 18 f. Cf. Gen. 2, 7
v. 51 **a** a. Deut. 15, 9

de Dieu ; car dans la mesure où « l'enseignement » de Dieu s'accroît quand il est compris et accueilli dans l'âme de l'homme, dans cette mesure aussi s'accroît la vie. Et il s'agit là de la vie vertueuse ici-bas ; mais après cela, Dieu donne aussi la vie éternelle.

b Apollinaire La seule chose, dit-il, qui puisse nous reconforter dans nos malheurs, c'est d'avoir la promesse de la vie véritable ; accomplis pour nous cette promesse. « Si en effet c'est pour cette vie seulement que nous avons mis notre espoir dans le Christ, nous sommes les plus pitoyables de tous les hommes^a », parce qu'à la fois, nous sommes malheureux maintenant, et que nous n'avons pas l'espoir d'une vie à venir. La vie à venir est reviviscence ; nous savons que l'âme vit d'une vie qui lui est propre sans que cela soit sa vraie vie, puisque l'âme n'est pas l'homme : si, en effet, l'âme en vivant à part soi avait la vraie vie, ce qui est mort n'aurait pas besoin de reviviscence. C'est pourquoi justement le Seigneur a dit que ceux qui sont morts vivent par Dieu^b, au sens où ils n'ont pas encore la vie, sinon dans la puissance de Dieu qui les a vivifiés ; et ils seront perdus, dit-il, s'ils ne connaissent pas la résurrection : il affirme qu'il fera ressusciter les siens^c, afin qu'aucun d'entre eux ne périclite^d. Et de la même façon Paul a dit : s'il n'y a pas de résurrection des morts, « alors ceux qui sont endormis dans le Christ ont péri^e ». En effet Dieu n'a pas donné à l'âme une vie dès les débuts incorporelle ; il lui a donné la vie tout de suite dans un corps, en insufflant dans le corps le souffle de vie^f.

v. 51 *Les arrogants transgressaient ta loi complètement, mais je n'ai pas dévié de ta loi.*

a Origène « Les arrogants transgressent ta loi » non pas simplement mais « complètement » ; moi, je n'ai pas du tout « dévié de ta loi » ; en elle j'ai conduit ma vie et j'ai gardé mon esprit, afin qu' « il n'y ait pas en mon cœur de parole cachée contraire à la loi^a ».

- Διδ.** **b** Ἄλλως· Τῶν ἑτεροδόξων ἀλαζονευομένων κατὰ τοῦ νόμου τῷ διαβάλλειν αὐτόν, ἐγὼ σφόδρα τῆς φυλακῆς αὐτοῦ περιειχόμεν καὶ κατὰ ποσὸν κλονῆσαι τὴν πρὸς αὐτόν συγκ-
v. 52 **4** κατάθεσιν μὴ ἀνεχόμενος. Ἐμνήσθη τῶν κριμάτων
Ἦρ. **a** σου ἀπ' αἰῶνος, Κύριε, καὶ παρεκλήθην. Ἐτι τὴν διάθεσιν κατανοήσωμεν τοῦ δικαίου. Μιμνησκόμενος, φησί, 'τῶν κριμάτων' τοῦ θεοῦ τῶν 'ἀπ' αἰῶνος' καὶ ἕως αἰῶνος ἀποδοθησομένων ἐκάστω, παρακαλεῖται καὶ ἄλυπος μένει καὶ ἀτάραχος, καὶ λέγει· « οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς^a. »
- Ἄθ.** **b** Ὡν ἐποίησας πάλαι τοῖς ἀδικοῦσι τὸν Ἰσραὴλ μνημονεύσας κριμάτων 'παρεκλήθην', εἰδὼς ὡς οὐδὲ αὐτὸς ἐν τοῖς διωγμοῖς ἐγκαταλειφθήσομαι, καὶ ὡς πάντα κατὰ θεοῦ
v. 53 **4** κρίσιν τοῖς ἀνθρώποις συμβαίνει. Ἄθυμία κατέσχε με ἀπὸ ἀμαρτωλῶν τῶν ἐγκαταλιμπανόντων τὸν νόμον σου. Ἐπεὶ τῶν ἀμαρτωλῶν οἱ μὲν ἀνόμως ἀμαρτάνουσι^a τῷ μηδὲ τὴν ἀρχὴν πεπειρᾶσθαι νόμων, οἱ δ' ἐν νόμῳ τῷ παραβαίνειν αὐτόν, 'ἀθυμία κατέσχε με ἀπὸ ἀμαρτωλῶν τῶν ἐγκαταλιμπανόντων τὸν' τοῦ θεοῦ 'νόμον'. « εἴ τι γὰρ πάσχει ἐν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· καὶ ἐὰν δοξαζόμενον ἢ ἐν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη^b. » Καὶ ἐπὶ τοῖς ἀδελφοῖς οὖν ἡμῶν τοῖς ἀμαρτάνουσι λυπεῖσθαι
8 καθήκει, ὅτι τοιοῦτοί εἰσι, καὶ οὕτω διακεῖσθαι κατὰ τὸν
Ἄπο. **b** ἄγιον τοῦτον. Τῷ μὲν ἀμαρτωλῷ γέλοιον ἦθος ἢ θεοσέβεια, τῷ δὲ θεοσεβεῖ φρικτὸν <ἦ> παρανομία, διότι

v. 52 b 2 παρεκλήθην P : παρακληθῆναι A

v. 53 b 2 ἢ V : om. AP || διότι P : διότις A

v. 52 a a. Rom. 8, 18

v. 53 a a. Cf. Rom. 2, 12 **b.** I Cor. 12, 26

- b Didyme** D'une autre façon : Les hérétiques se font une gloire de leurs attaques contre la loi, mais moi, je me suis attaché à la garder complètement, sans souffrir d'ébranler fût-ce partiellement mon assentiment envers elle.
- v. 52** *Je me suis rappelé tes décisions depuis l'éternité, Seigneur, et j'ai été consolé.*
- a Origène** Considérons encore l'attitude du juste : parce qu'il se rappelle, dit-il, « les décisions » de Dieu, qui « depuis l'éternité » et jusqu'à l'éternité seront rendues à chacun, il est consolé, il ne connaît plus le chagrin ni le trouble, et il dit : « Les souffrances du temps présent ne sont pas comparables à la gloire qui doit nous être révélée^a. »
- b Athanase** Je me suis rappelé les décisions que tu as prises jadis contre les persécuteurs d'Israël, et « j'ai été consolé » ; car je sais que moi non plus, dans les persécutions, je ne serai pas abandonné, et que tout arrive aux hommes suivant la décision de Dieu.
- v. 53** *Le découragement m'a saisi du fait des pécheurs qui abandonnent ta loi.*
- a Didyme** Puisque parmi les pécheurs, les uns pêchent sans la loi^a, parce qu'ils n'ont absolument eu aucune expérience des lois, et les autres pêchent dans la loi, parce qu'ils la transgressent, « le découragement m'a pris du fait des pécheurs qui abandonnent la loi » de Dieu ; « En effet, un membre souffre-t-il ? tous les autres membres souffrent avec lui ; un membre est-il glorifié ? tous les autres se réjouissent avec lui^b. » Il faut donc que nous ayons de la peine à cause de nos frères pécheurs, parce qu'ils sont pécheurs, et que nous nous mettions dans la même disposition que ce saint.
- b Apollinaire** Pour le pécheur, la piété est un comportement ridicule ; l'homme pieux, en revanche, considère la transgression de la loi comme effroyable, parce qu'il prévoit l'horreur du châtement.

- v. 54 προορᾷ τὸ φοβερὸν τῆς τιμωρίας. Ψαλτὰ ἦσαν μοι
 a τὰ δικαίωματά σου ἐν τόπῳ παροικίας μου. Τόπον
 παροικίας τὸν παρόντα βίον φησὶ κατὰ τό- « εἰδότες ὅτι
 ξένοι καὶ παρεπίδημοι ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς^a. » Ὑάλλων οὖν τὰ
 4 δικαίωματά σου καὶ εὐρύθμως λέγων, τοῦτο μὲν θεωρῶν,
 τοῦτο δὲ πράττων αὐτὰ ἠὺφραίνομην καὶ ἡ εὐθυμία τῆς
 Ἐπο. b ἐντολῆς οὐδὲ τῷ ὑπνω χώραν ἐδίδου. Ἄλλως: Ἐμοὶ
 δέ, φησί, καὶ παραμυθία μόνῃ τὸ πρὸς τὰ σὰ βλέπειν κρίματα
 καὶ εὐθυμία τὰ προστάγματα σου, δι' ὧδῆς ἀναλαμβανό-
 4 μενα καὶ εἰς εὐφροσύνην ἄγοντα τῇ μελωδίᾳ, | καὶ τοῦτο
 μόνον ἀγαθὸν οἰησάμην ὡς ἐν ξένη καὶ ἀλλοτρία κατοικήσει
 καὶ μηδὲν ἀγαθὸν ἔχειν ἀληθὲς δυναμένη διότι τῷ ξένῳ τὰ
 οἴκοι ποθεῖν καὶ πρὸ τῆς εἰς ταῦτα ἐπανόδου πάντα λυπηρά.
 v. 55 Ἐμνήσθην ἐν νυκτὶ τοῦ ὀνόματός σου, Κύριε, καὶ
 a ἐφύλαξα τὸν νόμον σου. Παντὶ μὲν γὰρ καιρῷ χρή-
 ζομεν τῆς μνήμης τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, μάλιστα δὲ ὅτε
 « σκότος κύκλω μου καὶ οἱ τοῖχοί με καλύπτουσιν^a », ὅτε
 4 μάλιστα εἰσέρχεται ἡ ἀκάθαρτος ἐπιθυμία καὶ ταράσσει τὸ
 ἡγεμονικόν· τότε γὰρ ἀναγκαῖόν ἐστι μεμνησθαι τῶν λογίων
 τοῦ θεοῦ, ἵνα φυλάξωμεν τὸν νόμον τοῦ θεοῦ, τὸν περὶ
 σωφροσύνης. Εἰ δὲ δεῖ καὶ τροπολογῆσαι τὰ κατὰ τὸν τόπον,
 8 φῆσεις ἐν ἡμέρᾳ μὲν εἶναι ὅτε οἱ χρόνοι εἰσὶν ἰλαρότεροι, ἐν
 νυκτὶ δὲ ὅτε περιστατικοὶ εἰσιν. Οὐ θαυμαστὸν οὖν εἰ μέμνη-
 σαι τοῦ θεοῦ <ἐν> τῷ καιρῷ τῶν νομιζομένων ἀγαθῶν, ἀλλ'
 v. 56 εἰ μέμνησαι αὐτοῦ ἐν καιρῷ σκυθρωποτέρῳ. Αὕτη
 a ἐγενήθη μοι, ὅτι τὰ δικαίωματά σου ἐξεζήτησα. Αὕτη
 ἡ μνήμη ἦν « ἐμνήσθην ἐν νυκτὶ τοῦ ὀνόματός σου^a » οὐκ

v. 54 a 6 ἐδίδου P : ἐδίδουν A

b ἄλλως om. P

v. 55 a 3 ὅτε P : ὅτι A || 10 ἐν nos : deest in AP et ceteris ||
11 αὐτοῦ om. A

v. 54 a a. Hébr. 11, 13

v. 55 a a. Sir. 23, 18

v. 56 a a. v. 55

- v. 54 *Tes jugements étaient pour moi des chants, dans mon lieu de séjour passager.*
 < ? > Il appelle « séjour passager » la vie présente, selon la parole : « sachant qu'ils étaient étrangers et voyageurs sur la terre^a ». Donc, je chantais « tes jugements », je les disais harmonieusement ; tantôt les contemplant, tantôt les mettant en œuvre, d'eux je me réjouissais ; et l'allégresse de ton commandement ne laissait même pas de place au sommeil.
 b **Apollinaire** D'une autre façon : Pour moi, dit-il, mon seul réconfort, c'est de regarder tes décisions ; mon allégresse, ce sont tes ordonnances que je reçois dans un chant et qui me conduisent à la joie par la mélodie ; et cela seul, ai-je pensé, est bon, puisque je suis dans une demeure passagère et étrangère, incapable d'offrir le moindre bien véritable : car un étranger a la nostalgie de sa maison, et tout est pour lui affliction tant qu'il n'est pas retourné vers elle.
 v. 55 *Dans la nuit je me suis rappelé ton nom, Seigneur, et j'ai gardé ta loi.*
 a < **Origène** ? > En tout temps en effet, nous avons besoin de nous rappeler les enseignements de Dieu, mais surtout « lorsque les ténèbres m'environnent, et que les murs me cachent^a », lorsque, surtout, le désir impur s'introduit et trouble la raison : c'est alors, en effet, que nous devons nous rappeler les enseignements de Dieu, pour « garder la loi » de Dieu, celle qui concerne la tempérance. — S'il faut, d'autre part, présenter une exégèse allégorique de ce passage, on dira que l'on est dans le jour, quand les temps sont propices, dans la nuit, lorsqu'ils sont difficiles. L'admirable, donc, n'est pas de se souvenir de Dieu dans des circonstances considérées comme bonnes, mais de se souvenir de lui dans des circonstances sombres.

v. 56 *Ceci m'est advenu : que j'ai recherché tes jugements.*a < ? > Ceci, c'est le souvenir par lequel il s'est « rappelé dans la nuit ton nom^a » ; jamais, en effet, je ne cessais

ἔστι γὰρ ὅτε οὐκ ἐζήτουν σου τὰ δικαιώματα· ἐν παντί
 4 καιρῷ ἐμεμνήμην· καὶ μακάριόν ἐστιν ἐν παντί καιρῷ ζῆτεῖν
 τὰ δικαιώματα τοῦ θεοῦ, ἵνα κατ' αὐτὰ βιοῦντες ἐν Χριστῷ
 Ἰησοῦ τῇ ἀληθινῇ δικαιοσύνῃ δικαιωθῶμεν.

v. 56 a 3 post δικαιώματα ἀλλ' add. P

de « chercher tes jugements », mais en tout temps, je me les rappelais ; et il est heureux « de rechercher » en tout temps « les jugements de Dieu », afin que, conformant à eux notre vie dans le Christ-Jésus, nous soyons justifiés par la justice véritable.

η θ

η'

- v. 57 **a** Μερὶς μου, Κύριε· εἶπα τοῦ φυλάξασθαι τὸν νόμον. Ὁ ἀποταξάμενος τοῖς βιωτικοῖς πράγμασι καὶ μηδεμίαν ἔχων μερίδα ἐπὶ γῆς, μηδ' ἐν τῷ θέλειν τὰ τοιαῦτα, ἀλλ' ἀρκοῦμενος
 4 ἀντὶ πάντων τῷ Κυρίῳ, ἐρεῖ· «μερίς μου ὁ Κύριος τούτῳ δὲ ἀκολουθεῖ λέγειν· «εἶπα τοῦ φυλάξασθαι τὸν νόμον σου», τούτέστι τὸν πνευματικόν, περὶ οὗ ὁ Παῦλος λέγει· «οἶδαμεν δὲ ὅτι πνευματικὸς ἐστὶν ὁ νόμος^a» καὶ τὰ ἐξῆς. Πῶς γὰρ
 8 οὐ φυλάξουσι τὸν νόμον ἢ τὰς ἐντολάς τοῦ Κυρίου οἱ
 Εὐσ. **b** μερίδα αὐτὸν ἔχοντες^b; | Κατὰ τοὺς Λευίτας, οἷς διηγόρευται μηδὲν κεκτῆσθαι κατὰ τὸν βίον· λέλεκται γὰρ τοῖς Λευίταις καὶ τοῖς ἱερεῦσιν υἱοῖς Ἀαρὼν οὐκ ἔστι
 4 μερίς οὐδὲ κληρονομία ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ^a. διότι Κύριος
 v. 58 **a** μερίς αὐτῶν. Ἐδεήθην τοῦ προσώπου σου ἐν ὄλῃ
 Διδ. **a** καρδίᾳ μου. Ἐλέησόν με κατὰ τὸ λόγιόν σου. Πρόσωπον θεοῦ, ὁ «χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ^a», ὡς πολλάκις ἡμῖν εἴρηται. Ὁ τοίνυν ὄλῃ καρδίᾳ ἐφιέμενος
 4 τούτου, ὅπως καθαρᾶ αὐτῇ γενομένη θεωροῖ αὐτό, καὶ ἐκ τοῦ ἐνατενίζειν αὐτῷ ἐλεηθῆῖ κατὰ τὸν λόγον τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ, εἰποι ἂν τὰ ἐγκείμενα ῥητά. Ὅρα δὲ πηλίκος ἐστὶν ὁ ὀψόμενος τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ. Ἰησοῦς σε

v. 57 **a** 4 τούτῳ P : τοῦτο A

v. 58 **a** 5 ἐνατενίζειν P : ἀτενίζειν A

v. 57 **a** a. Rom. 7, 14 b. Cf. Nombr. 18, 20

b a. Nombr. 18, 20

HÉTH Strophe 8

- v. 57 *Tu es ma part, Seigneur ; j'ai décidé de garder ta loi.*
a <Origène> Celui qui a renoncé aux affaires de la vie, qui n'a plus aucune part sur la terre, n'en ayant même plus le désir, celui qui se suffit du Seigneur en guise de tout, celui-là dira : Le Seigneur « est ma part ». Et, en conséquence, il dit ensuite : « J'ai décidé de garder ta loi », c'est-à-dire la loi spirituelle, celle dont Paul dit : « Or nous savons que la loi est spirituelle^a », etc. Comment, en effet, pourraient-ils ne pas « garder la loi » ou les commandements du Seigneur, ceux qui l'ont pour part^b ?
b Eusèbe (Il parle) comme les Lévites, auxquels il est prescrit de ne rien posséder dans cette vie ; en effet, il a été dit aux Lévites et aux prêtres, fils d'Aaron : « Il n'y a pas de part ni d'héritage parmi les fils d'Israël^a », car le Seigneur est leur « part ».
- v. 58 *J'ai réclamé ta face, de tout mon cœur ; prends pitié de moi selon ton enseignement.*
a Didyme La face de Dieu est « l'empreinte de sa personne^a », comme souvent nous l'avons dit. Celui qui la désire « de tout son cœur », afin qu'il puisse la contempler d'un cœur devenu pur, et que, pour avoir fixé les yeux sur elle, « il soit pris en pitié selon la parole » de l'enseignement de Dieu, celui-là pourrait dire les présentes paroles. Considère combien grand est celui qui verra la face de Dieu.

v. 58 **a** a. Hébr. 1, 3

8 διδαξάτω λέγων· « μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὀψονται^b. »

Ωρ. **b** σου'. Κρίσει τὸν ἔλεον δεῖ γίνεσθαι καὶ μὴ παρανόμως· τῷ λογίῳ σου, φησὶν, ἔλεήσόν με κατὰ τὸ εὐλογον. Ὁ θεὸς « φῶς^a » καὶ « πῦρ καταναλίσκον^b » ἐστὶ, φῶς τοῖς δικαίοις, 4 πῦρ τοῖς ἀμαρτωλοῖς. Ὁ τοίνυν προφήτης, εἰδὼς ὡς οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου καὶ ὅτι ἀμαρτήσας μετενόησε, δεῖται τοῦ ἐλεηθῆναι, οὐ διὰ τὸ ἐνεστηκός, ἀλλὰ διὰ τὸ παρεληλυθός, τοῦ λογίου τοῦ θεοῦ ἀμνηστίαν ἀπαγγελλομένου τοῖς ἀμαρ- 8 τάνουσιν, εἰ ἄκρα γένοιτο μεταβολὴ καὶ μηδὲ ἔχνος ἐν τῇ ψυχῇ τῆς ἀμαρτίας καταλείπεται· ἀλλ' οὔτε ἀνευ συνεργίας καὶ ἔλεου θεοῦ οὐδεὶς ἂν ἴδοι αὐτοῦ τὸ πρόσωπον, αὐτοῦ ἐμφανίζοντος ἑαυτὸν τῷ τοιούτῳ· οὐδεὶς γοῦν ἐωρακέναι

Θεοδ. **c** 12 θεὸν ἀναγέγραπται^c, ἀλλ' ὁ θεὸς ὄφθαι λέγεται τοῖς δικαίοις^d. Τὸ ἔλεήσόν με κατὰ τὸ λόγιόν σου εἶποι καὶ συνετὸς ἄρρωστος τῷ ἱατρῷ· ὡς ἡ τέχνη διαγορεύει, θεράπευσον. Ὁ γὰρ αἰτούμενος οἶδε τοῦ ἔλεου τὸν τρόπον·

v. 59 4 πολλάκις γὰρ διὰ παιδείας πραγματεύεται σωτηρίαν, καὶ γίνεται φιλανθρωπία ἢ τιμωρία. Διελογισάμην τὰς ὁδοὺς μου, καὶ ἀπέστρεψα τοὺς πόδας μου εἰς τὰ μαρτύριά σου.

a | Ὁ λέγει τοιοῦτόν ἐστιν· οὐδέποτε προπετῶς ἐλάλησα, μὴ λογισάμενος πρῶτον εἰ λαλητέον μοι ἐστὶν ἢ σιωπητέον· οὐδέποτε προπετῶς τι ἐπραξα, μὴ λογισάμενος εἰ 4 καθήκουσά ἐστιν ἢ πράξις. Αἱ γὰρ ὁδοὶ ἡμῶν ἐν διαλογισμοῖς εἰσιν ἢ ἐν πράξεσι· φησὶν οὖν· πάντα περισκεμμένως ἐποιοῦν καὶ διὰ τοῦτο ἐπέστρεψα ὁδεύων τοὺς πόδας μου εἰς τὰ μαρτύριά σου, ἵνα μὴ ἔξωθεν τῶν μαρτυριῶν τοῦ 8 θεοῦ ὁδεύω, πᾶσαν τὴν ἐμὴν γνώμην εἰς τὰς σὰς ἀναθεῖς

v. 58 **b** 8 εἰ ἄκρα P : εἰς ἄκραν A

v. 59 **a** 5 ἢ supra lineam P : om. A || περισκεμμένως P : περισκεμμένως A || 6 ἐπέστρεψα P : ἀπέστρεψα A

v. 58 **a** b. Matth. 5, 8

b a. Is. 60, 19 b. Deut. 4, 24 c. Cf. Jn 1, 18
d. Cf. Gen. 18, 1 ; 12, 7 ; 17, 1 ; 26, 2 ; 35, 9 et alibi

Que Jésus te l'enseigne, lui qui a dit : « Heureux ceux dont le cœur est pur, car ils verront Dieu^b. »

b **Origène** « Prends pitié de moi selon ton enseignement. » Il faut que la pitié vienne d'un jugement et non contre la loi ; « par ton enseignement », dit-il, « prends pitié de moi », d'une façon bien fondée. Dieu est « lumière^a » et « feu dévorant^b » ; « lumière » pour les justes, « feu » pour les pécheurs. Ainsi donc le prophète, qui sait que nul n'est pur de souillure, lui qui s'est converti après avoir péché, demande à être pris en pitié, non en considération du présent, mais pour le passé, car « l'enseignement » de Dieu annonce le pardon aux pécheurs, à condition qu'il se fasse un changement total dans l'âme et qu'il n'y reste pas trace du péché ; cependant, sans l'aide et la pitié de Dieu, nul ne saurait voir sa « face », car c'est lui-même qui se manifeste à un tel homme ; en tout cas, l'Écriture ne dit de personne qu'il a vu Dieu^c, mais c'est Dieu qui, est-il dit, se fait voir aux justes^d.

c **Théodoret** Un malade sensé pourrait dire également à son médecin : « Prends pitié de moi, selon ton enseignement » : comme ton art le prescrit, soigne-moi. Celui qui fait cette demande connaît la façon dont s'exerce la pitié : souvent, en effet, Dieu assure notre salut par la correction ; le châtement vient parce que Dieu aime l'homme.

v. 59 *J'ai calculé mes voies et j'ai retourné mes pas vers tes témoignages.*

a **Origène** Voici ce qu'il veut dire : jamais je n'ai parlé avec légèreté, sans avoir d'abord calculé si je devais parler ou me taire ; jamais je n'ai agi avec légèreté, sans avoir calculé si mon action était convenable. Nos voies consistent en effet en pensées et en actions ; il veut donc dire : j'ai fait toutes choses avec circonspection, et c'est pourquoi, en cheminant, « j'ai retourné mes pas vers tes témoignages », afin de ne pas cheminer en dehors des témoignages de Dieu, mais de le faire en attachant toute ma volonté à tes commandements.

- v. 60 ἐντολάς. Ἡτοιμάσθην καὶ οὐκ ἐταράχθην, τοῦ
 a φυλάξασθαι τὰς ἐντολάς σου. Εἰ ἠσκήσαμεν, εἰ
 ἠτοιμασάμεθα, εἰ οἷον δεῖ τρόπον παρεσκευασάμεθα, οὐ
 4 παραχθῆσόμεθα ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων δυνάμεων τῶν ἀντι-
 στρατευομένων ἡμῖν ἵνα μὴ φυλάξωμεν τὰς τοῦ θεοῦ
 ἐντολάς. Τοιοῦτος ὢν ὁ Ἀπόστολος ἔλεγε· « τίς ἡμᾶς
 χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ; θλίψις ἢ στενοχωρία ἢ
 v. 61 διωγμὸς;^a » καὶ τὰ ἐξῆς. Σχοινία ἁμαρτωλῶν περιε-
 Διδ. a πλάκῃσάν μοι, τὸν δὲ νόμον σου οὐκ ἐπελαθόμην. Καὶ
 τίνα τὰ σχοινία ἢ οἱ πονηροὶ διαλογισμοὶ καὶ αἱ ὑποβάλ-
 λουσαι τοῦτους πονηραὶ δυνάμεις, δι' ὧν <ἀπὸ> τῆς κατὰ θεὸν
 4 στάσεως ἐνεχείρουν καταβάλλειν; ἀλλ' ἀνήνυτος ἢ σπουδῆ
 τῶν περιβαλλόντων τὰ σχοινία τῷ δικαίῳ, ὅταν συντόνω
 σπουδῇ μνημονεύῃ τοῦ νόμου. Τὰ αὐτὰ δύνανται καὶ αἱ
 περιστάσεις αἱ πρὸς τῶν ἁμαρτωλῶν τῷ δικαίῳ προσαγ-
 8 μенаι 'σχοινία' αὐτῶν ὑπάρχειν· ἀλλὰ καὶ ταύτας καρτερῶς
 φέρων οὐκ ἐπιλανθάνεται τοῦ νόμου τοῦ θεοῦ ὁ δίκαιος. Καὶ
 οἱ δι' ἀπατηλῶν δὲ λόγων εἰς ἁμαρτίαν παρακαλοῦντες
 'σχοινία' περιπλέκουσιν· ἀλλ' ἐὰν νῆφῃ τις, οὐκ ἐπιλανθά-
 v. 62 12 νεται τοῦ νόμου τοῦ θεοῦ. Μεσονύκτιον ἐξεγερόμεν
 τοῦ ἐξομολογεῖσθαί σοι ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης
 a σου. Δειῖξαι βουλόμενος ὁ προφήτης ὅτι οὐδέποτε ἀμε-
 λεῖ νυκτερινῆς προσευχῆς ἀλλὰ παρ' αὐτὸ τὸ λεγόμενον γλυκὺ
 τοῦ ὕπνου διανίσταται, | τοῦτό φησιν. Εὐρήσεις καὶ τοὺς ἀπο-
 4 στόλους τοῦτο ποιοῦντας ἐν ταῖς Πράξεσι· « κατὰ » γὰρ « τὸ
 μεσονύκτιον ὁ Παῦλος καὶ ὁ Σίλας προσευχόμενοι ὕμνου τὸν
 θεόν, ἐπῆκροῶντο δὲ αὐτῶν καὶ οἱ δέσμοι^a. » Κατὰ γὰρ τὸ
 μεσονύκτιον καὶ αἱ ἀντικείμεναι δυνάμεις ἐνεργοῦσι· τότε

v. 60 a 2-3 οὐ παραχθῆσόμεθα om. A

v. 61 a 3 ἀπὸ nos : om. AP || 4 ἐνεχείρουν A : ἐπεχείρουν P ||
 ἀνήνυτος P : ἀνήνυστος A || 6 μνημονεύῃ F : μνημονεύει A μνημο-
 νεύει P

v. 62 a 1-2 ἀμελεῖ A : ἡμελεῖ P (sic)

v. 60 a a. Rom. 8, 35

- v. 60 *Je me suis tenu prêt et suis resté sans trouble, pour garder
 les commandements.*
 a <Origène> Si nous sommes entraînés, si « nous nous
 sommes tenus prêts », si nous nous sommes équipés comme
 il faut, « nous ne serons pas troublés » par les puissances
 adverses qui nous font la guerre pour nous empêcher de
 « garder les commandements » de Dieu. Dans ces disposi-
 tions l'Apôtre disait : « Qui nous séparera de l'amour du
 Christ ? l'oppression, l'angoisse, la persécution^a ? » etc.
- v. 61 *Ils m'ont entouré de cordes de pécheurs, mais je n'ai pas
 oublié la loi.*
 a Didyme Que sont les « cordes », sinon les pensées mau-
 vaises, et les puissances mauvaises qui les suggèrent, pour
 essayer ainsi de jeter le juste hors de sa stabilité en Dieu ?
 Mais vain est l'empressement de ceux qui entourent de
 « cordes » le juste, si celui-ci met tout son zèle à garder la
 mémoire de la loi. De la même façon, les difficultés que les
 pécheurs soulèvent contre le juste peuvent aussi être leurs
 « cordes », mais celles-là aussi le juste les supporte avec
 vaillance, quand « il n'oublie pas la loi » de Dieu. Et ceux
 qui l'invitent au péché par des paroles trompeuses l'en-
 tourent de « cordes » ; mais s'il est vigilant, « il n'oublie
 pas la loi » de Dieu.
- v. 62 *A minuit je me suis réveillé pour te remercier des décisions de
 ta justice.*

- a <Origène ?> Le prophète parle ainsi dans la volonté
 de montrer qu'il ne néglige jamais la prière de nuit : il se
 lève au milieu même de ce qu'on appelle la douceur du
 sommeil. On trouvera, dans les Actes, que les apôtres le
 faisaient aussi : « Vers minuit, Paul et Silas, en prière,
 chantaient les louanges de Dieu, et les prisonniers les écou-
 taient^a. » Car c'est justement vers minuit que les puissances

v. 62 a a. Act. 16, 25

8 γοῦν ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ ἀνηροῦντο τὰ πρωτότοκα τῶν Αἰγυπτίων^b. Κατὰ δὲ τὴν μεσημβρίαν αἱ ἄγιοι δυνάμεις ἐνεργοῦσι· περὶ τὴν μεσημβρίαν ἐπαίρει τοὺς ὀφθαλμοὺς Ἀβραάμ καὶ ἰδοὺ ὄρα τρεῖς ἄνδρας ἐπάνω αὐτοῦ καὶ ξενίζονται παρ' αὐτῶ^c· καὶ τὰ ἀναγεγραμμένα ἔχεις ἐκεῖ μυστήρια· πότε γὰρ ἔδει θεῖαν ἐπιφάνειαν γενέσθαι, ἣ ἀκμαζούσης ἡμέρας; Νοητῶς οὖν μεσημβρία ἐστὶ τοῖς ἔχουσι Χριστοῦ νοῦν καὶ ἀκμάζει ἐν αὐτοῖς τὸ ἀληθινὸν φῶς· μεσονύκτιον δέ, τοῖς 12 ἐκπίπτουσιν ἐπὶ τὴν κακίαν, καὶ ἀκμάζει ἐν αὐτοῖς ἡ πονηρία. Διὰ τοῦτο 'μεσονύκτιον' δεῖ 'ἐξεγείρεσθαι', μᾶλλον δὲ καὶ προλαμβάνειν τὴν ὥραν, ὡσπερ οἱ Ἰσραηλῖται· « ἀνὰ μέσον τῶν ἐσπερινῶν^d » ἔφαγον τὸ πρόβατον, ἵνα μὴ καταληφθῶσιν 20 ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ. Ἐπει οὖν ἡ δύναμις ἡ πονηρὰ μάλιστα περὶ μεσονύκτιον ἐνεργεῖν βούλεται, τάχα μὲν καὶ σωματικῶς, τάχα δὲ καὶ ὑπονοῶν τινα καιρὸν τὸ μεσονύκτιον, 'ἐξεγείρομαι' μυστικῶς, 'τοῦ ἐξομολογήσασθαι ἐπὶ τὰ 24 κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου'. Καὶ λέγω ὅτι ὁ ἀπερίστατος μοι καιρὸς ἐν ᾧ οὐ πειράζομαι ἡμερινός ἐστιν, ὁ δὲ καιρὸς μοι τῶν πειρασμῶν ἡ νύξ ἐστίν· ἀκμαζόντων οὖν τῶν πειρασμῶν οὐκ ἤμην αὐτῶν, ἀλλὰ τοῦ λόγου σου ἤμην καὶ διήγειρέ 28 μου τὴν ψυχὴν 'τοῦ ἐξομολογήσασθαι σοι', τοῦ 'ἐξομολογεῖσθαι' νοουμένου διὰ τὰ ἀμαρτήματα ἧτοι τὴν εὐχαριστίαν | ἀμφοτέρω γὰρ σημαίνει ἡ λέξις. Ἔτι 'ἐξομολογεῖσθαι' δεῖ 'ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ', ὅτι πάντα 32 κρίματι θεοῦ γίνεται κατὰ τὸν βίον τοῦτον καὶ κατὰ τὸν μέλλοντα αἰῶνα· 'δικαιοσύνης' γὰρ 'θεοῦ' πνεῖ πάντα τὰ κρίματα τοῦ θεοῦ. Πάντοτε οὖν ἐξομολογεῖσθαι δεῖ ἐπὶ τοῖς κρίμασι τοῦ θεοῦ, οὐ μόνον ἐν ἡμέρᾳ, ἀλλὰ καὶ ἐν νυκτί.

v. 62 a 10 περὶ τὴν P : περὶ τοῦ τὴν A || 16 ἡ om. A || 25 ἐν ᾧ P : ἐν τῷ A

v. 62 a b. Cf. Ex. 12, 23-29 c. Cf. Gen. 18, 1-5

adverses agissent : c'est alors, par exemple, que les premiers-nés des Égyptiens furent tués par l'Exterminateur^b. Au contraire, vers midi, ce sont les puissances saintes qui agissent : c'est vers midi qu'Abraham lève les yeux, et voici qu'il aperçoit au-dessus de lui trois hommes, et il les reçoit comme hôtes chez lui^c ; et tu peux voir dans les événements rapportés là des symboles. Quand, en effet, la manifestation divine devait-elle avoir lieu, sinon au moment où le jour culmine ? Au sens spirituel, donc, il est midi pour ceux qui possèdent l'esprit du Christ, et chez qui culmine la lumière véritable ; tandis qu'il est minuit pour ceux qui tombent dans le mal, et chez qui culmine la perversité. C'est pourquoi, il faut « se réveiller à minuit », ou plutôt même prévenir l'heure, comme les Israélites : « au milieu du repas du soir^d », ils mangèrent l'agneau pour ne pas être saisis par l'Exterminateur. Puis donc que la puissance mauvaise choisit d'agir surtout vers minuit, « je me réveille » — peut-être aussi bien avec mon corps que, aussi, au sens spirituel, en comprenant ce que signifie ce moment qu'est minuit — « pour te remercier des décisions de ta justice ». Et je dis que le moment sans danger pour moi, celui où je ne suis pas tenté, c'est le jour, mais que le moment des tentations, c'est la nuit ; aussi, au plus fort des tentations, je ne m'abandonnais pas à elles, mais à ta parole, et celle-ci réveillait mon âme « pour te remercier » ; « pour te remercier » (confesser) soit à cause des péchés soit pour te rendre grâce : en effet, ce mot est employé dans les deux cas. Il faut en outre « remercier des décisions de la justice de Dieu », parce que tout vient par une décision de Dieu, dans cette vie et dans le monde à venir ; toutes les décisions de Dieu, en effet, respirent « la justice de Dieu ». Il faut donc « remercier » des décisions de Dieu en tout temps, non seulement le jour, mais aussi la nuit.

v. 62 a d. Lévi. 23, 5

- v. 63 **Μέτοχος** ἐγὼ εἰμι πάντων τῶν φοβουμένων σε καὶ
a τῶν φυλασσόντων τὰς ἐντολάς σου. Ἐάν τις ἢ τέλειος
καὶ δίκαιος, συμπαθῆς πρὸς πάντα ἀδελφὸν τῶν πιστευόντων
ὥστε ἐν μηδενὶ αὐτῶν κεχωρίσθαι εἰ μὴ τις σωματικός ἐστι,
4 τότε ἐρεῖ τὸν προκείμενον στίχον· ἀλλ' εἰσὶ τινες ὑπὲρ τοὺς
φοβουμένους, οἱ φυλάσσοντες τὰς ἐντολάς, οἵτινες εἰσιν οἱ
ἐν ἀγάπῃ πλεονεκτοῦντες, μέτοχοι ὄντες τῆς ἀγάπης τοῦ
Ἀθ. **b** θεοῦ. Ὁ μὲν τέλειος Χριστοῦ ἂν εἴη μέτοχος, κατὰ
τὸ εἰρημένον « μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν^a. » Ὁ
δὲ παρών, ὡς εἰσαγόμενος, τῶν φοβουμένων τὸν Κύριον
4 μέτοχον ἑαυτὸν εἶναι λέγει· οὐχ ἀπλῶς δὲ τῶν φοβουμέ-
νων, ἀλλὰ τῶν διὰ τὸ φοβεῖσθαι φυλασσόντων τὰς ἐντολάς
τοῦ θεοῦ· δεῖγμα δὲ τοῦ θείου φόβου, ἡ τῶν ἐντολῶν φυλακή.
Μέτοχον δὲ νοήσωμεν τὸν φίλον καὶ κοινωνὸν ἢ φησιν ὁ
8 Ἐκκλησιαστής· « ὅτι ἐὰν πέσῃ, ὁ εἷς ἐγερεῖ τὸν μέτοχον
αὐτοῦ^b. » Μήποτ' οὖν τοῦτο βούλεται λέγειν, ὅτι φίλος καὶ
κοινωνός εἰμι πάντων τῶν φοβουμένων τὸν θεὸν καὶ τῶν
φυλασσόντων τὰς ἐντολάς αὐτοῦ καὶ αὐτὸς φοβούμενος
v. 64 **12** αὐτὸν καὶ φυλάσσω τὰς ἐντολάς αὐτοῦ. Τοῦ ἐλέου
σου, Κύριε, πλήρης ἡ γῆ, τὰ δικαιώματά σου διδάξόν με.
Ἦρ. **a** Ἐὰν κατανοήσῃς τὸ πλῆθος τῶν ἀμαρτανόντων, τῶν ἀσεβούν-
των, τῶν ἀδικίαν εἰς ὕψος λαλούντων^a, καὶ ἴδῃς τοῦ θεοῦ τὴν
μακροθυμίαν ἐπὶ τὰ τσαῦτα ἀμαρτήματα, πῶς καὶ μετὰ
4 ταῦτα πάντα « ἀνατέλλει τὸν ἥλιον ἐπὶ πονηροῦς καὶ ἀγαθοῦς
καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους^b », ἐρεῖς· τοῦ ἐλέους
Κυρίου πλήρης ἡ γῆ, τὰ δικαιώματά σου διδάξόν με. Εἰ
εἶχεν ἐν τῷ λαῷ ὁ προφήτης τὸν διδάσκοντα τὰ δικαιώματα,
8 περὶ ὧν γέγραπται « ταῦτα τὰ δικαιώματα ἀ παραθήσεις

v. 63 **a** 3 σωματικός P : σωματικῶς A || 4 τότε P : ὅτε A
b 4 τῶν om. A

v. 63 **b** a. Hébr. 3, 14 b. Eccl. 4, 10
v. 64 **a** a. Cf. Ps. 72, 8b b. Matth. 5, 45

- v. 63 *Je suis compagnon de tous ceux qui te craignent et qui gardent
tes commandements.*
a <Origène ?> Si quelqu'un est parfait et juste, en union
de sentiments avec tous ses frères dans la foi, au point de
n'être en aucune façon séparé d'eux, sauf des charnels, alors
il dira le verset que nous commentons. Mais au-dessus de
« ceux qui craignent », il y a « ceux qui gardent les comman-
dements » : ceux-là sont plus riches en amour, car ils sont
« compagnons » de l'amour de Dieu.
b Athanase Le parfait est, peut-on dire, « compagnon »
du Christ, d'après la parole : « car nous sommes compa-
gnons du Christ^a » ; mais notre homme, en débutant qu'il
est, dit qu'il est « compagnon de ceux qui craignent » le
Seigneur ; et non pas simplement de ceux qui craignent,
mais de ceux qui, parce qu'ils craignent, « gardent les com-
mandements » de Dieu. Le signe de la crainte de Dieu,
c'est qu'on garde ses commandements.
<Didyme> Comprendons aussi par « compagnon » l'ami
et l'associé, au sens où l'Ecclésiaste dit : « parce que, en cas
de chute, chacun relève son compagnon^b ». Peut-être, donc,
veut-il dire : je suis l'ami et l'associé de tous « ceux qui
craignent » Dieu, et « gardent ses commandements », car,
moi aussi, je le crains et garde ses commandements.
- v. 64 *La terre est pleine, Seigneur, de ta pitié; enseigne-moi tes
jugements.*
a Origène Si l'on considère la foule des pécheurs, des
impies, de ceux qui, dans leurs discours, font l'apologie
de l'injustice^a, et si l'on regarde la longanimité de Dieu
pour des fautes si nombreuses, comment, même après tout
cela, il fait encore « lever le soleil sur les méchants et sur
les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes^b »,
on dira : « La terre est pleine de la pitié » du Seigneur,
« enseigne-moi tes jugements. » Si le prophète trouvait
dans le peuple un homme qui lui enseignât « les jugements »
dont il est écrit : « Voici les jugements que tu exposeras

ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ^c », οὐκ ἂν παρεκάλει τὸν θεὸν διδάσκαλον αὐτῷ γενέσθαι τῶν δικαιοματῶν αὐτοῦ· ἦτοι οὐκ ἦν ἐν τῷ λαῷ ὁ ταῦτα διδάσκων ἢ, εἰ καὶ ἦν, ὑπερανα-
 12 βεβήκει τὴν ἐκείνων ἕξιν ὁ προφήτης, καὶ ἐβούλετο ἡδὴ μείζονος διδασκάλου τυχεῖν τοῦ θεοῦ. Οὐκ ὀκνεῖ γὰρ ὁ θεὸς διδάσκειν τοὺς ἀξίους, ὁ διδάσκων ἄνθρωπον γινῶσιν^d.

'Aθ.

b Προφητικῶ νῶ τὰ ἐσόμενά φησι ὡς ἔσται πᾶσα ἡ γῆ πλήρης τῶν φοβουμένων τὸν Κύριον καὶ οὐκ ἐξ ἑτέρας, φησί, χρείας τοῦτο γενήσεται ἢ ἐκ τοῦ σου ἑλέου· καὶ
 4 αὐτὸς γὰρ τοῦτο ἐλεητικῶς ποιεῖς ἐπιδιδούς σεαυτὸν τῶν ἀνθρώπων εἶναι διδάσκαλον.

v. 64 a c. Ex. 21, 1 d. Cf. Ps. 93, 10b

devant les fils d'Israël^c », il ne prierait pas Dieu de se faire son maître pour lui enseigner ses jugements. Ou bien donc il n'y avait personne dans le peuple pour les lui enseigner, ou bien, s'il y avait quelqu'un, le prophète s'était élevé au-dessus des capacités de celui-là, et il voulait, dès lors, avoir un meilleur maître, Dieu même. Car Dieu n'hésite pas à instruire ceux qui le méritent, lui qui enseigne à l'homme la connaissance^d.

b Athanase Prophétiquement il annonce l'avenir en disant « toute la terre sera pleine » d'hommes craignant le Seigneur ; cela, dit-il, n'aura pas d'autre cause que « ta pitié », car tu agis en cela par pitié quand tu te donnes toi-même comme maître des hommes.

τ η θ

θ'

- v. 65- 66a Χρηστότητα ἐποίησας μετὰ τοῦ δούλου σου, Κύριε, κατὰ τὸ
 Διδ. a με. λόγιόν σου· χρηστότητα καὶ παιδείαν καὶ γνῶσιν διδάξόν
 Οὔσης περὶ τὸν θεὸν χρηστότητος καὶ ἀποτομίας
 κατὰ τὸν Ἀπόστολον^a, ἡ μὲν 'χρηστότης' γίνεται ἐπὶ τοὺς
 ἐστηκότας τῇ πίστει, ἡ δὲ ἀποτομία ἐπὶ τοὺς ἀφεστηκότας
 4 αὐτῆς· ἐπεὶ οὖν ὁ ἅγιος ἐβεβαίωτο ἐν τῇ πίστει, 'χρηστό-
 τητα', εἶπεν, 'ἐποίησας μετὰ τοῦ δούλου σου'. σοῦ δέ, ἔφη,
 παραστήσαι βουλόμενος μὴ κατὰ ἀποκλήρωσιν γινομένην
 μετὰ τινος τὴν 'χρηστότητα' τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μετὰ τοῦ
 8 δουλεύοντος αὐτῷ, ὅστις ποτ' ἂν ᾖ οὗτος· τὸ δὲ 'κατὰ τὸ
 λόγιόν σου' προσκείμενον δηλοῖ σὺν λόγῳ καὶ αἰτίᾳ λογικῇ
 γίνεσθαι μετὰ τινος τὴν τοῦ Κυρίου 'χρηστότητα'. Διδὸ καὶ
 τὸ λογικὸν καὶ τὸ σοφὸν αὐτῆς γινῶναι θέλων, οὐκ ἄλλον
 12 ἀξιοῖ διδάσκαλον αὐτῷ περὶ | αὐτῆς γενέσθαι, ἵνα σὺν αὐτῇ
 'καὶ παιδείαν καὶ γνῶσιν' μάθῃ, 'παιδείαν' μὲν τὴν ἠθικὴν,
 'γνῶσιν' δὲ τὴν διανοητικὴν ἀρετὴν καλῶν. Καὶ ἐν Παροι-
 16 ὑπὲρ χρυσίον δεδοκιμασμένον^b », ἀνοιστέον ἐπὶ πρακτικὴν
 καὶ θεωρητικὴν ὠφέλειαν. ~~~~~ Ἀντὶ τοῦ 'χρηστότητα
 [Διδ.] b ἐποίησας μετὰ τοῦ δούλου σου', « εὐεργέτησας τὸν δούλόν
 σου » ἐξέδωκεν ὁ Σύμμαχος. Διδάσκεται δὲ ὁ τὰ θεῖα πεπαι-
 4 δευμένος μὴ ἀναισθήτως ἔχειν τῆς εἰς αὐτὸν γεγεννημένης τοῦ
 θεοῦ ἐνεργείας, εἰδέναι δὲ ὅτι, χρηστότητος θεοῦ φθανούσης

v. 65-66a a 13 παιδείαν^a P : παιδεία A

v. 65-66a a a. Cf. Rom. 11, 22 b. Prov. 8, 10

ΤÊTH Strophe 9

- v. 65- 66a Tu as agi avec bonté pour ton serviteur, Seigneur, selon ton
 enseignement. Enseigne-moi bonté, correction, connaissance.

a **Didyme** Selon l'Apôtre, Dieu a bonté et sévérité^a, la « bonté » s'adresse à ceux qui restent fermes dans la foi, la sévérité à ceux qui s'éloignent d'elle ; et puisque le saint a été affermi dans la foi, il dit : « Tu as agi avec bonté pour ton serviteur » ; pour ton serviteur, dit-il, car il veut montrer que « la bonté » de Dieu ne s'exerce pas au hasard sur quelqu'un, mais sur celui, quel qu'il soit, qui le sert ; d'ailleurs ce qui est ajouté, « selon ton enseignement », montre que « la bonté » du Seigneur s'exerce sur quelqu'un selon une raison et pour un motif raisonnable. Aussi, comme il veut connaître le caractère raisonnable et sage de cette bonté, il ne demande pas d'autre maître que Dieu pour la lui enseigner, afin qu'en même temps qu'elle, il apprenne « correction » et « connaissance » ; il appelle « correction » la vertu morale, et « connaissance » la vertu intellectuelle. De même, la phrase des Proverbes : « Prenez la correction et non l'argent, la connaissance, plutôt que l'or le plus pur^b », doit être rapportée aux bénéfiques qui concernent l'action et l'intellection.

D'une autre façon :

- b <Eusèbe> Au lieu de « Tu as agi avec bonté pour ton serviteur », Symmaque a traduit : « Tu as fait du bien à ton serviteur. » On enseigne à celui qui a été instruit des choses divines à prendre conscience de l'action divine qui s'exerce sur lui, et à savoir que la bonté de Dieu vient

- v. 66b εἰς αὐτόν, κατηξίωται ἡ δούλος ἡ χρηματίσαι θεοῦ κατὰ λόγον αὐτοῦ γενόμενος. **Ότι ταῖς ἐντολαῖς σου ἐπίστευσα.** Ἐπει ὀρθῶς καὶ φρονίμως ταῖς παρὰ σοῦ ἐντολαῖς προσελθὼν ἐπίστευσα αὐταῖς ὡς τηρῆσαι αὐτάς, ὄρεξόν μοι σοφίαν, διδάξας με ἡ χρηστότητα ἡ καὶ ἡ παιδείαν ἡ καὶ ἡ γνῶσιν ἡ συνάδει τούτοις τὸ « ἐπιθυμήσας σοφίαν, διατήρησον ἐντολάς καὶ Κύριος χορηγήσει σοὶ αὐτήν^a. »
- v. 67 **Πρὸ τοῦ με ταπεινωθῆναι ἐγὼ ἐπλημμέλησα, διὰ τοῦτο τὸ λόγιόν σου ἐφύλαξα.** Διὰ τὰς προτέρας μοι, φησί, πραχθείσας ἀμαρτίας παραδοθεὶς ἐταπεινώθην, κρίσει θεοῦ ταῦτα παθὼν ὅτι δὴ χάριν καὶ παιδείαν παραδοθεὶς, δέομαι διδασκαλίας ὡς ἂν γνῶ ὅτι ἡ ταπεινώσις, ἡ γεγομένη μοι, κατὰ χρηστότητα καὶ παιδείαν ἐγένετο. **Εἰ γὰρ καὶ διττός ὁ τρόπος τοῦ ἐπάγεσθαι τὰ τοιαῦτα, τοῖς μὲν γὰρ δι' ἀμαρτίας, τοῖς δ' ἐπὶ τῷ δοκιμασθῆναι καὶ φανερωθῆναι αὐτῶν ἐπαγομένων, τούτων τὸ ἕλαττον ἑαυτῷ διδοῦς πεπλημμεληκέναι εἶπεν, ἀλλ' ὅμως, φησί, ἐφύλαξα τὸ λόγιόν σου, ὡς ἂν ὡσπερ πλημμελήσας ἐταπεινώθην, οὕτως κατορθώσας καὶ φυλάξας τὸ λόγιόν σου ἀφεθῶ τῆς ταπεινώσεως.**
- v. 68 **Χρηστὸς εἶ σύ, Κύριε καὶ ἐν τῇ χρηστότητί σου δίδαξόν με τὰ δικαιώματά σου.** Δικαίου ἔργον ἐστὶν ἐπὶ πᾶσι τοῖς συμβαίνουσιν εὐχαριστεῖν καὶ, τὸ κληρούμενον ἀπὸ τῆς προνοίας ἡλαρῶς δεχόμενον, λέγειν καὶ ἐπὶ τοῖς πικροτέροις εἶναι νομιζομένοις τῷ θεῷ τὸ ἡ χρηστὸς εἶ σύ καὶ τὸ « εὐλογῆσω τὸν Κύριον ἐν παντὶ καιρῷ^a », τῆς αὐτῆς ἐχόμενον προαιρέσεως. Ὁ τοιοῦτος δὲ βούλεται διδασκάλου τοῦ χρηστοῦ τυχεῖν θεοῦ, ἵνα καὶ τοῦτο μάθη

v. 68 a 2 εὐχαριστεῖν e corr. P : εὐαρεστούμενον A || 5 καὶ τὸ P : καὶ ἐν τῷ A

v. 66b a' a. Sir. 1, 26
v. 68 a a. Ps. 33, 2a

à ses devants, et qu'il a été jugé digne de recevoir le titre de « serviteur » de Dieu, devenu tel selon sa parole.

- v. 66b *Parce que j'ai eu foi en tes commandements*
a' <Didyme> Puisqu'en m'adonnant avec droiture et réflexion aux commandements que tu as donnés, j'ai eu foi en eux au point de les observer, accorde-moi la sagesse en m'enseignant « bonté, correction, connaissance ». Avec cette demande s'accorde la parole : « Si tu désires la sagesse, observe les commandements, et le Seigneur te la dispensera^a. »
- v. 67 *Avant que j'aie été humilié, j'ai péché; à cause de cela, j'ai gardé ton enseignement.*
a **Athanase** Livré à cause des péchés que j'ai commis auparavant, dit-il, j'ai été humilié, et cela par la décision du Seigneur; voilà pourquoi, moi qui fus livré à la correction, j'ai besoin d'un enseignement pour comprendre que l'humiliation qui m'est venue, m'était venue dans un dessein de bonté et de correction.
b **Didyme** Puisqu'il y a deux raisons pour que Dieu inflige un tel traitement (il l'inflige aux uns à cause de leurs péchés, aux autres pour les éprouver et rendre leur mérite manifeste), le psalmiste se reconnaît dans le cas le moins bon et avoue qu'il a péché; et cependant, dit-il, « j'ai gardé ton enseignement » : de cette façon, si j'ai été humilié pour avoir péché, inversement, parce que j'ai accompli et gardé droitement « ton enseignement », j'ai été délivré de mon humiliation.
- v. 68 *Tu es bon, Seigneur; par ta bonté, enseigne-moi tes jugements.*
a < ? > C'est le fait d'un juste que de rendre grâce pour tout ce qui lui arrive, et en recevant avec joie le sort que lui envoie la providence de dire à Dieu, même pour ce qui lui paraît trop dur : « Tu es bon », et « je bénirai le Seigneur en tout temps^a », sans changer de décision. Cet homme-là veut avoir Dieu comme maître plein de bonté,

- 8 ' ἐν τῇ χρηστότητι ' τοῦ θεοῦ τὰ δικαιώματα αὐτοῦ χρηστὰ τυγχάνοντα πάντα· ὅποια γὰρ ποτ' ἂν ᾦ, κατὰ τὴν ἀξίαν γίνεται τοῦ πάσχοντος· ἐφ' οἷς χρῆ λέγειν τὸν δίκαιον·
- Διδ.** **b** ἐδικαιώθη τὰ κρίματά σου, ὁ θεός. Οὐκ εἰς τὴν ἐμὴν ἀξίαν ἀφορῶν, ἐπλημμέλησα γάρ, ἀλλ' εἰς τὴν σὴν χρηστότητα, ἐπεὶ χρηστὸς ὢν χρηστότητα ἔχεις, ἀξιῶ διδαχθῆναι οὐ
- Εὐσ.** **4** παρ' ἐτέρου ἢ σοῦ αὐτοῦ ' τὰ δικαιώματά σου '. Ἄντι
- c** τοῦ ' χρηστὸς εἶ σύ ', αἱ λοιπαὶ ἐκδόσεις « ἀγαθὸς εἶ σύ » ἠρμήνευσαν. Οἶδα μὲν οὖν, φησί, καὶ οὐκ ἀμφιβάλλω περὶ τῆς
- 4** σῆς οὐσίας, ὅτι δὴ αὐτὸ ἀγαθὸν πέφυκεν· ἀλλὰ δέομαι διδασκαλίας τῶν δικαιωμάτων σου ἣν ἀξιῶ διδάξαι με. Διδασκαλίας γὰρ μοι δεῖ εἰς τὸ γινῶναι τοὺς περὶ τῶν ὑπερηφάνων λόγους.
- v. 69** **Ωρ.** **a** ἐν ὄλη καρδίᾳ μου ἐξερευνήσω τὰς ἐντολάς σου. Ὅσφ δίκαιός τις ἐστὶ προστιθέμενος ἐπὶ πλεῖον τῷ θεῷ καὶ πληθύνεται ἐν αὐτῷ ἢ εἰρήνη τοῦ θεοῦ, τοσοῦτω ὡς ἐπὶ
- 4** ἀθλητὴν μείζονα ἐπ' αὐτὸν ' πληθύνεται ' ἢ τῶν ἀδικεῖν αὐτὸν θελόντων ' ὑπερηφάνων ' εἴτε δυνάμεων ἀντικειμένων εἴτε ἀνθρώπων ' ἀδικία '. τούτου δὲ γινομένου, οὐδὲ κατὰ τὸ ποιὸν ἐνδίδωσι τοῦ μὴ ' ἐν ὄλη καρδίᾳ ἐξερευνᾶν τὰς ἐντολάς '
- 8** τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ κατανοῆσαι καὶ ποιῆσαι αὐτάς. Τούτων δὲ τῶν ' ὑπερηφάνων ' ἢ καρδία ἀπὸ ἀπαλότητος καὶ τοῦ εὐεικτος εἶναι εἰς σκληρότητα μεταβάλλουσα, « ἐτυρώθη, φησί, ὡς γάλα^a » πρὸ μὲν γὰρ τῆς ὑπερηφανίας, εὐεικτοὶ τινες ἦσαν
- (v. 70)** **12** καὶ ἀπαλοὶ τὴν καρδίαν | καὶ πότιμοι ὥστε γάλακτι αὐτὴν παραβάλλεσθαι τροφιμωτάτω· ἦνίκα δὲ τὴν ὑπερηφανίαν ἐνεδύσαντο, παγέντες καὶ σκληρυνθέντες οἰοῦνται ἀπὸ γάλακτος εἰς τυρὸν μεταβεβλήκασιν. Τάχα δὲ τὸ βούλημα τῆς λέξεως
- 16** τοιοῦτόν ἐστιν· ὥσπερ οὐθάρ τι λέγεται γῆς εἰς παράστασιν τοῦ γονιμωτάτου αὐτῆς καὶ καλλίστου, οὕτως οἰοῦνται οὐθάρ

v. 68 c 2 ἠρμήνευσαν P : ἐρμήνευσαν A || 4 ἀγαθὸν A : ἀγαθός P
v. 69 a 6 ἀνθρώπων om. A || 9 εὐεικτος nos : εὐεκτος AP ||
11 πρὸς P : πρὸς A || εὐεικτοὶ F : εὐεκτοὶ AP || 16 ad ὥσπερ add. in marg. οὐθάρ λέγεται ὁ μαστός P

- afin d'apprendre aussi, « par la bonté de Dieu », que ses jugements sont tous bons ; en effet, tout ce qui arrive, arrive selon le mérite de celui qui le subit ; aussi faut-il que le juste dise : Tes jugements sont justes, Seigneur.
- b Didyme** Ce n'est pas en considérant ma valeur (j'ai péché, en effet), mais ta bonté (puisque, étant bon, tu as la bonté), que je demande d'être instruit de « tes jugements » par nul autre que toi.
- c Eusèbe** Au lieu de « tu es bon » (χρηστός), les autres versions ont traduit : « tu es bon » (ἀγαθός). Je sais bien, dit-il, et ne le mets pas en doute : ton essence est le bien en soi ; mais j'ai besoin d'un enseignement sur tes jugements, et je te demande de me le donner ; car il me faut un enseignement pour comprendre les paroles qui concernent les arrogants.
- v. 69** *L'injustice des arrogants s'est multipliée contre moi ; mais moi, de tout mon cœur, je scruterai les commandements.*
- a Origène** Plus un juste se range du côté de Dieu et plus la paix de Dieu se multiplie en lui, plus se multiplie aussi contre lui, comme contre un lutteur très fort, « l'injustice des arrogants » qui lui veulent du mal, puissances adverses ou hommes ; mais lorsque cela arrive, en aucune façon il ne renonce à « scruter de tout son cœur les commandements » de Dieu pour les comprendre et les accomplir. Le cœur de ces « arrogants », passant de la douceur et de la malléabilité à la dureté, a, dit-il, « caillé comme du lait^a » ; en effet, avant leur arrogance, ils étaient des êtres au cœur malléable, doux et bon, en sorte qu'on pouvait comparer leur cœur au lait le plus nourrissant ; mais lorsqu'ils eurent revêtu l'arrogance, figés et durcis, ils ont tourné comme du lait en fromage. Peut-être ce texte veut-il dire : de même que l'on emploie l'expression « mamelle de la terre » pour désigner sa partie la plus féconde et la plus belle, de même

v. 69 a a. v. 70

μέν ἐστι γάλακτος πεπληρωμένον ἢ τῶν σοφῶν καρδιά τρέ-
 φουσα τοὺς « τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα » ἐπιποθοῦντας^b. ἐπὶ
 20 δὲ μεταβάλλωσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον, ὅλη ἢ καρδιά αὐτῶν, τοῦ
 ποτε ἐν αὐτῇ ποτίμου γάλακτος τυρωθέντος καὶ παγέντος,
 οἰονεὶ τυροῦται· τούτου δὲ συμβαίνοντος περὶ τοὺς ὑπερη-
 φάνους^c, ὁ δίκαιός φησι ἐφ' ὃν ἔπληθύνθη ἀδικία^a αὐτῶν,
 24 ὅτι οὐ μόνον ἐν ὅλη καρδιά ἐξερευνήσω τὰς ἐντολάς σου,
Θεοδ. **b** ἀλλὰ καὶ « τὸν νόμον σου ἐμελέτησα^c. » **Οἱ μὲν**
 ἀλαζονεῖα χρώμενοι πᾶν εἶδος ἐπιβουλῆς καττύουσι κατ'
 ἑμοῦ· ἀλλ' ὅμως πρὸς τὴν αὐτὴν παρανομίαν οὐκ ἐρεθίζομαι,
 4 ταῖς σαῖς ἐντολαῖς ῥυθμιζόμενος. **Πολλῶν ἀπατεῶνων**
c ἀπονενομημένων κατὰ τῶν ἐντολῶν σου καὶ μυρία ὅσα πρὸς
 διαβολὴν αὐτῶν καὶ ἀνατροπὴν δῆθεν λεγόντων, ἡ ἀδικία^a
 4 πολλὴ ἐπ' ἐμὲ γέγνηται· ὅμως δέ, εἰ καὶ δευνὰ ἐδόκουν
 λέγειν, ἃ τοὺς ἀνερματίστους ἀποστήσαι αὐτῶν δύναται, ἀλλ'
 ἐγὼ ἐπιτείνων τὴν σπουδὴν καὶ τὸν πόθον εἰς αὐτάς· ἐν ὅλη
 καρδίᾳ ἐξερευνῶ αὐτάς, ὡς τὸ κάλλος αὐτῶν θεωρηκότα
 8 με ἐκ τῆς πολλῆς καὶ ἐπιτεταμένης αὐτῶν ἐρεύνης κατεγνω-
 κέναι σφοδρὰ τῶν διαβαλλόντων αὐτάς· εἶποι δ' ἂν ταῦτα
 καὶ ὁ πρὸς τινῶν ὑπερηφάνων τε καὶ δυναστῶν καταπονού-
 μενος καὶ ἀδικούμενος ἐν τοῖς τοῦ βίου πράγμασιν· ἀπὸ γὰρ
 12 τῶν ἐντολῶν σου, φησί, δυνήσομαι μαθεῖν φαυλότερον εἶναι
 τὸ ἀδικεῖν καὶ ἀποστερεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι καὶ ἀποστερεῖσθαι.
v. 70 **Εὐρωπὴ ὡς γάλα ἢ καρδιά αὐτῶν· ἐγὼ δὲ τὸν**
Ἀθ. **a** νόμον σου ἐμελέτησα.) **Εἰς τοσοῦτον δέ, φησί, ἤλα-**
Διδ. **b** καὶ διὰ τὴν ὑλικὴν ἐξιν πεπαχύνθαι. **Ἐπει γὰρ**
 ποτισθέντες « τὸ λογικὸν καὶ ἄδολον γάλα^a » πρὸς τῶν παι-

v. 69 c 1 ἀπατεῶνων P : ἀπαταιώντων A || 13 τὸ ἀδικεῖν P : τοῦ ἀδικεῖν A

v. 69 a b. I Pierre 2, 2 c. v. 70

comme une mamelle gonflée de lait est le cœur des sages,
 nourrissant ceux qui désirent « le lait pur de la raison^b » ;
 mais quand ils tournent au mal, le bon lait qui était naguère
 en eux s'étant figé et caillé, tout leur cœur est pour ainsi
 dire caillé ; et lorsque cela se produit chez les « arrogants »,
 le juste contre lequel « s'est multipliée leur injustice » dit
 non seulement : « De tout mon cœur je scruterais tes com-
 mandements », mais aussi : « J'ai médité ta loi^c. »

b Théodoret Ceux qui font montre d'arrogance fomentent
 toute sorte d'intrigues contre moi ; cependant je ne suis
 pas entraîné à la même iniquité, parce que je me règle sur
 tes commandements.

c <Didyme> Beaucoup d'hommes fourbes, qui sont enra-
 gés contre tes commandements et déversent un flot de
 paroles pour les discréditer et les anéantir (à ce qu'ils
 croient), m'ont accablé de leur « injustice » ; et, même s'ils
 paraissaient dire des paroles habiles, capables d'éloigner
 de tes commandements ceux qui n'ont pas une ferme assise,
 pourtant tendant mon zèle et mon ardeur vers ces comman-
 dements « de tout mon cœur je les scrutais », de telle sorte
 qu'à la suite de cet examen intense, ayant contemplé leur
 beauté, j'ai condamné complètement ceux qui cherchent
 à les discréditer. Ces paroles pourraient être dites aussi par
 celui qui est maltraité par des gens arrogants et puissants, et
 qui est lésé dans les biens d'ici-bas ; c'est de tes commande-
 ments, dit-il, que je pourrai apprendre que léser et voler
 est un mal plus grave que d'être lésé et volé.

v. 70 *Leur cœur a caillé comme du lait, mais moi, j'ai médité ta loi.*

a Athanase Ils ont poussé à ce point l'arrogance, dit-il,
 que leur cœur est devenu gras et qu'il s'est épaissi à cause
 de son caractère matériel.

b Didyme Puisqu'après avoir été abreuvés par leurs
 maîtres « du lait pur de la raison^a », ils ne l'ont pas digéré

v. 70 b a. I Pierre 2, 2

δεούντων οὐ διώκησαν οὐδ' ἔπεσαν αὐτό, συστραφέν και
 4 παγὲν ἐν αὐτοῖς, ἔτύρωσε τὴν καρδίαν αὐτῶν· ἀλλ' οὖν εἰ
 και ἐκεῖνοι τοῦτο πεπόνθασι παρ' ἑαυτοῦς, ἐγὼ τὸν νόμον
 σου διὰ μελέτης ἔχων ἐσπούδαζον αὐτὸν νοεῖν, τῆς τούτου
 νοήσεως λυούσης οὐ μόνον τὴν ἀχλὺν ἀλλὰ και τὴν παχύτητα
 8 τῆς ὑλικῆς διαθέσεως. ᾤντι δὲ τοῦ ἔτυρώθη, ὁ μὲν
 c Ἀκύλας φησι « ἐλιπάνθη ὡς στέαρ ἡ καρδία αὐτῶν », ὁ δὲ
 Σύμμαχος « ἐμυαλώθη ὡς στέαρ ἡ καρδία αὐτῶν ». Πλὴν
 4 ἀλλ' εἰ κακεῖνοι ἐν τούτοις ἦσαν, ἐγὼ τῶν ἐμοὶ προκειμένων
 οὐκ ἂν ἐχώρουν, « ἐν ὅλη καρδίᾳ ἐξερευνῶν τὰς ἐντολάς
 σου^a », ἀπὸ τῆς τούτων ἐρεύνης τὴν γνώσιν τῆς σῆς προνοίας
 και τῆς καθόλου διοικήσεως θηρώμενος· και τῶν μὲν ἡ
 8 καρδία ἐλιπαίνετο ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῖς τρυφῆ, ἔγὼ δὲ τὸν
 νόμον σου ἐμελέτησα'. ᾤντι δὲ τοῦ ἔτυρώθη, ὁ μὲν
 v. 71 Ωρ. a με, ὅπως ἂν μάθω τὰ δικαιώματά σου. Εὐαρεστού-
 μενος τοῖς ἐπιπόνοις πειρασμοῖς και ταῖς περιστάσεσιν,
 ἄτινα ἔθος ἔταπεινωσιν ὀνομάζεσθαι, ταῦτά φησιν ὡσει
 4 ἔλεγεν « εὐδοκῶ ἐν ἀσθeneiaῖς, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν
 διωγμοῖς, ἐν στενοχωρίαῖς^a », ἔν' ἐκ τοῦ ταῦτα ὑπομεμενη-
 κέναι ἄξιος κριθῆ τοῦ ἄγαθόν μου ὅτι ἐταπεινώθη, οὐδε-
 νὸς αὐτὰ εἰσομένου μὴ πρότερον ταπεινωθέντος και ἐν πολλοῖς
 v. 72 8 θλιβέντος. ᾤντι δὲ τοῦ ἔτυρώθη, ὁ μὲν
 a σου ὑπὲρ χιλιάδας χρυσοῦ και ἀργυρίου. ᾤντι τοῦ
 ἄγαθόν μου ἔστιν ὁ νόμος ὃν ἀπὸ τοῦ στόματός σου
 ἐλάλησας· στόμα δὲ σου ὁ Χριστὸς ἔστι· καταφρονῶ γὰρ
 4 ἄγαθόν μου ὑπὲρ χιλιάδας χρυσοῦ και ἀργυρίου ὑπὲρ τοῦ ἀπολαῦσαι τοῦ
 νόμου τοῦ στόματός σου· δύναται δὲ τις | και ὁ νόμος στόμα-
 τος λέγει τὴν τάξιν τῶν χρηματιζομένων και λεγομένων διὰ

v. 70 b 3 ἔπεσαν P : ἐπεμψαν A

v. 71 a 2 ταῖς om. A

v. 72 a 2 ἀγαθόν A : ἀγαθός P

v. 70 c a. v. 69

v. 71 a a. II Cor. 12, 10

ni assimilé, celui-ci, coagulé et figé en eux, « a fait cailler
 leur cœur » ; eh bien ! donc, même si ces hommes ont vu
 cela se faire en eux, moi, du moins, méditant ta loi, je
 mettais mon zèle à la comprendre, car son intelligence
 dissipe non seulement le brouillard, mais encore l'épaisseur
 de la disposition matérielle.

c <Eusèbe> Au lieu de « a caillé », Aquila dit : « Leur
 cœur est devenu adipeux comme la graisse », et Symmaque :
 « Leur cœur est devenu moelleux comme la graisse ». Quoi
 qu'il en soit, même si eux en étaient là, je n'abandonnerais
 pas, moi, les tâches qui me sont proposées, « scrutant de
 tout mon cœur tes commandements^a », et, par cette
 recherche, pourchassant la connaissance de ta providence
 et de ton gouvernement universel ; et si leur cœur, à eux,
 est devenu adipeux dans la mollesse de la vie qu'ils mènent,
 moi « j'ai médité ta loi ».

v. 71 *Il est bon pour moi que tu m'aies humilié, pour que j'apprenne
 tes jugements.*

a <Origène> Se satisfaisant des épreuves pénibles et des
 difficultés qu'il a coutume d'appeler « humiliation », il dit
 ces paroles qui signifient : « je me plais dans les maladies,
 les outrages, les contraintes, les persécutions, les détresses^a »,
 afin que, pour avoir supporté ces tourments, je sois jugé
 digne « d'apprendre tes jugements » ; car nul ne peut les
 connaître, s'il n'a auparavant été humilié et s'il n'a subi
 de nombreux tourments.

v. 72 *Bonne est pour moi la loi de ta bouche, plus que des milliers
 de pièces d'or et d'argent.*

a <Origène> C'est-à-dire : « bonne est pour moi la loi »
 que tu as prononcée de ta bouche. « Ta bouche », c'est le
 Christ. Je méprise « des milliers de pièces d'or et d'argent »
 pour jouir de « la loi de ta bouche ». Mais on peut dire aussi
 que « la loi de la bouche », c'est l'ordonnance des paroles

Διδ. ⁸ στόματος θεοῦ, τῶν πρώτων τοῖς εἰσαγομένοις λεγομένων,
⁸ καὶ δευτέρων τοῖς τὰ πρότερα ἀνειληφόσι καὶ οὕτως καθ'
b ⁸ ἐξῆς ἕως οὗ τελειωθῶσιν. ~ "Ἡ καὶ οὕτως· Διττοῦ
 ὄντος τοῦ νόμου, τοῦ μὲν πνευματικοῦ καὶ πρὸς διάνοιαν, τοῦ
 δὲ κατὰ τὸ γράμμα καὶ τὴν σκιάν « διαταγέντος δι' ἀγγέλων
⁴ ἐν χειρὶ μεσίτου^a », ὁ προφήτης ' ἀγαθὸν ' αὐτῷ λέγει ' τὸν νό-
 μον ' τοῦ θεικοῦ ' στόματος ' ὑπὲρ πάντα τὰ τοῦ κόσμου ἡδέα,
 ἃ διὰ χιλιάδων χρυσοῦ καὶ ἀργυρίου ἐδήλωσε· πρὸς θεωρίαν
 δὲ λεκτέον τὸ ἀργύριον ἀντὶ λόγου, τὸ δὲ χρυσίον ἀντὶ νοῦ·
⁸ πολλῶν γὰρ χιλιάδων τοιοῦτου ἀργυρίου καὶ χρυσοῦ ἐν τοῖς
 τὰ τοῦ κόσμου καὶ τῶν αἱρέσεων φιλοσοφοῦσιν, ὑπὲρ πάντα
 ταῦτα τῷ τῆς σοφίας καὶ ἀληθείας θεοῦ ἐραστῇ ' ἀγαθὸς ὁ
¹² νόμος τοῦ στόματος τοῦ θεοῦ '· ἔστι τὸ ἐκ μόνου τούτου τὴν
 κυρίως ὠφέλειαν ἐγγίνεσθαι τοῖς αὐτῷ προσέχουσιν. ~

v. 72 **b** ἡ καὶ οὕτως om. P || 5 ἡδέα P : ἰδέα A || 9 καὶ τῶν
 P : καὶ A

v. 72 **b** a. Gal. 3, 19

prononcées et dites par la bouche de Dieu : les premières sont dites pour ceux qui commencent, les secondes pour ceux qui sont en possession des premières, et ainsi de suite, jusqu'à la perfection.

b *Didyme* On peut comprendre également ainsi : étant donné que la loi est double, l'une spirituelle et selon l'intelligence, l'autre selon la lettre et l'ombre, « édictée par les anges par la main du médiateur^a », le prophète dit que « bonne » est pour lui « la loi de la bouche » divine, plus que tous les plaisirs du monde, — plaisirs qu'il a désignés par l'expression « milliers de pièces d'or et d'argent ». Au sens allégorique, il faut comprendre que l'argent représente la raison, l'or l'esprit : bien qu'il y ait des milliers de pièces de cet or et de cet argent chez les tenants d'une sagesse du monde, dans les écoles de philosophie, plus que tout cela, pour celui qui est épris de la sagesse et de la vérité de Dieu, « bonne est la loi de la bouche de Dieu ». De fait, d'elle seule peut venir ce qui est un réel bénéfice, pour ceux qui s'attachent à elle.

ι ω θ

ι'

- v. 73 Αἱ χεῖρες σου ἐποίησάν με καὶ ἔπλασάν με· συνέντισόν με καὶ
 a μαθήσομαι τὰς ἐντολάς σου. Οὐρανὸν μὲν καὶ γῆν καὶ
 πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς λόγῳ δημιουργήσας καὶ προστάγματι,
 ὅτε ἦλθεν ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον εἶπε· « ποιήσωμεν ἄνθρωπον
 4 κατ' εἰκόνα ἰδίου καὶ καθ' ὁμοίωσιν^a. » Τίτι δὲ ἄλλῳ λέγει
 « ποιήσωμεν » ἢ τῷ μονογενεῖ αὐτοῦ υἱῷ καὶ τῷ πνεύματι
 τῷ ἁγίῳ, οὗ καὶ 'χεῖρας' νῦν ἀποκαλεῖ; καὶ ἐν τῷ 'Ἰδὼ δὲ
 γέγραπται· « αἱ χεῖρες σου ἐποίησάν με καὶ ἔπλασάν με· μετὰ
 8 ταῦτα μεταβαλὼν με δεινῶς ὀλέκεις, ἐπανακαινίζων ἐπ' ἐμὲ
 τὴν στάσιν μου^b. » Οὐκοῦν 'αἱ χεῖρες' τοῦ θεοῦ καὶ 'ἐποίη-
 σαν' καὶ 'ἔπλασαν'· καὶ Ὁριγένης μὲν καὶ ἕτεροί τινες τὸ
 'ἐποίησαν' ἐπὶ τῆς ψυχῆς εἰρησθαί φασιν, τὸ δ' 'ἔπλασαν'
 12 ἐπὶ τοῦ σώματος· ἄλλοι δὲ τὸ μὲν « ἐποίησάν με » ἐπὶ τῆς
 πρώτης δημιουργίας φασὶν εἰρησθαι, τὸ δ' 'ἔπλασαν' ἐπὶ
 τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀναπλάσεως· ἐγὼ δὲ
 νομίζω ἐκ παραλλήλου τὸ αὐτὸ σημαίνεισθαι· τὸν γὰρ ἄνθρω-
 16 πον οὐ μόνον 'ἐποίησε', καθὼς τὰ λοιπὰ κτίσματα, ἀλλὰ καὶ
 δι' ἑαυτοῦ 'ἔπλασε', τῇ αὐτουργίᾳ τιμήσας τὸν ἄνθρωπον.
 Εἰρηται γὰρ καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἢ πλάσις ὡς τὸ « πλάττω
 πνεῦμα ἀνθρώπου ἐν αὐτῷ^c » καὶ « ὁ πλάσας κατὰ μόνας τὰς
 20 καρδίας τῶν ἀνθρώπων^d. » Θεὸς δὲ οὐ πλάσσει· ἀλλ' οἶον
 b δίκην ἀνθρώπου διαπλάττει κἀν πλάττειν λέγεται· ἀλλ' οἶον

v. 73 a 12 ἐποίησάν με P : ποιήσωμεν A
 b 2 λέγεται P : λέγεται A

v. 73 a a. Gen. 1, 26 b. Job 10, 8.17 c. Zach. 12, 1

YODH Strophe 10

- v. 73 *Tes mains m'ont créé et m'ont façonné; donne-moi l'intelligence et j'apprendrai les commandements.*
 a < ? > Après avoir créé par un ordre de sa parole le ciel, la terre et tout ce qu'ils contiennent, lorsqu'il en vint à l'homme, Dieu dit : « Créons l'homme selon notre propre image et ressemblance^a. » Et à qui dit-il « créons », sinon à son Fils Monogène et à l'Esprit-Saint, qu'il appelle ici « ses mains » ? Et dans le Livre de Job aussi il est écrit : « Tes mains m'ont créé et m'ont façonné ; puis, te ravisant, tu veux me détruire cruellement, renouvelant contre moi mon état^b. » Ainsi donc « les mains » de Dieu ont à la fois « créé » et « façonné ». — Origène et certains autres auteurs prétendent que « ont créé » a été dit de l'âme et « ont façonné » du corps ; et d'autres prétendent que « créons » a été dit de la première création, et « ont façonné » de la nouvelle naissance, de la régénération du baptême ; je pense, quant à moi, que c'est le même acte exprimé pléonastiquement : car Dieu n'a pas seulement « créé » l'homme, comme les autres créatures, il l'a aussi « façonné » lui-même, l'honorant de son propre travail. Le terme façonner a été dit, en effet, également de l'âme, comme on le voit dans les phrases : « Je façonne le souffle de l'homme en lui^c », et : « Celui qui a façonné à lui seul les cœurs des hommes^d. »
 b **Apollinaire** Dieu ne façonne pas à la manière d'un potier, même si l'on dit qu'il façonne ; mais ce qu'un arti-

v. 73 a d. Ps. 32, 15a

ἄν τις πλάττων ἐργάσθαι, τοιοῦτον ἀποτελεῖ δυνάμει τῆ τὸν
 4 τοιόνδε σχηματισμὸν ἐνεργούση, καὶ ἐπ' ἐκείνην δὲ τὴν
 πρώτην πλάσιν ἀναφέρεσθαι δεῖ τὰς νῦν λεγομένας πλάσεις,
 οἷον καὶ τὸ « πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ, ἐπίσταμαί σε^a »·
 καθὸ καὶ Ἰὼβ λέγει τὸ « πηλὸν με ἐπλασας^b », τὴν ἐν τῷ
 8 Ἀδάμ πηλοπλαστίαν δηλῶν ἐφ' ἑαυτοῦ. Αἰτησις δ' ἐπὶ τῆς
 ποιήσεως εὐχαριστία μάλ' ἀκολούθως, ἡ τῆς νοητικῆς δυνά-
 μειως τῆς 'συνιέναι' ποιούσης 'τὰς ἐντολάς'. ~~~~~
 α' 'Συνέτισόν με καὶ μαθήσομαι τὰς ἐντολάς σου'. Τινὲς φασι
 σαφῆ εἶναι τὸν λόγον τῶν ἐντολῶν ἀλλ' οὐχ οὕτως † τοῦ
 θεοῦ † ἔφασκε τὸν προκειμένον στίχον· καὶ ὁ Σωτὴρ δὲ ἡμῶν
 4 διδάσκων τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγ-
 γελίῳ ἔλεγεν· « ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιῶν
 αὐτούς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ^a. » Ἄρ' οὖν δύνάμει
 Ἰ. Απο. β' ποιῆσαι αὐτοὺς μὴ νοήσας αὐτούς; ~~~~~ Περὶ ταύτης καὶ
 ὁ Παῦλος φησι· « νόει ἃ λέγω· δώσει γάρ σοι ὁ Κύριος σύνεσιν
 ἐν πάσιν^a. » Ἀκόλουθον δὲ ὡς πρὸς δημιουργὸν τὸ αἴτημα,
 4 οἶονεῖ· τοῦ σοῦ φρόντισον ποιήματος καὶ τελείωσον τῆ νοήσει
 τὸ ζῶον τὸ νοητικόν, καὶ ὁ πρὸς οἰκείωσιν τὴν σὴν παρε-
 σευάσας, τοῦτο διὰ τῆς σῆς γνώσεως τῶν βουλημάτων
 οἰκείωσαι· ἐπεὶ καὶ ἐξ ἀρχῆς προστάγματος ἄνθρωπος ἐδεήθη,
 8 ὁ τῶν πολλῶν ἐπιταγμάτων | αὐτῷ ἀνεπίδεῃ καθίστη τὸν
 νοῦν, καὶ δὴ ἀποσφαλεις ἐκείνου, πλειόνων δεῖται τῶν τῆν
 v. 74 μείζονα πληροούντων ἔνδειαν. ~~~~~ Οἱ φοβούμενοί σε
 ὄψονται με καὶ εὐφρανθήσονται, ὅτι εἰς τοὺς λόγους σου ἐπήλ-
 Ἰ. Ωρ. α' πισα. Οὐ πάντες οἱ βλέποντες τὸν δίκαιον εὐφραίν-
 ονται· « βαρὺς » γάρ τισὶν ἔστι « καὶ βλεπόμενος, ὅτι

v. 73 β' 2 δώσει A : δώη P || 8 αὐτῷ P : αὐτὸν A || τὸν νοῦν
 P : τὴν νῦν A

v. 73 β a. Jér. 1, 5 b. Job 10, 9
 α' a. Matth. 7, 24
 β' a. II Tim. 2, 7

san exécute en façonnant, cela il l'accomplit par la puis-
 sance qui réalise telle ou telle forme. Et il faut rapporter
 au façonnage initial de jadis les façonnages dont on parle
 maintenant, tel : « Avant que je t'aie façonné dans le ventre,
 je te connais^a » ; de même encore, Job dit : « Tu m'as
 façonné d'argile^b », en montrant dans son propre cas le
 façonnage de boue qui fut fait en Adam. — En action de
 grâces pour cette création, tout logiquement vient une
 demande, celle de la faculté intellectuelle qui fait « compren-
 dre les commandements ».

α' < Origène ? > « Donne-moi l'intelligence, et j'apprendrai
 tes commandements. » Certains prétendent que le sens des
 commandements est clair, mais (l'homme) de Dieu dans
 ce cas n'aurait pas prononcé le présent verbe. Notre Sau-
 veur lui aussi, instruisant ses disciples, a dit dans l'Évan-
 gile selon Matthieu : « Celui qui entend mes paroles et qui
 les met en pratique peut se comparer à un homme plein
 de jugement^a. » Puis-je donc les mettre en pratique, si je
 ne les comprends pas ?

β' Apollinaire De cette intelligence, Paul dit aussi :
 « Comprends ce que je veux dire, car le Seigneur te donnera
 l'intelligence en toutes choses^a. » Cette demande, adressée
 au créateur, est logique ; elle veut dire : prends soin de ta
 créature, achève l'être pensant en lui donnant l'intelligence,
 et, ce que tu as préparé pour vivre dans ton intimité, fais-le
 vivre dans ton intimité par la connaissance de tes volontés ;
 car au commencement, l'homme avait besoin d'un précepte
 qui rendit inutile pour son esprit une multitude de pres-
 criptions ; mais après qu'il eut manqué à ce précepte, il
 lui en faut un plus grand nombre, pour combler une plus
 grande déficience.

v. 74 *Ceux qui te craignent me verront et se réjouiront, parce que
 j'ai redoublé d'espoir en tes paroles.*

α Origène Ceux qui regardent le juste ne se réjouissent
 pas tous ; il en est pour qui « même sa vue est pénible, parce

ἀνόμοιος τοῖς ἄλλοις ὁ βίος αὐτοῦ καὶ ἐξηλλαγμένοι αἱ τρίβοι
 4 αὐτοῦ^a », καὶ διὰ τοῦτο οὐχ ἡδέως αὐτὸν ὀρώσιν· ὡσπερ δὲ
 τοῦτοις « βαρὺς ἐστὶ βλεπόμενος », οὕτως εὐφροσύνη ἐστὶ
 τοῖς εὐσεβέσι· τὸ δὲ βλέπειν ἢ αἰσθητῶς νοεῖται καὶ κατὰ τὸ
 ὀρώμενον πρόσωπον, ἢ νοητῶς κατὰ τὴν ψυχὴν, ἵνα εἴπη· τὸν
 8 λόγον αὐτοῦ, τὰ νοήματα αὐτοῦ, τὴν σοφίαν ἣν ἔχει· ζητήσω-
 μεν οὖν οὕτως αὐτὸν ἰδεῖν καὶ εὐφρανθῆναι ταύτῃ τῇ νοήσει.
 Συνάδει τὸ ἐπαγόμενον, « ὅτι εἰς τοὺς λόγους σου ἐπήλπισα »·
 12 ἐπήλπισα ».  Νοήσεις δὲ καὶ οὕτως· Οἱ θεὸν φοβοῦ-
 8 μνοι, τῷ μηδὲν αὐτοὺς <ὑστερεῖν>^a, τέλειοί εἰσιν· ὄντες δὲ
 τοιοῦτοι ἀγαθοὶ τυγχάνουσι, κατὰ τὸν οὐ ἔχουσι φόβον· διὸ
 4 καὶ πάντα βούλονται προκόπτειν καὶ ὠφέλειαν ἔχειν καὶ
 εὐφραίνονται ἐπὶ τοῖς εὐαρεστοῦσι θεῶ, μιμούμενοι τοὺς ἐν
 οὐρανῷ χαίροντας ἐπὶ τῇ ὠφελείᾳ τῶν μετανοούντων^b· δυνα-
 τὸν δὲ καὶ ὑποδεεστέρους ἐκλαβεῖν, περὶ ὧν λέγει· ὄψονται
 8 με καὶ εὐφρανθήσονται, ἵν' ἡ ὁ νοῦς τῶν λεγομένων τοιοῦτος·
 « ἐπελίσας » ἐγὼ « εἰς τοὺς λόγους σου », ποθῶ τὸ τελείως
 συγγενέσθαι, πράττω καὶ φρονῶ κατὰ τὴν σὴν παιδευσιν· οἱ δὲ
 φόβῳ τοῦ μὴ περιπεσεῖν τῇ κατὰ τὴν κρίσιν ἐπομένῃ τοῖς
 12 ἁμαρτάνουσι τιμωρίᾳ ἀπέχονται κακίας· ἐὰν οὖν οἱ οὕτω
 « φοβούμενοί σε » δυναθῶσιν ἰδεῖν με, « εὐφρανθήσονται »,
 οὐκέτι « ἐκ λύπης καὶ ἀνάγκης^c » ἁμαρτημάτων ἀπεχόμενοι,
 ἀλλὰ σπουδῇ ἀναλαβεῖν ἐπὶ τῷ ἐλπίσαι καὶ αὐτοὺς « εἰς τοὺς
 16 λόγους σου » |  Ὑπόδειγμα γὰρ με λαβόντες, καὶ
 c ὀρώντες ὅπως « εἰς τοὺς λόγους σου ἤλπισα », καὶ αὐτοὶ τῶν

Εὐσ.

v. 74 b 2 ὑστερεῖν F : om. AP

v. 74 a a. Sag. 2, 14-15

b a. Cf. Ps. 33, 10b

b. Cf. Lc 15, 7

c. II Cor. 9, 7a

que sa vie ne ressemble pas à celle des autres, et que ses chemins sont tout à fait différents^a » ; et c'est pourquoi ils le voient sans plaisir ; mais autant « sa vue est pénible » pour ceux-ci, autant elle est une joie pour les hommes pieux. « Voir » s'entend soit de manière sensible et concerne la personne visible, soit de manière spirituelle et concerne son âme, c'est-à-dire sa raison, ses pensées, la sagesse qu'il possède ; cherchons donc à voir le juste de cette manière-là, et à nous réjouir de le connaître. Ce qui suit s'accorde bien : « parce que j'ai redoublé d'espoir en tes paroles » ; c'est pour cela, en effet, qu'ils se réjouiront, « parce que j'ai redoublé d'espoir en tes paroles ».

b <Didyme> On peut comprendre également ainsi : « Ceux qui craignent » Dieu sont parfaits, parce qu'ils ne sont en rien déficients^a ; et comme tels, ils sont bons, sur le modèle de celui dont ils éprouvent la crainte ; aussi veulent-ils que tous progressent et tirent profit, et ils se réjouissent pour ceux qui plaisent à Dieu, imitant les habitants du ciel qui se réjouissent du profit des repentants^b. Mais peut-être s'agit-il aussi d'hommes moins avancés, dont il est dit : « Ils me verront et ils se réjouiront », en sorte que le sens de ces paroles est celui-ci : « J'ai redoublé d'espoir en tes paroles », je désire vivre en union parfaite avec elles, je conforme mes actes et mes pensées à ton instruction ; mais eux, c'est de peur de tomber sous le coup du châtement qui selon ton jugement s'attache aux pécheurs, qu'ils s'abstiennent du mal ; si donc « ceux qui te craignent » de la sorte peuvent me voir, « ils se réjouiront », s'abstenant du péché non plus « avec chagrin, ni par contrainte^c », mais pleins de zèle pour reprendre force, parce qu'ils espèrent, eux aussi, en tes paroles ».

c Eusèbe Me prenant comme modèle et voyant comment « j'ai espéré en tes paroles », eux aussi espéreront recevoir les mêmes biens.

- v. 75 ὁμοίων προσδοκῆσουσι τυχεῖν. *Ωρ.* **α** με. *Ἔγνων, Κύριε, ὅτι δικαιοσύνη τὰ κρίματά σου, καὶ ἀληθεῖα ἑταπεινώσας*
- ἔστι τὰ κρίματά τοῦ θεοῦ ὁ πιστὸς πιστεύει ἀλλ' οὐκ ἔγνω, εἰ μὴ λάβοι λόγον γνώσεως· ὁ δὲ ἄπιστος οὐδὲ πεπίστευκεν,*
- 4 ἀλλ' ἐγκαλεῖ τῇ προνοίᾳ· περὶ τούτων οὖν τῶν κριμάτων ὁ μὲν τις πεπίστευκεν, ὁ δὲ ἀπιστεῖ· ὁ δὲ βελτίων οὐ πεπίστευκε μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔγνω τὴν κρίσιν τοῦ θεοῦ· καὶ κατὰ τὰ συμβαίνοντα τοῖς ἀνθρώποις, ταύτην τὴν γνώσιν*
- 8 ἀνείληφει ὁ προφήτης. Διαφέρει δὲ τὸ ἔγνων τοῦ « ἐπίστευσα^a »· οὐ γὰρ εἴ τις πιστεύει, οὗτος γινώσκει· « ἔλεγε » γὰρ « πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους· ἐὰν μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια*
- 12 ἐλευθερώσει ὑμᾶς^b »· πεπιστευκόσιν ἔλεγε « γνώσεσθε », ὡς τῆς πίστεως οὐ πάντως παρεχούσης γνώσιν· καὶ ἐν τῷ καταλόγῳ δὲ τῶν χαρισμάτων ὁ Ἀπόστολος διακρίνει πίστιν καὶ γνώσιν, πίστιν καὶ σοφίαν^c. Ἔγνων, Κύριε, ὅτι δικαιοσύνη*
- 16 τὰ κρίματά σου, καὶ ἀληθεῖα ἑταπεινώσας με· τούτέστι κατὰ ἀλήθειαν καὶ τὸ κρίμα σου. Πολλάκις δ' ἐτήρησα ὅτι τὸ ἑταπεινώσας με λέγεται πολλαχοῦ καὶ μάλιστα ἐν τοῖς ψαλμοῖς ἀντὶ τοῦ « πειρασμοῖς περιέβαλές με ».*
- Ἄπο. β* Χωρὶς γὰρ τῆς ἐν πολλοῖς πονηροῖς γυμνασίας καὶ παρ' ἐλπίδα γινομένης τοῦ θεοῦ βοηθείας, οὐκ ἔστι βεβαίως ἀνθρώπων ἐν ἀρετῇ παγῆναι· εὐσάλευτοι γὰρ ἀγῶνος ἐπελθόντος οἱ
- 4 ἀναγώνιστοι. Τὴν οὖν ἐκ τῶν πολλῶν κακοπαθειῶν | βεβαίωσιν ἐν αὐτῷ ἐπιγνοῦς, τὴν βεβαιωτικὴν θεοῦ πρόνοιαν ἀνυμνεῖ· εἶτα δὴ τὴν ἐκ τῶν πόνων ἀνάπαυσιν αἰτεῖ λέγων·*
- v. 76 *Γενηθήτω δὴ τὸ ἔλεός σου τοῦ παρακαλέσαι με, κατὰ τὸ ὦρ. α* λόγιόν σου τῷ δούλῳ σου. *Ὁ προφήτης ὡς γενναῖος*

v. 75 **a** 3 λάβοι P : λάβη A || 6 ἔγνω P : ἔγνων A

b 2 γινομένης P : γυνομένοις A || τοῦ om. A || 4 οὖν om. A || 6 εἶτα δὴ P : εἶτ' ἂν δὴ A

v. 75 **a** a. v. 66b b. Jn 8, 32 c. Cf. I Cor. 12, 8-9

- v. 75 *J'ai su, Seigneur, que tes décisions sont justice, et tu m'as humilié en vérité.*
- a Origène** Tout arrive par une décision de Dieu. Le croyant croit « que les décisions de Dieu sont justice », mais il ne le « sait » pas, s'il ne reçoit une parole de connaissance ; l'incroyant, en revanche, non seulement n'a pas cette croyance, mais il accuse la providence ; au sujet de ces décisions, donc, l'un croit, l'autre ne croit pas ; mais celui qui est devenu meilleur, ne croit pas simplement : il « sait » quel jugement réside dans les décisions de Dieu ; et pour tout ce qui arrive aux hommes, le prophète a reçu cette connaissance. « J'ai su » diffère de : « J'ai cru^a » ; en effet, si l'on croit, on ne connaît pas pour autant. « Aux Juifs qui croyaient en lui, il disait : si vous demeurez dans ma parole, vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous libérera^b » ; à ceux qui croyaient, il disait : « Vous connaîtrez », en tant que la foi ne donne pas forcément la connaissance ; et dans la liste des dons de l'esprit, l'Apôtre distingue foi et connaissance, foi et sagesse^c. « J'ai connu, Seigneur, que tes décisions sont justice ; et tu m'as humilié en vérité », c'est-à-dire selon la vérité et selon ta décision. Souvent j'ai observé qu'à plusieurs endroits de l'Écriture, et surtout dans les Psaumes, « tu m'as humilié » est mis pour « tu m'as jeté dans les épreuves ».
- b Apollinaire** A moins qu'il ne se soit entraîné au milieu de nombreuses difficultés, et qu'il ne reçoive, contre toute espérance, le secours de Dieu, il n'est pas possible à l'homme de rester fermement ancré dans la vertu ; en effet ceux qui n'ont pas l'habitude de la lutte sont facilement battus quand vient le combat. Reconnaissant donc en lui la fermeté qui vient de multiples mortifications, il célèbre la providence de Dieu qui l'affermirait ; ensuite, il demande le repos après les peines, en disant :

v. 76 *Que vienne donc ta pitié pour me consoler, selon ton enseignement pour ton serviteur.*

a Origène Le prophète, comme un vaillant lutteur qui

ἀθλητῆς καὶ μεμαθηκῶς φέρειν τὰ συμβαίνοντα εὐχεται οὐκ ἀποστήναι τὰ λυπούντα αὐτόν, ἀλλὰ δοθῆναι αὐτῷ ἐν τῷ
 4 καιρῷ τῶν λυπηρῶν λόγον ἰσχυρὸν παρακλήσεως, τὸν δυνά-
 μενον αὐτῷ χαρίσασθαι μετὰ πάσης εὐθυμίας καὶ ἀταραξίας
 φέρειν τὸ συμβεβηκός· ἐν τούτῳ γάρ με, φησὶν, ἐλέησον, ἵνα
 γένηται μοι παράκλησις καὶ παραμυθία. Τοιοῦτος ἦν ὁ
 8 Παῦλος· ἐπεὶ γὰρ πλείον ἐπειράζετο, πλείονος ἐδεῖτο παρα-
 κλήσεως, καὶ ἐτύγγανεν ἀπὸ θεοῦ· διὸ λέγει· « εὐλογητὸς ὁ
 θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ
 τῶν οἰκτιρῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως, ὁ παρακαλῶν
 12 ἡμᾶς ἐπὶ πάσῃ θλίψει^a », εἰς τὸ δυνηθῆναι ἐκ τῆς εἰς ἐμὲ
 παρακλήσεως παρακαλεῖν πάντα τὸν ἐν λύπαις καὶ θλίψεσιν
 ὄντα. Μακάριος ὁ δυνάμενος εἰπεῖν· « κατὰ τὸ πλῆθος τῶν
 ὀδυνῶν μου ἐν τῇ καρδίᾳ μου, αἱ παρακλήσεις σου ἠύφραναν
 16 τὴν ψυχὴν μου^b. » « Ἐλεος^c τοῦ πατρὸς ὁ υἱός,
 ὁ δὲ καὶ παρεκάλεσεν ἡμῶν τὰς καρδίας τυραννουμένας ὑπὸ
 18 τοῦ Σατανᾶ. « Ἡ καὶ οὕτως· Δέομαι^d κατὰ τὸ σὸν
 λόγιον ἔμοι τῷ δούλῳ σου ἐπὶ παρακλήσει καὶ παραμυθίᾳ
 τὸ ἔλεός σου γενέσθαι^e. Πολλοὶ παρακλήσεως τυχόντες
 4 ἀπατώνται, ὡς ἐξ ἰδίας φρονήσεως καὶ λογισμοῦ τοῦτ' ἐσχη-
 κέναι· ὅπως μὴ ὡσαύτως τούτοις πλανηθῶ, ἔμοι τῷ δούλῳ
 σου τὸ ἔλεός σου γενέσθω κατὰ τὸ λόγιόν σου^f.
 6 Ὡσπερ ὑπέσχου τὴν παράκλησιν, οὕτως καὶ ποίησον, τοὺς σοὺς
 οἰκέτας οἰκτεῖρων. Ἐλθέτωσάν μοι οἱ οἰκτιρμοὶ σου
 v. 77 a καὶ ζήσομαι, ὅτι ὁ νόμος σου μελέτη μου ἐστίν. Πᾶσα
 ὠρ. <ἡ> ἀνθρωπίνῃ φύσει δεῖται τῶν οἰκτιρῶν τοῦ θεοῦ |· ἐὰν
 γὰρ οὗτοι μὴ ἔλθωσι, ζῆσαι τὴν ἀληθινὴν ζωὴν οὐ δυνά-
 4 μεθα, τὴν κεκρυμμένην « σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ^a »· μάθω-

v. 76 a 12 δυνηθῆναι A : δυναμωθῆναι P || εἰς^a om. A || 16 τὴν
 ψυχὴν μου P : μου τὴν ψυχὴν A

c 6 γενέσθω κατὰ τὸ λόγιόν σου P : κατὰ τὸ ἔλεός σου
 γενέσθω A

v. 77 a 1 ἡ R : om. AP

v. 76 a a. II Cor. 1, 3-4 b. Ps. 93, 19

v. 77 a a. Col. 3, 3

a appris à supporter ce qui lui arrive, demande dans sa prière non pas que s'éloignent les maux qui l'affligent, mais qu'il lui soit donné, au moment des afflictions, une puissante parole de consolation qui lui permette de supporter avec une joie et une paix entières ce qui lui arrive ; en cette occasion, dit-il, aie pitié de moi, afin que j'éprouve consolation et encouragement. Tel était Paul : lorsqu'il était éprouvé davantage, il demandait une plus grande consolation et il l'obtenait de Dieu ; c'est pourquoi il dit : « Béni soit Dieu, père de notre Seigneur Jésus-Christ, père des miséricordes et Dieu de toute consolation, lui qui nous console de tout tourment^a », de sorte que je puisse, après cette consolation qui m'est donnée, consoler quiconque est dans les afflictions et les tourments. Heureux celui qui peut dire : « Quand les peines innombrables ont envahi mon cœur, tes consolations ont réjoui mon âme^b. »

b Athanase La pitié du Père, c'est le Fils, lui qui « a consolé » nos cœurs tombés sous la tyrannie de Satan.

c <Origène ?> Ou encore ainsi. Je demande que « selon ton enseignement » pour moi, « ton serviteur, vienne ta pitié » pour me consoler et m'encourager. Beaucoup d'hommes qui ont obtenu la consolation se trompent quand ils pensent avoir obtenu ce bien par leur sagesse et leur raisonnement ; afin que je ne m'égaré pas comme eux, « que pour moi, ton serviteur, vienne ta pitié selon ton enseignement ».

d Athanase De même que tu as promis la consolation, de même aie de la miséricorde pour tes serviteurs.

v. 77 *Que viennent pour moi tes miséricordes, et je vivrai, parce que la loi est ma méditation.*

a Origène La nature humaine tout entière a besoin « des miséricordes » de Dieu ; en effet, si elles ne viennent pas, nous ne pouvons vivre de la vie véritable, celle qui a été cachée « avec le Christ en Dieu^a » ; apprenons, nous aussi,

- μεν δὲ καὶ ἡμεῖς λέγειν ὅτι ὁ νόμος σου μελέτη μου ἐστὶ », **Διδ.** **b** καὶ σχολάσωμεν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς. Ὡς ἔπειδὴ δὲ μὴ ἐνταῦθα μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις πολλοῖς ὅ οἰκτιρμοὶ τοῦ θεοῦ λέγονται, ἐπιστατέον μήποτε ὁ μονογενὴς καὶ τὸ ἄγιον πνεῦμα, οἱ ζῶντες παρεκτικοί, ὅ οἰκτιρμοὶ τοῦ θεοῦ εἰσι· καὶ « πατήρ » εἴρηται, κατὰ τὴν τοῦ Ἀποστόλου φιλοσοφίαν, **Εὐσ.** **c** « τῶν οἰκτιρῶν^a ». Ὡς Εἰ ἔλθοι ἐπ' ἐμέ « τὸ ἐλεός σου^a » καὶ φθάσειάν με ὅ οἰκτιρμοὶ σου, οὐ καταποθήσομαι ὑπὸ τῆς ταπεινώσεως, ἀλλ' ἐγκατεργήσας διὰ τῆς ὑπομονῆς εὖ οἶδα ὅτι ὅ ζήσομαι· τυχεῖν δὲ τοῦ ἐλέους σου καὶ τῶν ὀικτιρῶν σου ἀξιῶ, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς τὰ παρ' ἐμαυτοῦ πάντα πληρῶν οὐ διαλιμπάνω, καὶ ἐν αὐτῇ τῇ ταπεινώσει τὸν νόμον σου μελετήσω. **Αἰσχυνθήτωσαν ὑπερήφανοι ὅτι ἀδίκως ἠνόμησαν εἰς ἐμέ, ἐγὼ δὲ ἀδολεσχήσω ἐν ταῖς ἐντολαῖς σου.** **Ωρ.** **a** Εὐχεται ὁ προφήτης οὐ κατὰ τῶν αὐτῶν ἀδικούντων ὀυπερηφάνων, ἀλλὰ ταῦτα ὑπὲρ αὐτῶν φησι. Ὁ ἁμαρτάνων ὅσον μὲν ἀναισθητεῖ τοῦ ἡμαρτηκέναι οὐκ ἐρυθριᾷ· ὅταν δὲ εἰς συναίσθησιν ἔλθῃ τῶν ἰδίων ἁμαρτημάτων, τότε αἰδεῖται. Ἡκέτωσαν οὖν, φησί, ἐπὶ τὸ αἰσχύνεσθαι καὶ μανθανέτωσαν ὅτι ὀδίκως ἠνόμησαν εἰς ἐμέ, ἐμοῦ οὐδὲν ἄλλο ποιούντος ἢ ὀδολεσχοῦντος ἐν ταῖς ἐντολαῖς σου. **Αθ.** **b** Εἰ τύχοιμι, φησί, τῆς παρὰ σοῦ βοηθείας, τότε οἱ πονηροὶ δηλαδὴ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι τῆς ἀληθείας ἐχθροὶ αἰσχυνθήσονται. Ἐγὼ δέ, ἐκείνων αἰσχυνόμενων, οὐκ ἐπαρθήσομαι, ἀλλ' ἐν ταῖς ἐντολαῖς σου ὀδολεσχήσω. **Διδ.** **c** Μεγάλου δὲ ἀνδρὸς τὸ λέγειν· ὀδίκως ἠνό-

v. 78 c 1-2 ὀδίκως ἠνόμησαν εἰς ἐμέ A : ἠνόμησαν εἰς ἐμέ ὀδίκως P

v. 77 b a. II Cor. 1, 3
c a. v. 76

- à dire : « ta loi est ma méditation » et consacrons-nous à l'étude des saintes Écritures.
- b Didyme** Étant donné que non seulement ici, mais en beaucoup d'autres endroits on trouve mentionnées « les miséricordes » de Dieu, examinons si le Monogène et le Saint-Esprit, qui donnent la vie, ne sont pas les miséricordes de Dieu. Dieu, selon l'enseignement plein de sagesse de l'Apôtre, est appelé « père des miséricordes^a ».
- c Eusèbe** Si « ta pitié^a » vient sur moi et que « tes miséricordes » m'adviennent, je ne serai pas englouti par l'humiliation, mais tenant ferme par ma patience, je sais bien que « je vivrai » ; je demande d'obtenir « ta pitié » et « tes miséricordes », puisque moi, de mon côté, je ne cesse d'accomplir tout ce qui dépend de moi, et que, dans l'humiliation même, « je méditerai ta loi ».
- v. 78 *Que les arrogants soient dans la honte, car injustement ils ont agi sans loi à mon égard, mais moi je converserai en tes commandements.*
- a Origène** Le prophète ne prononce pas cette prière contre « les arrogants » qui sont injustes envers lui : c'est en leur faveur qu'il dit ces mots. Tant que le pécheur n'a pas conscience d'avoir péché, il ne rougit pas ; mais lorsqu'il prend conscience de ses fautes, alors il éprouve la honte. Qu'ils en viennent donc, dit-il, à connaître la honte, et qu'ils apprennent « qu'injustement, ils ont agi sans loi à mon égard », alors que je ne fais rien d'autre que « converser en tes commandements ».
- b Athanase** Si j'obtiens, dit-il, ton secours, alors les méchants et les hommes ennemis de la vérité « seront dans la honte ». Mais moi, tandis que ceux-ci seront dans la honte, je ne me gonflerai pas d'orgueil, « je converserai en tes commandements ».
- c Didyme** Dire « injustement, ils ont agi sans loi à mon égard » est le fait d'un homme de grand mérite.

- v. 79 **Ωρ.** α μησαν εις ἐμέ'. *Επιστρεψάτωσαν με οἱ φοβού-
μενοί σε, καὶ οἱ γινώσκοντες τὰ μαρτύριά σου.* Βού-
λεται ὡς προφήτης | τοὺς 'φοβουμένους' τὸν θεὸν ἐπιστρέψαι
πρὸς αὐτὸν καὶ ἤκειν, ἔν' αὐτοῖς μεταδῶ τοῦ χαρίσματος τοῦ
[Ωρ.] 4 ἐν αὐτῷ. *Τῆς παρὰ τῶν σῶν οἰκετῶν διδασκαλίας
τύχοιμι: ἔσται δὲ τοιαύτη, οἷα καὶ ἐπιστρέφειν εἰδυῖα ψυχᾶς,
διὰ τὸ πλουτεῖν τὸν φόβον τὸν σόν.* *Γενηθήτω ἡ καρ-
διά μου ἄμωμος ἐν τοῖς δικαίωμασί σου, ὅπως ἂν μὴ αἰ-
σχυνθῶ.* *Οὐκ ἂν μετὰ τοσαῦτα ἔχων καρδίαν ἄμωμον
ἔλεγε: 'γενηθήτω ἡ καρδία μου ἄμωμος'. τούτῳ παραπλή-
σιον: « καρδίαν καθαρὰν κτίσον ἐν ἐμοί, ὁ θεός^a. » Πῶς δὲ
4 γίνεται 'ἡ καρδία' ἀνθρώπου 'ἄμωμος', ἢ, κατὰ τοὺς
ἑρμηνευτάς, « τελεία »; πῶς; 'ἐν τοῖς δικαίωμασι'. Τί δὲ
τούτῳ ἀκολουθεῖ; τὸ μὴ καταισχυθῆναι ἡμᾶς: πάντα γὰρ τὰ
b ἁμαρτήματα αἰσχύνῃς ἐστὶν ἄξια. *Ἔως μὲν γὰρ
ἀτέλης τυγχάνει, πολλὴ φροντίς καὶ ἀγωνία, μὴ πως ἄρα καὶ
ἀσθενήσῃ καὶ χείρων ἑαυτῆς γένηται: ὅτε δὲ εἰς ἄκρον φθάσει
4 τελειότητος, ἐν ἔξει ἀρετῆς καταστᾶσα, ἔξω γενήσεται
παντὸς φόβου, οὐκέτι ἀμφιβάλλουσα μήποτε ἄρα κατα-
ισχυθῇ.**

v. 80 b 3 καὶ χείρων P : διὰ χειρῶν A || 4 γενήσεται P : γένη-
ται A

v. 80 a a. Ps. 50, 12a

- v. 79 *Qu'ils se tournent vers moi ceux qui te craignent, et ceux qui
connaissent tes témoignages.*
a **Origène** En tant que prophète, il veut que « ceux
qui craignent Dieu » se tournent vers lui, et viennent
auprès de lui, afin qu'il leur fasse partager la grâce qui est
en lui.
b **<Athanasè>** Puissé-je recevoir l'enseignement de tes
serviteurs; cet enseignement sera tel qu'il saura même
convertir les âmes, parce que la crainte que tu inspires y
abonde.
- v. 80 *Que mon cœur devienne irréprochable par tes jugements, afin
que je n'aie pas de honte.*
a **Origène** Si, après tout cela, il avait un cœur irrépro-
chable, il ne dirait pas : « Que mon cœur devienne irrépro-
chable », ce qui a un sens voisin de : « Créé en moi, ô Dieu,
un cœur pur^a. » Comment « le cœur » de l'homme peut-il
devenir « irréprochable » ou, selon les interprètes, « par-
fait » ? Comment ? « par tes jugements ». Et qu'en résulte-
t-il ? que nous ne sommes pas dans la honte ; car toutes
les fautes méritent la honte.
b **<Eusèbe>** Tant que le cœur est encore imparfait, c'est
grand souci et grande angoisse : ne va-t-il pas encore
s'affaiblir et devenir pire que ce qu'il est ? Mais lorsqu'il
arrive au sommet de la perfection, alors, bien établi dans
l'état de vertu, il sortira de toute crainte, il ne redoutera
plus d'être un jour dans la honte.

—
χ α β

ια'

- v. 81 'Εκλείπει εἰς τὸ σωτήριόν σου ἡ ψυχὴ μου, εἰς τὸ λόγιόν σου
- Ωρ.** a ἐπήλπισα. 'Επεῖπερ ὁ σὸς λόγος ἐκήρυσσέ μοι ' τὸ σωτήριόν σου', καὶ τίνα ἀπόκειται μοι ἐν τῷ σωτηρίῳ σου, ' ἐξέλειπον' ἐπιθυμῶν καὶ ἐξελυόμεν ἀπὸ τῆς ὀρέξεως, ὅλος
- 4 γινόμενος ἐκείνου τοῦ ἐπιθυμητοῦ· τὸ δὲ 'σωτήριον' τοῦ θεοῦ ὁ Κύριος ἡμῶν ἐστὶ Χριστὸς Ἰησοῦς, ὁ ἐπώνυμος τῆς σωτηρίας ἡμῶν· αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ σωτηρία, ἡ ἀλήθεια, ἡ δικαιοσύνη καὶ ὅσα ἄλλα πολλάκις παρέστησεν ὁ λόγος εἶναι
- Εὐσ.** 8 τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. *Σφόδρα ἀκολουθῶς ἐρμηνεύων τί*
- b ' τὸ σωτήριον', ἐπιλέγει ἐξῆς· ' εἰς τὸν λόγον σου ἐπήλπισα', σημαίνων ὅτι ' τὸ σωτήριον' ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν.
- Διδ.** c ' Ἐκλείπει ἡ ψυχὴ εἰς τὸ σωτήριον' τοῦ θεοῦ ὅταν τέλος τῆς πίστεως σωτηρίαν κομίσηται^a· οὐ γὰρ ἔτι μένει ψυχὴ, ἀποτιθεμένη τὴν κατάστασιν δι' ἣν ἐτύγχανε ψυχὴ, ὀρέξει
- 4 τῇ πρὸς ' τὸ σωτήριον' τοῦ θεοῦ καὶ ἐλπίδι συνεχεῖ τῇ πρὸς ' τὸ λόγιον' αὐτοῦ, πνεῦμα καὶ νοῦς γινομένη· οὐ γὰρ τῆς οὐσίας αὐτῆς δηλωτικὸν τὸ τῆς ψυχῆς ὄνομα, ἀλλὰ τῆς σχέσεως τῆς πρὸς τὴν κοινωνίαν τοῦ σώματος· ὅταν δὲ ἀύλου
- 8 μεταλάβῃ ζωῆς καὶ ἀφθαρτον καὶ πνευματικὸν ἐξ ἀναστάσεως ἀναλάβῃ τὸ σῶμα, τὸ πάλαι αὐτῇ συνεζυγμένον φθαρτὸν καὶ ψυχικὸν ψυχῇ τυγχανούσῃ, νοῦς καὶ πνεῦμα γενήσεται, ' ἐκλείπουσα εἰς τὸ' θεοῦ 'σωτήριον' καὶ ἐν πνεῦμα πρὸς

v. 81 c 1 ἡ ψυχὴ A : ἡ ψυχὴ μου P || 4 συνεχεῖ P : συνέχει A

v. 81 c a. Cf. I Pierre 1, 9

KAPH Strophe 11

- v. 81 *Mon âme défaille pour ton salut ; j'ai redoublé d'espoir en ton enseignement.*
- a Origène** Puisque ta Parole m'a annoncé « ton salut » et quels biens me sont réservés dans ton salut, je « défail-lais » dans mon désir, épuisé à force de convoitise, tout entier attaché à cet objet de mon désir. Le « salut » de Dieu, c'est notre Seigneur Christ-Jésus, dont le nom signifie notre salut : il est lui-même le Salut, la Vérité, la Justice, tout ce que l'Écriture nous apprend à maintes reprises qu'est le Fils de Dieu.
- b Eusèbe** De façon très logique, voulant expliquer ce qu'est « le salut », il poursuit en disant « j'ai redoublé d'espoir en ta parole » : il veut signifier que « le salut », c'est le Fils de Dieu.
- c Didyme** « L'âme défaille pour le salut » de Dieu lorsqu'elle obtient l'objet de sa foi, le salut^a ; elle ne reste plus âme, en effet, elle dépose l'état qui faisait d'elle une âme, et dans son désir du « salut » de Dieu, dans l'espoir continu qu'elle met en son « enseignement », elle devient esprit et intelligence. Le nom d'âme, en effet, n'indique pas sa substance, mais la relation qu'elle prend avec le corps pour s'unir à lui ; lorsqu'elle aura part à la vie immatérielle et qu'elle recevra sous sa forme incorruptible et spirituelle, par suite de la résurrection, ce corps corruptible et psychique qui lui était autrefois uni tandis qu'elle était âme, alors elle deviendra intelligence et esprit, « défaillante pour le salut » de Dieu, devenant un seul esprit avec lui, par lui,

12 αὐτὸ γινομένη δι' αὐτοῦ τῷ Κυρίῳ· καὶ τοῦτο ἔστι τὸ « ἀπαρ-
νήσασθαί τινα ἑαυτὸν^b »· ὁ γὰρ ἀπαρνησάμενος ἑαυτὸν ἕτερος
ἀνθ' ἑτέρου γενήσεται, οὐ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὑπόστασιν,
ἀλλὰ κατὰ τὰ ποιῶντα αὐτὴν ὅτε μὲν ψυχὴν, ὅτε δὲ νοῦν. Εἰ
16 γὰρ καὶ προτρεπτικὰ εἰς μαρτύριον τὰ εὐαγγελικὰ ῥητά, ἀλλ'
οὔν καὶ κατὰ τὸν εἰρημένον μυστικὸν λόγον ἐκκληπτέον.

Aθ.

d Τὸ εἰς τὸ λόγιόν σου ἐπήλπισα· νόμι ἀντὶ τοῦ τὴν ἐπαγγελ-
λίαν λέγεται δὲ «λόγιον» καὶ ἡ θεόπνευστος γραφή· ἐκλεί-
πει· τοίνυν οὐ μόνον ὁ τὴν ὑπόσχεσιν τὴν θείαν ἀναμένων καὶ
4 τὴν λύσιν τῶν ἐπιχειμένων κακῶν προσδεχόμενος, ἀλλὰ καὶ
ὁ τοῖς θείοις ἐντυγχάνων λογίοις καὶ τὴν τούτων διάνοιαν
καταμαθεῖν ἀκριβῶς ἐφιέμενος, καὶ παράκλησιν καὶ ψυχαγω-
v. 82 γίαν ὑπολαμβάνων τὴν εὔρεσιν. Ἐξέλιπον οἱ ὀφθαλ-
μοί μου εἰς τὸ λόγιόν σου λέγοντες· πότε παρακαλέσεις

Ωρ.

a με; Ὅι ὀφθαλμοί μου· τῆς ψυχῆς ἐκλείπουσιν εἰς
τὸ λόγιον· ζητοῦντες πότε ἐγγίσει, πότε φανεῖ· οἷον εἰ ποτέ
τις ἡμῶν ἔτεινε τὴν διάνοιαν πρὸς τὸ νοῆσαι τὴν γραφὴν καὶ
4 οὐδέπω αὐτὴν ἐνόησεν, οἷον εἰ προσδοκίαν ἔχει τῆς καθόδου
τοῦ λόγου καὶ τοῦ ἦκειν τὸν λόγον· ἐὰν ἴδῃ τῆ διανοίᾳ πόρω-
θεν τὸν λόγον, οὐδέπω τρανὸν οὐδὲ σαφῆ τοῦτον ὄρα· ὅσῳ δὲ |
βλέπει αὐτὸν τρανότερον, τοσούτῳ βλέπει αὐτὸν ἐγγίζοντα τῆ
8 διανοίᾳ τῆ ζήτησιν τὴν ἀλήθειαν· οὕτω καὶ ὁ προφήτης παθῶν
τοιαῦτα πρὸς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων ἡμᾶς ἐπιθυμεῖν
τοῦ λόγου καὶ ἐρωτικῶς ἔχειν πρὸς αὐτόν, φησί· ἐξέλιπον οἱ
ὀφθαλμοί μου εἰς τὸ λόγιόν σου λέγοντες· πότε παρακαλέσεις
12 με; ὅτε γὰρ ἐπιδημήσει μοι ὁ λόγος, τότε παρακαλοῦμαι.

v. 81 d 1 τὸ λόγιόν σου pos : τὸν λόγον σου A τὸν λόγιόν
σου P || ἀντὶ τοῦ P : ἀντι τούτου A || 7 ὑπολαμβάνων P : ὑπο-
λαμβάνει A

v. 82 a 3 ἡμῶν A : ὑμῶν P || 4 ἔχει A : ἔχειν P || 6 δὲ om. A

v. 81 c b. Matth. 16, 24

pour le Seigneur. Et c'est cela ce que signifie « se renoncer
soi-même^b ». Celui qui se renonce lui-même, en effet, devient
autre que ce qu'il était, non pas dans son être fondamen-
tal, mais dans ce qui fait que cet être est tantôt âme,
tantôt intelligence. Et même si les mots de l'Évangile sont
faits pour encourager au martyr, il faut néanmoins les
comprendre aussi selon la signification cachée que nous
venons de dire.

d **Athanasie** Par l'expression « j'ai redoublé d'espoir en
ton enseignement », entendez « (j'ai redoublé d'espoir) en
ta promesse ».

<Théodoret> On appelle aussi « enseignement » l'Écri-
ture divinement inspirée. Par conséquent, celui qui « dé-
faillit », ce n'est pas seulement celui qui attend la promesse
divine et qui espère la fin des maux dont il est menacé :
c'est aussi celui qui lit les enseignements divins, qui aspire
à en saisir exactement le sens, et trouve en cette découverte
consolation et apaisement pour son âme.

v. 82 *Mes yeux défailaient pour ton enseignement en disant : quand
me consoleras-tu ?*

a **Origène** « Mes yeux », ceux de mon âme, « défail-
lent pour ton enseignement », car ils cherchent quand il s'appro-
chera, quand il paraîtra. C'est comme si l'un de nous ten-
dait son intelligence pour comprendre l'Écriture et qu'il ne
l'ait pas encore comprise : il est comme dans l'attente de
la venue de la Parole, de son arrivée ; si, par son intelli-
gence, il voit la Parole de loin, il ne la voit encore ni claire-
ment ni distinctement ; mais plus il la regarde clairement,
plus il la voit s'approcher de son intelligence qui est à la
recherche de la vérité. C'est ainsi que le prophète, éprouvant
de tels sentiments à l'égard de la Parole de Dieu et nous
apprenant à désirer la Parole, à brûler d'amour pour elle,
dit : « Mes yeux défailent pour ton enseignement en disant :
quand me consoleras-tu ? » Lorsque la Parole viendra
habiter en moi, alors je serai consolé.

Ἄλλως Τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν φησι· αὐτὸν γὰρ « ἔχομεν
b παράκλητον πρὸς τὸν πατέρα », κατὰ τὴν τοῦ προφήτου
 φωνήν, « καὶ αὐτὸς ἰλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν^a. »
 v. 83 **Ἄπο.** **a** οὐκ ἐπελαθόμην. Ἴσως νεκροὶ μᾶλλον ἢ ζῶντες ὑπὸ
 τῶν κακώσεων γίνονται οἱ δίκαιοι ὡς ἄσκοις^c εἰκέναι
 μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις, ἀποψυχόμενοι καθάπερ ἄχνη^d περι-
 4 πηγνυμένη, τὸ δὲ θερμὸν καὶ πρακτικὸν παραιρούμενοι, ὡς
 ἀλλαχοῦ λέγει· « ἐκάθισάν με ἐν σκοτεινοῖς ὡσεὶ νεκροῦς
 αἰῶνος^a »· ἀλλὰ καὶ ἐν τοσοῦτοις γινόμενος, φησί, τῆς θεοδι-
 δάκτου δικαιοσύνης οὐκ ἀφιστάμην, ὥσπερ Ἰωσήφ τὴν
 8 δικαίαν σωφροσύνην φυλάττων. **Ἔπει** ὡσεὶ ἔλεγε· ἐπεὶ
b ἐποίησα τάδε τὰ ἀνδραγαθήματα, διὰ τοῦτο οὐκ ἐπελαθόμην
 τῶν δικαιοματίων σου· τοιοῦτόν τι νόει καὶ τὸ ἐνθάδε· ἐπει-
 4 δήπερ γέγονα ἐγὼ ὡς ἄσκος^c, καὶ ἄσκος οὐχ ἀπλῶς ἐν
 οἰωδήποτε καιρῷ, ἀλλ' ὡς ἄσκος ἐν πάχνη^d, διὰ τοῦτο
 αὐχῶ τὸ μὴ ἐπιλεῖσθαι σου τῶν δικαιοματίων· ποῖον οὖν
 ἐστὶν ἔργον ἀγαθὸν τὸ γενέσθαι με ἄσκον ἐν πάχνη^d· καὶ
 8 ἐν τῷ εὐαγγελίῳ « ἄσκος », οἶμαι, τὸ σῶμα εἴρηται ἐν τῷ·
 « οὐ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς^a », ἔν' ἐκεῖ
 δηλωθῆ ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος^b, ὅς ἐστι σῶμα. Εὐρήσεις δὲ
 πολλαχοῦ τῆς γραφῆς τροπολογούμενον τὸ σῶμα εἰς ἄσκον^c.
 12 ὁ οὖν λέγει ὁ δίκαιος τοιοῦτόν ἐστιν· « ἐνέκρωσά μου τὰ
 μέλη ἐπὶ τῆς γῆς^d », τὴν θερμότητα τοῦ σώματος ἔψυξα τῷ
 θεῷ λόγῳ, οὐκέτι εἰμι θερμὸς πρὸς ὄρεξιν τῶν κατὰ τὴν
 κοιλίαν ἢ πρὸς τὰ σωματικά· « ἐνέκρωσα » καὶ ἔψυξα « τὰ
 16 μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς », γέγονα ὡς ἄσκος ἐν πάχνη^d, διὰ

v. 83 **b** 9 οἶνον νέον P : οἶνους νέους A

v. 82 **b** a. I Jn 2, 2

v. 83 **a** a. Ps. 142, 3c (Lam. 3, 6)

b a. Matth. 9, 17 **b.** Cf. Éphés. 4, 22. Col. 3, 9. Rom. 6, 6
 c. Cf. Job 13, 28 **d.** Col. 3, 5

b <Athanasé> Autrement. Il désigne ainsi notre Seigneur Jésus : c'est lui, en effet, que « nous avons comme consolateur auprès du Père », selon le mot du prophète, « et c'est lui la victime d'expiation pour nos péchés^a ».

v. 83 *Parce que je suis devenu comme une outre dans le givre, je n'ai pas oublié tes jugements.*

a **Apollinaire** Sous l'effet des mauvais traitements les justes sont sans doute plutôt des morts que des vivants : ils ressemblent à des « outres » plutôt qu'à des hommes ; ils sont refroidis comme du « givre » glacé ; ils ont perdu la chaleur, source d'activité ; le psalmiste le dit ailleurs : « ils m'ont établi dans les ténèbres comme les morts du passé^a ». Et cependant, dit-il, alors même que je suis en cet état, je ne me suis pas écarté de la justice enseignée par Dieu, gardant comme Joseph la tempérance du juste.

b **Origène** C'est comme s'il disait : puisque j'ai accompli telles bonnes actions, voilà pourquoi « je n'ai pas oublié tes jugements ». C'est à peu près ce qu'il faut comprendre ici aussi : puisque je suis devenu « comme une outre », et non pas simplement comme une outre dans n'importe quelle situation, mais « comme une outre dans le givre », voilà pourquoi je me glorifie de n'avoir pas « oublié tes jugements ». Quelle belle chose, donc, que je sois « une outre dans le givre » ! Dans l'Évangile, c'est le corps, je pense, qui est appelé « outre », dans la phrase « ils ne mettent pas de vin nouveau dans de vieilles outres^a » : en ce texte, le mot « outres » désigne le vieil homme^b, qui est le corps. On trouvera plusieurs fois ailleurs dans l'Écriture le corps désigné allégoriquement par le mot « outre^c ». Ce que veut dire le juste est donc ceci : « J'ai mortifié mes membres terrestres^d », j'ai glacé la chaleur de mon corps sous l'effet de la parole divine, je ne suis plus brûlant de désir pour les plaisirs du ventre ou les biens corporels ; « j'ai mortifié » et j'ai glacé « mes membres terrestres », je suis devenu « comme une outre dans le givre », voilà pourquoi « je n'ai

- τοῦτο ἑ δὲ δικαίωματά σου οὐκ ἐπελαθόμην ἑ τὰ γὰρ ἑ δικαίωματά σου ἑ ἐν σαρκὶ ζώσῃ καὶ ἐν τῷ κατὰ σάρκα στρατευο-
Διδ. **c** μένω^e χώραν οὐκ ἔχει. ἑ Ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, πνευματική ὦν ἑ πάχνη², ἐπεὶ καὶ « δρόσος » καὶ « ὑετός »
 πολλαχοῦ λέγεται^a, καταψύχει μου τὸν ἀπὸ παθῶν ἀκόλαστον
 4 φλογμὸν καὶ ἀσθενῆ μου τὴν σάρκα ποιεῖ, ὡς τὴν νέκρωσιν
 v. 84 ἑ Ἰησοῦ φέρειν ἐν αὐτῇ^b. ἑ Πόσαι εἰσὶν αἱ ἡμέραι τοῦ
 δούλου σου; πότε ποιήσεις μοι ἐκ τῶν καταδιωκόντων με
 ἑ κρίσιν; Πᾶσαι αἱ ἀνθρώπινοι ἡμέραι ὀλίγαι εἰσὶν ἑ ἐπεὶ
 οὖν ὀλίγον χρόνον ζῶ ἐπὶ γῆς, βούλομαι δὲ ἰδεῖν τοὺς ἑ κατα-
 διώκοντάς με ἑ κρινομένους, παρακαλῶ σε μὴ ὑπερθέσθαι.
 4 τίνες δὲ εἰσι, περὶ ὧν εὐχεται ἵνα γένηται ἐπ' αὐτοὺς ἑ κρίσις^c;
 ἑ οἱ καταδιώκοντες ἑ ἡμᾶς ὁ Σατανᾶς ἐστὶ καὶ τὰ πνευματικὰ
 τῆς πονηρίας ἑ ὅταν δὲ ἡμᾶς καὶ ἄνθρωπος δοκῇ καταδιώκειν,
 τὸ πρῶτως καταδιώκον οὐκ ἄνθρωπός ἐστιν, ἀλλ' ἑ παρεσχεν
 8 ἐαυτὸν τόπον ἐκείνος ὁ ἄνθρωπος ἑ ἐπεὶ τοῖνον ὀλίγαι ἑ εἰσὶν
 αἱ ἡμέραι τοῦ δούλου σου ἑ, παρακαλῶ ὅπως ἦδη ποτὲ ποιή-
 σεῖς ἑ κρίσιν ἐκ τῶν καταδιωκόντων ἑ με ποιήσεις δὲ τοῦτο,
 συντρίβων τὸν Σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας μου ἐν τάχει^a καὶ τὰς
 12 ἀντικειμένους μοι δυνάμεις ὑποτάσσωσιν τῇ ψυχῇ μου, καὶ ποιῶν
 αὐτάς καταπατεῖσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου σου γινομένου ἐν τῇ
 v. 85 προαιρέσει μου. ἑ Διηγῆσαντό μοι παράνομοι ἄδο-
a λεσχίας, ἀλλ' οὐχ ὡς ὁ νόμος σου, Κύριε. Πολλοὶ
 ἐρμηνεύειν ἐπιχειροῦσι τὰς θείας γραφὰς καὶ τῶν τῆς |
 ἑ Ἐκκλησίας καὶ τῶν ἔξω ταύτης αἵρετικῶν τε καὶ ἑ Ἰου-
 4 δαίων ἑ καὶ Σαμαρειτῶν, ἀλλ' οὐ πάντες λέγουσι καλῶς ἑ
 σπάνιος γὰρ ὁ ἔχων τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς τοῦτο χάριν ἑ πολ-
 λῶν μὲν ἐπαγγελλομένων λέγειν, οὐ καλῶς δὲ ἑ καὶ ἑ παρα-

v. 83 **c** 1-2 πνευματική e corr. P : πνευματικός A

v. 84 **a** 5 καὶ F : κατὰ AP

v. 83 **b** e. Cf. II Cor. 10, 3

c a. Cf. Gen. 27, 39 ; Is. 5, 6 ; 18, 4 ; 55, 10 ; Ps. 71, 6a
 et alibi **b**. Cf. II Cor. 4, 10

v. 84 **a** a. Cf. Rom. 16, 20

pas oublié tes jugements » ; car « tes jugements » n'ont pas de place dans la vie de la chair, ni chez celui qui combat avec les moyens de la chair^e.

- c Didyme** La Parole de Dieu, qui est le « givre » au sens spirituel (puisque ailleurs il est plus d'une fois appelé « rosée » ou « pluie^a »), refroidit en moi la chaleur incontrôlée des passions et rend ma chair faible, au point qu'elle peut porter en elle les souffrances de la mort de Jésus^b.

v. 84 *Combien y a-t-il de jours pour ton serviteur ? Quand me feras-tu justice contre ceux qui me persécutent ?*

- a Origène** Tous ensemble les jours d'un homme sont peu de chose : puisque je vis peu de temps sur la terre et que je veux voir jugés « ceux qui me persécutent », je te demande de ne pas surseoir. Quels sont ceux dont il demande en sa prière que la « justice » vienne sur eux ? « Ceux qui nous persécutent », c'est-à-dire Satan et les esprits du mal ; et même quand il semble que ce soit un homme qui nous persécute, celui qui au premier chef nous persécute n'est pas l'homme, mais l'être auquel cet homme a livré place en lui-même. Ainsi donc puisque « les jours de ton serviteur » sont peu nombreux, je te demande de faire dès maintenant « justice contre ceux qui me persécutent » ; tu le feras « en écrasant bien vite Satan sous mes pieds^a », en soumettant à mon âme les puissances qui s'opposent à moi, en les faisant fouler aux pieds par ta Parole venue en ma volonté.

v. 85 *Des iniques m'ont raconté des bavardages ; ils n'ont pas parlé comme ta loi, Seigneur.*

- a** < ? > Beaucoup entreprennent d'expliquer les divines Écritures, tant parmi ceux qui appartiennent à l'Église que parmi ceux qui sont en dehors d'elle, hérétiques, Juifs, ou encore Samaritains, mais tous ne parlent pas comme il faut. Rare, en effet, est celui qui reçoit pour cela la grâce de Dieu, alors que nombreux sont ceux qui font profession de parler ; mais ils ne vivent pas comme

- νόμως βιούντων, εἴ τι δὲ λέγουσιν, ἄδολεσχία ἔστι καὶ
 8 φλυαρία· οὐ γὰρ δύναται λόγος εὐτονος καὶ ἔρρωμένος καὶ
 b σωτήριος εἶναι ἐν ψυχῇ παρανόμῳ. Ὡς ἂν τοῦ·
 ἄδολεσχίας, ἄκυλας φησί·
 « ἔσκαψάν μοι ὑπερήφανοι βρόχους », ὁ δὲ Σύμμαχος·
 4 « ὑπάρυξάν μοι ὑπερήφανοι ὑπόγεια »· ἡ δὲ πέμπτη ἔκδοσις·
 « ὠρυξάν μοι βοθύνους »· ἐπειδὴ τοίνυν, φησί, τοιαῦτα κατ'
 ἐμοῦ ἐμηχανήσαντο, ἤδη ποτὲ ἐπιστήναι σου τὴν κρίσιν ἀξιῶ·
 καὶ γὰρ ἄδολεσχίας κατ' ἐμοῦ διηγοῦντο ἔν τῳ ἐπιβου-
 v. 86 8 λεύειν μοι. Ὡς ἂν τοῦ· Πᾶσαι αἱ ἐντολαί σου ἀλήθεια· ἀδίκως
 a κατεδίωξάν με, βοήθησόν μοι. Οὐ τύπος οὐδὲ σύμβο-
 λον αἱ ἐντολαί σου'. Ἄδίκως κατεδίωξάν με, βοήθησόν μοι·
 ἔστι δικαίως καταδιωχθῆναι καὶ ἀδίκως δικαίως καταδιώκε-
 4 ται ὁ παρανόμως βιούς, ἀδίκως δὲ ὁ δίκαιος, ὁ φιλαλήθης,
 v. 87 ἐχθρὸς ἀνθρώποις γινόμενος διὰ τὴν ἀλήθειαν. Ὡς ἂν τοῦ· Παρὰ
 βραχὺ συνετέλεσάν με ἐν τῇ γῆ, ἐγὼ δὲ οὐκ ἐγκατέλιπον τὰς
 a ἐντολάς σου. Οἱ καταδιώκοντές με προσπεπολημέ-
 κασί με, ὥστε μικροῦ δεῖν συνετελεχέναι με αὐτούς,
 μικροῦ δεῖν ἐκ τοῦ διωγμοῦ αὐτῶν ἐτελεύτησα· συνετέλεσθη
 4 μου ὁ χρόνος τῆς ζωῆς, ἐπικειμένων μοι αὐτῶν· καὶ ὅμως οὐκ
 ἐξέστην σου τῶν ἐντολῶν, οὐκ ἐνεκάκησα, οὐ παρανόμον τι
 ἐποίησα, ἀλλ' ἐπέμενον τῇ ἀγάπῃ τῶν ἐντολῶν σου. Ὡς ἂν τοῦ·
 Ἄλλως Ταῦτα ὁ διὰ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν Χριστοῦ διδασκαλίαν
 b διωκόμενος ὑγιῶς ἐρεῖ τὴν προειρημένην λέξιν, καὶ πάντες δὲ

v. 85 a 7 εἴ τι δὲ e corr. P : εἴ τι A

v. 87 a 2 συνετελεχέναι F : ἀντετελεχέναι A ἂν τετελεχέναι P

b 1 διὰ om. A

- il faut et même ils vivent de façon « inique », et tout ce qu'ils disent est « bavardage » et verbiage ; une parole vigoureuse, forte et salutaire, ne peut pas venir dans une âme inique.
- b <Eusèbe ?> Au lieu de : « Des iniques m'ont raconté des bavardages », Aquila dit : « Des arrogants ont creusé contre moi des pièges » ; Symmaque : « Des arrogants ont creusé contre moi des fosses » ; la cinquième traduction : « Ils ont creusé contre moi des trous. » Ainsi donc, dit-il, puisqu'ils ont manigancé contre moi de telles machinations, je te prie de faire dès maintenant justice contre eux ; car « ils racontaient contre moi des bavardages », en complotant contre moi.
- v. 86 *Tous tes commandements sont vérité ; ils m'ont persécuté injustement, secours-moi.*
- a <Origène> « Tes commandements » ne sont pas des types, ni des symboles. « Ils m'ont persécuté injustement, secours-moi. » On peut être persécuté soit de façon juste, soit de façon injuste : est persécuté de façon juste celui qui mène une vie inique ; est persécuté de façon injuste, le juste, qui est ami de la vérité et haï des hommes, à cause de cette vérité.
- v. 87 *Peu s'en faut qu'ils ne m'aient achevé sur terre, mais je n'ai pas abandonné tes commandements.*
- a <Origène> Ceux qui me persécutent m'ont fait la guerre si bien que peu s'en faut « qu'ils ne m'aient achevé », peu s'en faut que je ne sois mort sous l'effet de leur persécution ; mon temps de vie a été achevé, tandis qu'ils m'attaquaient, et pourtant je ne suis pas sorti de tes commandements, je n'ai pas perdu courage, je n'ai rien fait de contraire à la loi, au contraire j'ai tenu bon dans l'amour de tes commandements.
- b <Origène ?> Autrement. Voilà pourquoi celui qui est persécuté à cause de la justice et de l'enseignement du Christ peut dire à bon droit le texte que nous commentons, et avec lui tous les prophètes.

οὐ προφῆται· « συντελεσθῆναι » δέ ἐστιν « ἐν τῇ γῆ » | οὐ τὸ
 4 κοινῶς τεθνάναι, ἀλλὰ τὸ εἰς τὴν ὑλικὴν ἔξιν, ἣν ἐκάλεσε
 « γῆ », ὡς εἰς τέλος ἐλθεῖν ἐπὶ τῷ κατ' αὐτὴν ποιωθῆναι.

v. 88

Ωρ. a Κατὰ τὸ ἔλεός σου ζῆσόν με, καὶ φυλάξω τὰ μαρτύρια
 τοῦ στόματός σου. Ζωοποίησόν με « κατὰ τὸν ἔλεόν

σου » καὶ ποιήσω « τὰ μαρτύρια », ὅσα ἐκ τοῦ στόματός σου
 ἐξῆλθε· « στόμα » δὲ τοῦ θεοῦ οἱ προφῆται ὅτινες διηκονή-
 4 σαντο « τοῖς μαρτυρίοις », ταῖς ἐντολαῖς, τοῖς δικαιώμασι, τοῖς
 προστάγμασι τοῦ θεοῦ. Τὸ « κατὰ τὸ λόγιον τοῦ θεοῦ ζῆν », τὸ
 σὺν εὐσεβείᾳ ζῆν ἐστίν, οὐχ ἀπλῶς τὴν αἰσθητὴν ταύτην
 ζωὴν· τούτου γὰρ τυχῶν, ἐν εὐζωίᾳ ἔσται ὡς φυλάσσειν « τὰ
 8 μαρτύρια τοῦ στόματος » τοῦ θεοῦ μαρτυρηθέντα καὶ ἀποδει-
 χθέντα ὑπὸ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ, οὗ εἶπεν αὐτοῦ « στόματος »

Ἀπο. b εἶναι. Μὴ ἐκδοθῆναι ταῖς τῶν ἐπιβουλεούντων χερσὶν
 εἰς θάνατον ἀξιοῦ, ζωὴν αἰτῶν οὐπω τὴν αἰώνιον, ἀλλὰ τὴν
 παροῦσαν· οὐχ ὡς τέλος ταύτην αἰτεῖ ἀλλ' ὡς ἀγαθοῦ τέλους
 4 συναίτιον ἐσομένην, ὅτι « ζήσας », φησί, « φυλάξω » τοῦ θεοῦ
 τὰ προστάγματα, δι' ὧν καὶ τὴν αἰώνιον ἐστί περιποιήσασθαι

Θεοδ. c ζωὴν. Ταπεινοφροσύνη τὸν λόγον ἐκόσμησεν· οὐ γὰρ
 τῆς δικαιοσύνης ἀντίδοσιν ἤτησε τὴν ζωὴν, ἀλλὰ δῶρον
 « ἐλέου » ταύτην λαβεῖν ἠντιβόλησε, « φυλάττειν » ὑποσχό-
 4 μενος τοῦ θεοῦ « τὰ μαρτύρια ». Ἄλλος φησί·

Ἀπο. d « Ἐντολὰς^a » τὰς ἐπαγγελίας καλεῖ· θαρρῶν, φησί, ταῖς σαῖς
 ἐπαγγελίαις καὶ τῇ τούτων ἀληθείᾳ, ζητῶ τὴν παρὰ σοῦ τοῦ
 θεοῦ μου βοήθειαν.

v. 88 d ἄλλος φησί om. P || 3 ζητῶ P : ζητῶν A

v. 88 d a. v. 86

<Didyme?> « Être achevé sur terre » ne signifie pas ce
 qu'on appelle communément la mort ; cela veut dire arriver
 pour finir à l'état matériel, — qu'il désigne ici du nom de
 « terre » — pour en avoir pris les caractères.

v. 88 *Fais-moi vivre selon ta pitié, et je garderai les témoignages
 de ta bouche.*

a **Origène** Vivifie-moi « selon ta pitié » et j'accomplirai
 tous « les témoignages » qui sont sortis « de ta bouche ». La
 « bouche » de Dieu, ce sont les prophètes qui ont été
 au service des témoignages, des commandements, des juge-
 ments, des ordonnances de Dieu.

<Didyme> « Vivre selon l'enseignement de Dieu », c'est
 vivre selon la pitié et non pas seulement vivre notre vie
 matérielle. Quand il aura cette vie-là, ce sera une meilleure
 vie, telle qu'il pourra garder « les témoignages de la bouche »
 de Dieu, attestés et démontrés par le Verbe de Dieu, dont
 il a dit qu'il était sa « bouche ».

b **Apollinaire** Il réclame de n'être pas livré aux mains
 de ses ennemis jusqu'à la mort : ce n'est pas une demande
 pour la vie éternelle, mais pour la vie présente ; il ne la
 demande pas comme une fin en soi, mais en tant qu'elle
 contribuera à la fin qui est le bien : « si je vis », dit-il, « je
 garderai » les ordonnances de Dieu, grâce auxquelles juste-
 ment s'acquiert la vie éternelle.

c **Théodoret** Il a paré ses paroles d'humilité : il n'a pas
 demandé la vie en échange de sa justice, mais il supplie
 pour l'obtenir comme un don de la « pitié » de Dieu, lui-
 même promettant de « garder les témoignages » de Dieu.

d **Apollinaire** Un autre dit : Il appelle « commande-
 ments^a » les promesses. Plein de confiance, dit-il, en tes
 promesses et en leur vérité, je cherche le secours qui vient
 de toi, mon Dieu.

λ α μ δ

ιβ'

- v. 89 **Ωρ.** **a** Εἰς τὸν αἰῶνα, Κύριε, ὁ λόγος σου διαμένει ἐν τῷ οὐρανῷ.
α Ἄντι τοῦ· ἐν ταῖς ἀγίαις δυνάμεσι· τέτακται γὰρ ἐκεῖνα
 πάντα καὶ οὐδεμία λόγου παράβασις· ἐν τῷ οὐρανῷ· οὐρανῷ
 δὲ λέγω, οὐ μόνον τῷ παρερχομένῳ, ἀλλὰ καὶ ὅς εἴρηται
 4 « θρόνος^a » εἶναι τοῦ θεοῦ· εἰ δὲ θέλεις ἀκριβέστερον θεωρῆσαι
 τὸ εἰρημένον τῷ προφήτῃ, ἐξέταξέ μοι | τὰ οὐράνια καὶ τὰ
 ἐπίγεια· οὐδεμία παράβασις τῆς ἡλιακῆς κινήσεως, ἀλλὰ τὸν
 δρόμον αὐτοῦ ἀπαραβάτως τηρεῖ· ἰδὲ καὶ τῆς σελήνης τοὺς
 8 δρόμους, τὴν τάξιν, τὰ σχήματα· ἀνάβα μετὰ ταῦτα καὶ ἐπὶ
 τοὺς λοιποὺς ἀστέρας. Κατὰ τοῦτον τὸν λόγον, Ὡρίγενες, καὶ
 ἐν τῇ γῆ· διαμένει ὁ λόγος· αὐτοῦ· θεώρει γὰρ τὴν θάλασ-
 σαν μὴ ὑπερβαίνουσιν τοὺς ἑαυτῆς ὅρους, τὰ φυτὰ, τὰ κτήνη,
 12 πάντα <τὰ> χερσαῖά τε καὶ νηκτὰ ζῶα καὶ πάσης τῆς γῆς
 τὴν διακόσμησιν· εἰ δὲ προαίρεσιν ἐξετάζεις — ἄψυχα τὰ
 προειρημένα καὶ τῷ λόγῳ τοῦ διακοσμήσαντος ἰθυνόμενα —,
 εἰ δὲ περὶ ἀγίων δυνάμεων φῆς, ἀγγέλων φημί καὶ ἀρχαγγέ-
 16 λων, καλῶς φῆς· ἀκίνητοι γὰρ, μᾶλλον δυσκίνητοί εἰσι πρὸς
 τὸ κακόν· τοῦτο γὰρ πείθει με <λέγειν> ὁ πεσὼν Ἐωσφόρος^b δι'
 ἔπαρσιν, ἐπεὶ οὐκ ἔχει ἔτι τόπον· ἐν τῷ οὐρανῷ· Ἐν δὲ τῇ γῆ
 οὐ· διαμένει ὁ λόγος· ὅπου γὰρ πορνεία καὶ ἀκαθαρσία^c καὶ

v. 89 **a** 12 τὰ E : om. AP || 17 με λέγειν E : μὲν AP

v. 89 **a** a. Ps. 10, 4b. Is. 66, 1 b. Cf. Is. 14, 12
 c. Cf. Gal. 5, 19 (Ἐφῆς. 5, 3)

LAMED *Strophe 12*

v. 89 *Pour l'éternité, Seigneur, ta parole demeure dans le ciel.*

a Origène (Dans le ciel), c'est-à-dire, dans les saintes puissances. Tous les êtres de là-haut, en effet, se trouvent bien ordonnés et il n'y a « dans le ciel » nulle transgression de la parole. Par ciel, j'entends non pas seulement celui qui passe, mais aussi celui dont on a dit qu'il était « le trône^a » de Dieu. Si tu veux maintenant examiner avec plus de précision ce que dit le prophète, étudie avec moi les choses du ciel et celles de la terre : il n'y a nulle transgression du mouvement solaire, le soleil garde indéfectiblement sa course. Examine aussi les évolutions de la lune, leur régularité, leurs phases ; et après cela élève-toi encore jusqu'aux autres astres. — Selon ce raisonnement, Origène, sur la terre aussi « sa parole demeure » : examine la mer qui ne déborde pas de ses limites, les plantes, les bêtes, tous les animaux terrestres et aquatiques et l'ordonnance de toute la terre. En revanche, si tu as en vue le domaine de la volonté (car tout ce que l'on vient d'énumérer est sans âme, dirigé par la parole de celui qui les a organisés), si tu veux parler des saintes puissances, — je veux dire les anges et les archanges —, alors tu as raison : elles sont en effet immobiles ou, plus exactement, difficilement mobiles pour aller vers le mal. J'en suis convaincu par l'exemple de l'Étoile du matin^b, tombée par suite de son orgueil, et qui en conséquence n'a plus sa place « dans le ciel ». En revanche, sur la terre, « la parole » ne « demeure » pas : là où se trouvent la prostitution, l'impureté^c, les

20 τὰ λοιπὰ πάθη, χάραν οὐκ ἔχει ὁ λόγος τοῦ θεοῦ· « τίς γὰρ μετοχή δικαιοσύνη καὶ ἀνομία;^d » Καλῶς δὲ οὐκ « εἰς τὸν αἰῶνα τῶν αἰῶνων » ἢ « εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος », ἀλλ' « εἰς τὸν αἰῶνα, Κύριε, ὁ λόγος σου διαμένει ἐν τῷ οὐρανῷ^e· μετὰ γὰρ τὸν αἰῶνα « ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελευσονται^e », ἐν οἷς δ' ἔστιν ὁ λόγος διαμένων· δυνατὸν γὰρ τέλειον εἶναι, δοκοῦντα μὲν ἐπὶ γῆς τυγχάνειν, τὸ δὲ πολίτευμα ἔχοντα ἐν οὐρανῷ^f· οὕτως ἔστιν ἐν αὐτοῖς ὁ λόγος ὡς ἐν οὐρανῷ.

Ab. **b** Ἐν προκοπῇ γινόμενος, καὶ ὑψηλοτέρων ἀπτεται δογμάτων, τοῦ τε αἰδίου λόγου τοῦ πατρὸς μνημονεύων, καὶ μονουχλὶ τὸ « ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος^a » λέγων, καὶ τῆς διακοσμήσεως τοῦ παντός, σαφῶς τε « δούλην^b » αὐτοῦ τὴν σύμπασαν κτίσιν ἀποκαλεῖ. **Eis γενεάν καὶ γενεάν ἡ ἀλήθειά σου· ἔθεμελίωσας τὴν γῆν καὶ διαμένει· τῇ διατάξει σου διαμένει ἡ ἡμέρα, ὅτι τὰ σύμπαντα δούλα σά.**

Ωρ. **a** Δύο εἰσὶ γενεαὶ αἱ χωρῆσασαι τὴν τοῦ θεοῦ ἀλήθειαν, | ὅ τε τῶν Ἰουδαίων λαὸς ἔχων τὸν νόμον καὶ τοὺς προφῆτας καὶ ὁ κατὰ τὴν Χριστοῦ Ἐκκλησίαν· οὐκ « εἰς γενεὰς οὖν γενεῶν » ἢ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ, ἀλλ' « εἰς γενεάν τὴν προτέραν^c καὶ γενεάν τὴν δευτέραν· τὰ δ' ἄλλα ἔθνη πεπλάνηται· ὅτε δὲ καὶ ἡ προτέρα γενεὰ ἐξέβαλε τὴν ἀλήθειαν καὶ εἶπεν « αἶρε, αἶρε ἀπὸ τῆς γῆς τὸν τοιοῦτον^a », μεταβέβηκεν ἡ ἀλήθεια ἀπ' ἐκείνης τῆς γενεᾶς ἐπὶ ταύτην τὴν γενεάν· ταύτη δὲ τῇ ἀληθείᾳ ἡ γῆ θεμελιώται· ἐπὶ τούτῳ γὰρ τῷ ἀκρογωνιαίῳ λίθῳ καταβεβλημένῳ θεμελίῳ ἐποικοδομοῦνται^b πάντες οἱ ἐκ γῆς σφζόμενοι· ὅθεν καὶ ¹² « διαμένει ἡ γῆ, ἀρραγῆ καὶ ἀσφαλῆ κρηπίδα καὶ θεμέλιον ἔχουσα, ἀλλὰ καὶ ἦν φωτίσασα ἡ ἀλήθεια ἡμέραν ἐποίησε^c,

v. 89 a 25 διαμένων A : διαμένουσι P
v. 90-91 a 3 ὁ P : ἡ A || 4 γενεῶν E : γενεᾶς AP

v. 89 a d. II Cor. 6, 14 e. Matth. 24, 35 (Mc 13, 31. Lc 21, 33)
f. Cf. Phil. 3, 20
b a. Jn 1, 1 b. v. 91

autres passions, la parole de Dieu n'a pas de place. « Quelle part commune, en effet, peuvent avoir la justice et l'iniquité^d ? » — C'est avec raison qu'il n'est pas dit « pour l'éternité des éternités », ni « pour l'éternité de l'éternité », mais « pour l'éternité, Seigneur, ta parole demeure dans le ciel ». Après l'éternité, en effet, « le ciel et la terre passeront^e ». Mais ceux dans lesquels demeure la parole (il est possible, en effet, pour le parfait d'avoir l'air d'être sur la terre, mais il a sa citoyenneté dans le ciel^f) pour eux, la parole est en eux comme elle est dans le ciel.

b Athanase Il progresse et aborde des dogmes plus élevés. Il fait mention de la Parole éternelle du Père, et ne dit pas seulement « au commencement était la Parole^a » ; il parle aussi de l'ordonnance de l'univers, désignant clairement la création tout entière comme « sa servante^b ».

v. 90-91 *Pour une génération et une génération, ta vérité. Tu as fondé la terre et elle demeure ; par ton ordre le jour demeure, parce que toutes choses sont tes servantes.*

a Origène Les générations qui ont reçu la vérité de Dieu sont au nombre de deux : le peuple juif, qui possède la Loi et les prophètes, et l'Église du Christ. Or donc, « la vérité » de Dieu n'est pas « pour des générations de générations » mais « pour une génération », la première, et « une génération », la seconde. Quant aux autres peuples, ils sont dans l'errance. Quand la première génération eut rejeté la vérité et eut dit : « Otez, ôtez de la terre cet individu^a », « la vérité » est passée de cette génération à l'autre génération. — Sur cette vérité, la terre est fondée. Sur cette pierre d'angle jetée comme fondation sont édifiés^b tous les sauvés de la terre. Voilà pourquoi précisément la terre « demeure » : c'est qu'elle a un fondement et une base inébranlables et fermes. Mais de plus, le jour que la vérité a créé^c, en l'illu-

v. 90-91 a a. Act. 22, 22 b. Cf. Éphés. 2, 20
c. Cf. Ps. 117, 24a

θεοῦ ἐπιλάμψαντος αὐτήν, ἐν τῇ αὐτῇ διατάξει μένει, οὐκ ἀλλαττομένη οὐδὲ τέλος λαμβάνουσα, ὡς ὁ κατὰ τὴν παλαιὰν
 16 γραφὴν φωτισμός, ἐπεὶ « μέχρι καιροῦ διορθώσεως^d »
 τίθειτο· ταῦτα δὲ πάντα ὑπὸ θεοῦ ὑπῆρξαν, ἐπειπερ κτίστου
 καὶ προνοητοῦ ὄντος· « δοῦλα τὰ σύμπαντά » ἐστὶν αὐτοῦ. Καὶ
 κατὰ τὸ ῥητόν δὲ θεμελιώτο ἡ γῆ « ἐπὶ τὴν ἀσφάλειαν
 20 αὐτῆς » τῷ λόγῳ τοῦ προστάγματος αὐτοῦ, κατωτέρω ἄλλο
 σῶμα μὴ ἔχουσα. Ἐθεμελίωσεν οὖν αὐτὴν καὶ διαμένει· τί
 δὲ ταύτην ἐθεμελίωσε; τῇ σοφίᾳ, ὡς φησι Σολομών^f.
 Διδ. **β** Ἐπιτάξει σου διαμένει ἡ ἡμέρα, ὡς τεταγμένως καὶ
 ὁμαλῶς περικυκλεῖν κατὰ τοὺς ἐτησίους κύκλους, οὐκ ἐξιστα-
 μένης τῆς ἡμέρας οὐδὲ πώποτε ἧς ἔχει πρὸς νύκτα διατάξεως
 Ωρ. **4** κατὰ τε ἰσότητα καὶ ἀνισότητα. Τινὲς δὲ φασὶ· διὰ
α' τί, ὡς περ ἀλλαχοῦ εἶπε : « σὴ ἐστὶν ἡ ἡμέρα καὶ σὴ ἐστὶν
 ἡ νύξ^a », μὴ καὶ νῦν μετὰ τῆς ἡμέρας καὶ τὴν νύκτα ὠνό-
 4 μασεν; | εἰ περὶ ταύτης τῆς ἡμέρας ἦν ὁ λόγος, οὐκ ἂν ἔλεγε
 « διαμένει »· οὐ γὰρ διαμένει, ἀλλὰ παύεται καὶ γίνεται νύξ·
 ἀλλ' ἐὰν νοήσης τὸν καινὸν αἰῶνα, τὴν ἡμέραν τὴν μέλλουσαν,
 ὅτε γίνεται « Κύριος φῶς αἰώνιον καὶ ὁ θεὸς δόξα^b » τῶν
 8 δικαίων, τότε παραμένει ἡ ἡμέρα· « οὐ δύσεται γὰρ σοὶ ὁ
 ἥλιος^c » μεσημβρίας^d. ἐνταῦθα δέ, ἐπειδήπερ οὐ πάντες
 δίκαιοι, οὐκ αἰεὶ ἡ ἡμέρα καὶ, ἐπειδήπερ οὐ πάντες ἀμαρτω-
 12 λοί, οὐκ αἰεὶ νύξ ἐστὶν· ὅτε δὲ διάκρισις γένηται τῶν ἀγαθῶν
 ἀπὸ τῶν φαύλων, τότε ἡ μὲν νύξ ἐστὶ τῶν ἀμαρτωλῶν
 ἀπελευσομένων « εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον^e », ἡ δὲ ἡμέρα
 ἐστὶ τῶν δικαίων, ὅτε καὶ « διαμένει » καὶ οὐκέτι αὐτὴν
 16 διαδέχεται νύξ· περὶ ταύτης οὖν, ὡς οἴμαι, φησὶ τό· τῇ
 διατάξει σου διαμένει ἡ ἡμέρα, ὅτι τὰ σύμπαντα δοῦλα σά'.

v. 90-91 a' 13 σκότος P : πῦρ A

v. 90-91 a d. Hébr. 9, 10 e. Ps. 103, 5a f. Cf. Prov. 3, 19
 a' a. Ps. 73, 16a b. Is. 60, 19 c. Is. 60, 20
 d. Cf. Amos 8, 9 e. Matth. 8, 12

minant, parce que Dieu l'avait elle-même éclairée, ce jour-là demeure dans le même ordre. Il ne change pas, il n'a pas de fin, comme en a l'illumination que procure l'Ancien Testament, car celui-ci avait été établi « jusqu'au temps du redressement^d ». Et tout cela est sous les ordres de Dieu : puisque « toutes choses sont les servantes » de celui qui est créateur et provident. — Si l'on prend le texte à la lettre, la terre a été fondée « sur son assise stable^e » par la parole de l'ordre de Dieu, et elle n'a nul autre corps en dessous. Dieu a donc fondé la terre et elle demeure. Par quoi l'a-t-il fondée ? par sa sagesse, comme le dit Salomon^f.

b Didyme « Par ton ordre le jour demeure », si bien qu'il accomplit sa révolution selon les cycles de l'année, avec ordre et régularité, sans jamais s'écarter une seule fois du rapport qu'il entretient avec la nuit, rapport d'égalité et d'inégalité.

a' Origène Certains disent : pourquoi, de même qu'aillieurs il a dit « à toi est le jour, à toi est la nuit^a », n'a-t-il pas ici aussi nommé la nuit en même temps que le jour ? S'il avait été question du jour d'ici-bas, il n'eût pas dit « demeure », car celui-ci ne demeure pas, il cesse et se change en nuit. Si en revanche on veut parler du temps nouveau, du jour à venir, quand « le Seigneur sera lumière éternelle, et Dieu, gloire des justes^b », alors « le jour » demeure : « pour toi le soleil ne se couchera pas^c », le soleil de midi^d. Mais ici-bas, puisque tous ne sont pas justes, ce n'est pas perpétuellement « le jour » ; et puisque tous ne sont pas pécheurs, ce n'est pas perpétuellement la nuit. Lorsque la séparation sera faite des bons d'avec les méchants, alors ce sera la nuit pour les pécheurs qui s'en iront « dans la ténèbre extérieure^e » et ce sera « le jour » pour les justes ; et à ce moment-là, ce jour « demeure » et la nuit ne lui succède plus. C'est de ce jour, donc, je pense, qu'il dit « par ton ordre le jour demeure, parce que toutes choses sont tes servantes ».

Εὐσ. c *Ἀλήθειαν λέγει τὴν ἐπαγγελίαν· ταύτην οἶδα πάντως γενησομένην· εἰς γενεάν καὶ γενεάν· καθ' ἑκάστην γὰρ γενεάν μέρη τινὰ τῆς ἀληθείας εἰς ἀνθρώπους ἀποτελεῖται.*
 4 Καὶ τὰ σύμπαντα τοῦ κόσμου μέρη, τὰ τε ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, τῇ σῆ διατάξει· συνέστηκε, μὴ κινούμενα τῶν ὄρων μηδὲ τὸν νόμον τὸν ὀρισθέντα αὐτοῖς παρεκβαίνοντα· αἴτιον δὲ τῆς τούτων ἀπάντων διαμονῆς τὸ σὲ μόνον Κύριον
 8 εἶναι τῶν ὄλων· τὰ δὲ λοιπὰ· πάντα σὰ δοῦλα· ὑποτέτακται.

v. 92 *Εἰ μὴ ὅτι ὁ νόμος σου μελέτη μου ἔστι, τότε ἂν ἀπο-*
 Ὄρ. a *λώμην ἐν τῇ ταπεινώσει μου. Εἴρηται ὡς ὁ καιρὸς τῶν πειρασμῶν καὶ τῶν περιστάσεων· ταπεινώσις· ὀνομάζεται· μακαρίου τοίνυν ἔστιν ἀνδρὸς τὸ γενέσθαι· ἐν τῇ*
 4 *ταπεινώσει· καὶ μὴ ἀπολέσθαι, οἶονεὶ ἐλήλυθα εἰς πειρασμὸν μαρτυρίου· εἰ μὲν ὁ νόμος· τοῦ θεοῦ· μελέτη μου· ἦν αἰεὶ πρὸ τοῦ ἐμπεσεῖν, καὶ ἤσκουν αὐτόν, ἐλθὼν ἐπὶ τὴν ταπεινώσειν· τὴν κατὰ τὸν | πειρασμὸν τοῦ μαρτυρίου, οὐκ ἀπόλλυμαι. Οὕτως ἀρμόζει καὶ ἐπὶ παντὸς πειρασμοῦ εἰπεῖν, ἀλλὰ καὶ τῶν πονηρῶν λογισμῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων δυνάμεων πολέμουσῶν ἐμοί, εἶχον ἂν ἀπολέσθαι, εἰ μὴ ὁ σὸς νόμος·*
 v. 93 *ἀντιστήριγμά μου ἐγένετο. Εἰς τὸν αἰῶνα οὐ μὴ ἐπιλάθωμαι τῶν δικαιοματίων σου, ὅτι ἐν αὐτοῖς ἔζησάς*

Ὄρ. a *με. Κατὰ τὸν Ἀπόστολον « παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστὸν ὁ νόμος^a », ἔστι δὲ ἐν τῷ νόμῳ τῷ γενικῷ, τῇ Πεντατεύχῳ, ἐντολὴ καὶ δικαίωμα καὶ μαρτύριον καὶ κρίμα*
 4 *καὶ πρόσταγμα καὶ εἴ τι ἕτερόν ἐστιν· ὁ παιδαγωγῆθεις ὑπὸ τοῦ νόμου μέχρις ἔλθῃ τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου^b, καὶ καταργήσας τὰ τοῦ νηπίου^c οὐκ ἔστιν ἀχάριστος οὐδὲ τοῦ παιδαγωγοῦ ἐπιλήσμων· διὰ τοῦτό φησι· εἰς τὸν αἰῶνα, Κύριε, οὐ μὴ*

v. 90-91 c 7 τὸ σὲ μόνον P : τὸ σέμνον A

v. 92 a 11 ἐγένετο P : γεγένηται A

v. 93 a 5 τοῦ νόμου P : τὸν νόμον A || 6 ἀχάριστος nos : ἀχώριστος AP

v. 93 a a. Gal. 3, 24 b. Cf. Gal. 4, 4 c. Cf. I Cor. 13, 11

c **Eusèbe** Il appelle vérité la promesse. Je sais que celle-ci se réalisera certainement « pour une génération et une génération » ; pour chaque génération, en effet, certaines parties de la vérité s'accomplissent chez les hommes. Et toutes les parties du monde, tant les visibles que les invisibles, se trouvent constituées « par ton ordre » ; elles ne sortent pas de leurs limites, ne transgressent pas la loi qui leur a été fixée. Or, la cause qui assure la permanence de toutes ces choses, c'est que tu es, toi, seul Seigneur de l'univers : tout le reste est soumis à tes ordres, « toutes choses sont tes servantes ».

v. 92 *Si ta loi n'était ma méditation, alors je serais perdu dans mon humiliation.*

a **Origène** Nous avons dit que le temps des épreuves et des difficultés est appelé « humiliation » ; c'est donc le fait d'un bienheureux que de se trouver « dans l'humiliation » et de ne pas périr. Par exemple, supposons que j'en sois venu à l'épreuve du martyr : si avant ce malheur « la loi » de Dieu était sans cesse « ma méditation » et si je m'exerçais à elle, alors, lorsque j'en arrive à cette « humiliation » qu'est l'épreuve du martyr, je ne péris pas. L'on peut dire également cela à propos de toute épreuve. Mais encore : lorsque les pensées mauvaises et les puissances adverses me font la guerre, je pourrais périr, si ta « loi » n'était mon soutien.

v. 93 *Pour l'éternité je n'oublierai pas tes jugements, parce que par eux tu m'as fait vivre.*

a **Origène** Selon l'Apôtre, « la loi nous a servi de pédagogie jusqu'au Christ^a ». Et dans cette loi considérée dans son ensemble, le Pentateuque, il y a le commandement, le jugement, le témoignage, la décision, l'ordonnance, etc. Celui qui a eu la loi pour pédagogue, jusqu'à ce que vienne la plénitude du temps^b, une fois qu'il s'est débarrassé de ce qui concernait l'enfant^c, n'est pas pour cela ingrat ni oublieux de son pédagogue. Voilà pourquoi le psalmiste dit « pour l'éternité, Seigneur, je n'oublierai pas tes juge-

- 8 ἐπιλάθωμαι τῶν δικαιωμάτων σου, ὅτι ἐν αὐτοῖς ἐζήσας με^a,
ἀλλὰ μεμνήσομαι τῶν μαθημάτων σου, ὧν ἔμαθον ἐν τῷ βίῳ.
δι. **b** λων. Ωσπερ γὰρ ἐκ μεγάλης νόσου διὰ τινων ἰατρι-
κῶν βοηθημάτων παγίαν καὶ βεβαίον ἀναλαβὼν ὑγίειαν δι'
αὐτοῦ τοῦ ὑγιαίνειν καὶ εὐεκτεῖν οὐκ ἐπιλανθάνεται τῶν
4 ἰατρικῶν ἐκείνων, οἷς ἠκολούθησε τὸ οὕτως αὐτὸν μετ'
εὐεξίας ὑγιαίνειν, οὕτως ὁ ἅγιος οὗτος, ὑπὸ θεοῦ ζωοποιηθεὶς,
ἐν οἷς ἔσχε παρ' αὐτοῦ 'δικαιώμασι', λέγει παρ' ὅλον τὸν
αἰῶνα 'μη ἐπιλανθάνεσθαι' αὐτῶν, ἀποδίδους τὴν αἰτίαν, τὸ
'ἂπο. 8 'ἐν αὐτοῖς' τὸν θεὸν αὐτὸν 'ἐζηκέναι'. Τοῖς σοῖς
c νόμοις ἔψομαι, φησὶν· ἔξω γὰρ 'ἐν αὐτοῖς' τὴν ζωὴν, καθὰ δὴ
μοι καὶ εἴρηκας ὅτι « ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν
4 αὐτοῖς^a »· ζῆ ὅν μόνος ὁ δίκαιος, κἂν τεθνηκέναι δοκῆ,
νεκροὶ δὲ οἱ ἄδικοι, κἂν ζῆν φαίνωνται. Οἱ μὲν γὰρ ἔχουσι
τὴν τῆς ζωῆς σύστασιν ἐν αὐτοῖς, τὴν δικαιοσύνην· οἱ δὲ
ταύτην οὐκ ἔχοντες, τοῖς οὐ παρ' ἑαυτῶν ἀλλ' ἔξωθεν κινου-
8 μένοις ἀψύχοις εὐόκασιν, ὅτι δὴ τὸ ζωτικὸν αὐτῶν ἔξωθεν καὶ
οὐδεμίαν ζωὴν ἔχουσιν ἐν αὐτοῖς. Διὸ καὶ ὁ Κύριος αὐτὸς ὧν
ἡ ὄντως δικαιοσύνη ἑαυτὸν τε ἀποφαίνει τὴν ζωὴν^b καὶ τοὺς
μη μετέχοντας αὐτοῦ ζωὴν οὐκ ἔχειν φήσιν ἐν ἑαυτοῖς^c καὶ
12 ὁ γε θάνατος τοῦ σωτῆρος οὐ ζωὴ μόνον ἐστίν, ἀλλὰ καὶ
ζωοποιὸς ἀνθρώπων ἐπὶ λύσει θανάτου γενομένος.
- v. 94 Σὸς εἰμι ἐγώ, σῶσόν με, ὅτι τὰ δικαιώματά σου ἐξεζήτησα.
a Πᾶς ὁ διὰ τῶν πράξεων τῶν κατὰ θεὸν γινομένων καὶ διὰ τῶν
ἐννοιῶν πασῶν τῶν κατὰ θεὸν οὐσῶν ὀδεύσας δεικνύς ὅτι τοῦ
διαβόλου μὲν οὐδαμῶς ἐστι, μόνου δὲ τοῦ θεοῦ, καλῶς ἂν
4 λέγοι τὸ· 'σὸς εἰμι ἐγώ, σῶσόν με, ὅτι τὰ δικαιώματά σου

v. 93 **b** 4 ἰατρικῶν F : πατρικῶν AP

c 4 ζῆ P : ζῶν A

v. 94 **a** 4 τὸ P : τις A

v. 93 **c** a. Lév. 18, 5 b. Cf. Jn 14, 6 c. Cf. Jn 6, 53

ments, parce que par eux tu m'as fait vivre » ; je garderai le souvenir des enseignements reçus de toi, ceux que j'ai appris ici-bas, car grâce à eux je passe de la terre au ciel, j'habite avec les anges.

b **Didyme** Celui qui après une grave maladie recouvre la santé ferme et solide grâce aux soins du médecin, celui-là n'oublie pas, du fait qu'il est en bonne santé et bien portant, les drogues médicales qui l'ont amené à la bonne santé : de même notre saint, vivifié par Dieu grâce aux « jugements » qu'il a reçus de lui, déclare que pour l'éternité entière « il n'oubliera pas » ces jugements ; et il en donne la raison : c'est que « par eux » Dieu l' « a fait vivre ».

c **Apollinaire** Je suivrai tes lois, dit-il, car « par elles » j'aurai la vie, selon précisément ce que tu m'as dit : « L'homme qui les accomplit, par elles aura la vie^a. » Donc, seul le juste vit, alors même qu'il semble mort ; les injustes sont des morts, alors même qu'ils semblent vivre. Les premiers possèdent ce qui constitue en eux la vie, la justice. Les autres, faute de la posséder, ressemblent aux êtres inanimés, qui ne se meuvent pas de leur propre mouvement mais sous l'impulsion extérieure : le principe vital leur vient de l'extérieur, ils n'ont en eux-mêmes aucune vie. Voilà pourquoi le Seigneur, lui qui est la véritable justice, se désigne lui-même comme vie^b et dit que ceux qui ne participent pas à lui n'ont pas la vie en eux^c. Et vraiment, la mort du Sauveur n'est pas seulement vie, elle est de plus vivifiante pour les hommes, puisqu'elle est destruction de la mort.

v. 94 *Je t'appartiens, sauve-moi, parce que j'ai recherché tes jugements.*

a < ? > Tout homme qui, au cours de son cheminement, montre par les actes qu'il accomplit selon Dieu et par toutes ses pensées conçues selon Dieu qu'il n'appartient absolument pas au diable mais qu'il est à Dieu seul, celui-là peut dire à juste titre : « Je t'appartiens, sauve-moi, parce que j'ai recherché tes jugements. » Mais parce qu'il

- ἐξεζήτησα'. Τοιοῦτος δὲ ὢν ὑπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν ἐπιβου-
 λεύεται καὶ εὐχεται τῷ θεῷ καὶ φησι. **Ωρ.** **v. 95** Ἐμὲ ὑπέμειναν
 ἀμαρτωλοὶ τοῦ ἀπολέσαι με, τὰ μαρτύρια σου συνήκα.
Θεοδ. **a** Τὸ 'ὑπέμειναν' Σύμμαχος καὶ Θεοδοτίων « προσεδόκησαν »
 ἐξέδωκαν. Ἐκεῖνοι μὲν ἠλπισάν με παραδώσειν θανάτῳ, ἐγὼ
 δὲ τοῖς σοῖς προσέχων μαρτυρίαις τὴν ἐντεῦθεν ἐκαρπώσαμην
Ωρ. **4** ζῶν. **Τὸ** 'ἀπολέσαι με', ἐὰν κυρίως ἐξετάζης, τὸ
b ἐκπεσεῖν ἐστὶ τοῦ θεοῦ· καὶ δυνάμεις αἱ ἀντικείμεναι οὐδὲν
 ζητοῦσιν ἢ ὅπως ἀπολώμεθα· ἀλλ' ὅμως ἐκείνων ὑπομενουσῶν
v. 96 **4** εἰς τὸ 'ἐμὲ ἀπολέσαι συνήκά σου τὰ μαρτύρια' καὶ νοήσας
 αὐτὰ οὐκ ἐξέστην αὐτῶν. **Πάσης συντελείας εἶδον**
Διδ. **a** πέρασ, πλατεία ἢ ἐντολή σου σφόδρα. **Εἰ** καὶ τῆς
 ἀρετῆς ἐν τέλος [διὰ] τὸ ἐπὶ πάσῃ προκοπῇ ἐγγινόμενον, ἀλλ'
 οὐν γε καὶ ἐκάστης προκοπῆς ἐστὶ τὸ προσεχὲς πέρασ· ὁ οὐν
4 διὰ πάσης προκοπῆς ἀφιγμένος εἰς | τὸ τέλος τῆς ἀρετῆς
 ἐρεῖ· 'πάσης συντελείας εἶδον πέρασ', τοῦ ἐπὶ τὸ τέλειον
 ἀγαθὸν διαβαίνοντος πολλὰς ἀρχὰς καὶ τέλη καταβαλλομένου·
 ἢ γὰρ τῆς προτέρας βελτιώσεως περιγραφῆ ἀρχὴ τῆς ἐχο-
8 μένης ἐστὶ καὶ ἐκείνης τέλος στοιχεῖον τῆς ἐπομένης· ὅθεν
 εἴρηται τὸ « ὅτε συντελέσει ἄνθρωπος, τότε ἀρχεται^a. »
Αθ. **b** Ἄλλος δὲ φησι· 'Συντέλειαν' τὴν ἐπιβουλήν φησι
 τὴν παρὰ τῶν δαιμόνων· ταύτης 'εἶδον' τὸ 'πέρασ' ἐκβᾶν
 εἰς οὐδέν, ὅτι καὶ 'πλατεῖά' μοι γέγονεν 'ἐντολή' κατὰ τὸ
Ωρ. **4** « ἐν θλίψει ἐπλάτυνάς με^a. » **Ὁ** γὰρ τῇ ἐντολῇ

v. 95 a 2 μὲν P : μὲν ὅτι A || παραδώσειν A : παραδοῦναι P

v. 96 a 2 διὰ delevimus (non habet F)

b ἄλλος δὲ φησι om, P || 3 ὅτι P : ὅτε A

v. 96 a a. Sir. 18, 7

b a. Ps. 4, 2b

est ainsi, il est en proie aux machinations des pécheurs
 et prie Dieu en disant :

- v. 95** *Les pécheurs m'ont guetté pour ma perte; j'ai compris tes témoignages.*
a Théodoret A la place de « ont guetté », Symmaque et Théodotion ont traduit par « ont attendu ». Les pécheurs ont espéré me livrer à la mort mais moi, attentif à tes témoignages, j'ai cueilli la vie qui vient de là.
b Origène Si l'on examine correctement le texte, on voit que la « perte », c'est être éloigné de Dieu. Les puissances adverses n'ont d'autre but que de nous égarer. Cependant, bien que celles-ci m'aient « guetté pour ma perte », « j'ai compris tes témoignages » et, parce que je les ai compris, je ne m'en suis pas éloigné.
v. 96 *J'ai vu la fin de tout accomplissement; large est ton commandement, extrêmement.*
a Didyme Bien qu'il existe un terme unique de la vertu, terme qui se place à la fin du progrès complet, chaque moment du progrès n'en possède pas moins sa fin immédiate. Celui donc qui est parvenu au terme de la vertu après être passé par toutes les étapes du progrès, celui-là dira : « J'ai vu la fin de tout accomplissement », car il a franchi bien des commencements et bien des termes tandis qu'il s'élançait jusqu'au bien parfait. La limite de l'amélioration qui se présente d'abord est commencement de celle qui lui succède, et le terme de celle-ci est élément initial de la suivante. Voilà pourquoi il est dit : « Lorsque l'homme parvient à une fin, c'est alors qu'il commence^a. »
b Athanase Un autre dit : Il appelle « accomplissement » le complot tendu par les démons. De ce complot, « j'ai vu la fin » aboutir au néant, dès lors que ton « commandement » m'est devenu « large », selon la parole : « Dans l'oppression tu m'as mis au large^a. »

Διδ.

c πορευόμενος, εἰ καὶ τὴν στενὴν ὁδεύει καὶ τεθλιμμένην^a,
 ἐπειδήπερ λέγει « ἐν θλίψει ἐπλάτυνάς με^b », ἐν τῷ πλάτει
 4 τῶν ἐντολῶν πορεύεται. ~~~~~ Οὐδεὶς γὰρ <ἐν> ἐντολῇ
d θεοῦ περιπατῶν στενοχωρεῖται, μεγαλόψυχος καὶ μεγαλόνοστος
 γενόμενος ἐκ τοῦ περιέπειν αὐτήν. ~~~~~

v. 96 c 3 με P : μοι A
 d 1 ἐν R : om. AP

v. 96 c a. Cf. Matth. 7, 14 b. Ps. 4, 2b

- c Origène** Celui en effet qui chemine suivant ton commandement, même s'il va selon la voie étroite et resserrée^a, chemine dans la largeur des commandements, puisqu'il dit « dans l'oppression, tu m'as mis au large^b ».
- d Didyme** Nul en effet, s'il marche dans le commandement divin, n'est à l'étroit : pour avoir honoré ce commandement, il acquiert grandeur d'âme et d'esprit.

μ η μ

ιγ'

- v. 97 Ωρ. **a** μου ἐστι. Μελετᾶται νόμος οὐκ ἐν λέξεσι καὶ φωναῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν πράξεσιν· ὅτε γὰρ ἀναγιγνώσκει τις νοῶν τὰ λεγόμενα καὶ πράττει αὐτὰ μὴ παραλιπῶν ἐν τινι πράξει, 4 ἀλλ' ἐν πᾶσι ποιῶν ὁ βούλεται ὁ νόμος, καὶ λέγων καὶ ἀναγιγνώσκων καὶ πράττων μελετᾷ τὸν τοῦ θεοῦ νόμον. Ἐνθάδε μὲν οὖν λέγεται· ὅλην τὴν ἡμέραν μελέτη μου ἐστίν· ἐν δὲ τῷ πρώτῳ ψαλμῷ οὐ μόνον τὴν ἡμέραν, ἀλλὰ καὶ τὴν νύκτα 8 φησὶ τὸν ἐσόμενον μακάριον δεῖν μελετᾶν τὸν νόμον^a. τί δὴ ποτ' οὖν ἐνταῦθα παρέλιπε τὴν νύκτα καὶ εἰ διαφέρει τοῦτο ἐκείνου ἢ ἐκεῖνο τούτου; Εἴρηται ὡς μικτός ἐστὶν ἐνταῦθα τῶν ἀνθρώπων ὁ βίος· διὰ τοῦτο καὶ ἐνθάδε ἡμέραν ἔχομεν καὶ 12 νύκτα· ὅταν δὲ ἅγιοι γενώμεθα καὶ μακάριοι, νύξ ἡμᾶς οὐ διαδέξεται, ἀλλ' ἐν μόνῃ ἐσόμεθα τῇ ἡμέρᾳ· ὅρα οὖν μήποτε καὶ ὁ | πολιτευόμενος, ἦτοι ὁ προκόπτων, οὐδέπω καθαρῶς πολιτεύεται, ἀλλ' ὅτε μὲν ἐν ἡμέρᾳ ἐστίν, ὅτε δὲ ἐν νυκτί· ἐν 16 ἡμέρᾳ μὲν, ὅτε τὰ κατὰ τὸν νόμον καθήκοντα ποιεῖ, ἐν νυκτὶ δέ, ὅτε οὐδέπω ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, κἄν μελετᾷ τὸν νόμον, ποιεῖ τὸν νόμον, ἢ καὶ ὅτε παρὰ τὰ καθήκοντα πράττει· ὁ μὲν οὖν ἀρχόμενος ἢ καὶ προκόπτων μελετᾷ τὸν νόμον « ἡμέρας καὶ 20 νύκτος^b », ὁ δὲ τετελειωμένος οὐκέτι ἐστὶν ἐν νυκτί, ἀλλ' αἰ

v. 97 a 4 πᾶσι F : πάση AP || 10 τούτου P : τοῦτο A || 14 ὁ^a E : ὡς AP

v. 97 a a. Cf. Ps. 1, 2b b. Ibid.

MÊM *Strophe 13*

- v. 97 *Comme j'ai aimé ta loi, Seigneur! Tout le jour elle est ma méditation.*
- a Origène** La loi se médite non pas seulement par des paroles et des mots, mais aussi par des actes : lorsqu'on lit la loi en comprenant ce qu'elle veut dire et en l'accomplissant, sans être en défaut en quelque action que ce soit, en accomplissant en tout ce que veut la loi, alors c'est à la fois par la parole, la lecture et l'action que l'on médite la loi de Dieu. Or donc, en ce passage, il est dit « tout le jour elle est ma méditation », mais dans le premier psaume, ce n'est pas seulement le jour, c'est aussi la nuit que celui qui veut devenir bienheureux^a doit méditer la loi, est-il dit. Pourquoi donc a-t-il ici omis de nommer la nuit ? Y a-t-il une différence entre ces deux formules ? On a déjà dit qu'ici-bas la vie des hommes est mixte : c'est pour cela qu'ici-bas nous connaissons et le jour et la nuit ; mais lorsque nous serons saints et bienheureux, la nuit ne viendra pas nous prendre à son tour, nous ne serons plus que dans le jour. Remarquons aussi que, peut-être, le fidèle, ou le progressant, ne mène pas encore purement sa vie et que tantôt il est dans le jour, tantôt dans la nuit : dans le jour, quand il accomplit les devoirs prescrits par la loi, dans la nuit, lorsqu'il n'accomplit pas encore la loi de tout son cœur, quoiqu'il la médite, ou même lorsqu'il agit contrairement à ses devoirs. Or donc le débutant, ou même le progressant, médite la loi « jour et nuit^b », tandis que le parfait n'est plus dans la nuit, mais toujours dans le jour,

ἐν ἡμέρᾳ, ὡς λέγειν ὁμοίως Παύλῳ· « ἡ νύξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγισεν· ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν^c » καὶ πάλιν· ἄρ' οὖν οὐκέτι ἐσμέν νυκτὸς οὐδὲ σκότους, ἀλλ' ἐσμέν τέκνα φωτὸς καὶ ἡμέρας^d; Ἐναγκαῖον δ' ἐστὶ νοῆσαι τὸ ὡς ἠγάπησα τὸν νόμον σου, Κύριε· εἴρηται ὡς τὸ « ἀγαπήσατε δικαιοσύνην, οἱ κρίνοντες τὴν γῆν^e »· τί δὴ ποτε οὐκ εἶπε « ποιήσατε δικαιοσύνην », ἀλλὰ « ἀγαπήσατε »; καὶ εἴπομεν ὅτι τελειότερός ἐστιν ὁ μετὰ τοῦ ἀγαπᾶν ποιῶν τοῦ ποιῶντος οὐκ ἐκ τοῦ ἀγαπᾶν ἀλλ' « ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης^f »· τηρεῖν οὖν δεῖ τὸν νόμον τοῦ θεοῦ μετὰ τοῦ ὅλην ψυχῆ ἀγαπᾶν τὰ προστεταγμένα. Οὐ παραβολὴν δὲ καὶ ὁμοίωσιν ἐνταῦθα σημαίνει τὸ « ὡς », ἀλλὰ τὸ ἀληθῶς καὶ πρωτοτύπως καὶ οὐ δι' ἕτερόν τι ἀγαπητὸν ἠγεῖσθαι τὸν νόμον τοῦ θεοῦ. Δυνάμεθα δὲ νοεῖν τὸ ὅλην τὴν ἡμέραν μελέτη μου ἐστὶν ἄντι τοῦ ἐν ὅλῳ τῷ τῆς ζωῆς μου χρόνῳ· πολλαχοῦ γὰρ ὁ πᾶς χρόνος τῆς ζωῆς ἀνθρώπων « ἡμέρα » καλεῖται, ὡς ἐν τῷ « καὶ σε ὑπέμεινα ὅλην τὴν ἡμέραν^a » καὶ τῷ « ἕνεκά σου θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν^b ». Ὑπὲρ τοὺς ἐχθρούς μου ἐσόφισάς με τὴν ἐντολήν σου, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα αὕτη μοι ἐστίν. Ἐχθρούς νῦν φησὶν ἐπιδικαζομένους τῶν ἐντολῶν καὶ μισοῦντας ἡμᾶς οἷς ἡμεῖς οὐκ ἐχθραίνομεν, τοὺς ἐκ περιτομῆς Ἰουδαίους· ὑπὲρ τούτους γὰρ ὁ χριστιανὸς ἐσοφίσθη τὴν ἐντολήν τοῦ θεοῦ, πνευματικῶς τὸν νόμον νοῶν καὶ φυλάττων· διὰ τοῦτο δύναμαι νοῆσαι βαθύτερον | τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ Κυρίου· « ἀγαπάτε τοὺς ἐχθρούς ὑμῶν^a »· ἐχθροὶ γὰρ ἡμῶν εἰσὶν ἐκεῖνοι οἱ ἔχοντες « ζῆλον θεοῦ, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν^b. » Τούτου ἀκούσας ὁ Ἀπόστολος καὶ τοὺς

v. 97 a 25 ὡς¹ om. A
b 7 τῷ nos : τὸ AP

v. 97 a c. Rom. 13, 12 d. Cf. I Thess. 5, 5 e. Sag. 1, 1
f. II Cor. 9, 7a
b a. Ps. 24, 5c b. Ps. 43, 23a
v. 98 a a. Matth. 5, 44 (Lc 6, 27) b. Rom. 10, 2

de telle sorte qu'il peut dire comme Paul : « La nuit est avancée, le jour est proche ; cheminons comme il sied en plein jour, avec dignité^c », et encore : Nous ne sommes donc plus enfants de la nuit ni des ténèbres, mais nous sommes enfants de la lumière et du jour^d. Il faut maintenant comprendre les mots : « Comme j'ai aimé ta loi, Seigneur ! » Ces paroles sont dites dans le même sens que : « Aimez la justice, vous qui jugez la terre^e. » Pourquoi donc n'a-t-il pas dit « accomplissez la justice », mais « aimez » ? Celui qui agit avec amour — nous l'avons déjà dit —, est plus parfait que celui qui agit non par amour mais « avec chagrin et par contrainte^f ». Il faut donc observer la loi de Dieu en aimant de tout son cœur ce qui est prescrit.

b Didyme Le mot « comme », dans ce texte, n'indique pas une comparaison ou une image, mais le fait que le psalmiste considère la loi de Dieu réellement digne d'être aimée, à titre premier, pour nulle autre raison que pour elle-même. Quant aux mots : « Tout le jour elle est ma méditation », nous pouvons comprendre qu'ils signifient pendant tout le temps de ma vie, car en maints passages la durée totale de la vie humaine est appelée « jour », comme dans : « Et je t'ai attendu tout le jour^a » et dans : « A cause de toi, tout le jour nous mourons^b. »

v. 98 *Tu m'as rendu plus savant que mes ennemis dans ton commandement ; il est à moi pour l'éternité.*

a Origène Il appelle ennemis, en ce texte, ceux qui revendent les commandements pour eux et qui nous détestent, nous qui ne sommes pas leurs ennemis ; ce sont les Juifs de la circoncision. « Plus » qu'eux, en effet, le chrétien « est savant dans le commandement » de Dieu, car il entend et observe spirituellement la loi. Ce texte me permet de comprendre plus profondément ce qui a été dit par le Seigneur : « Aimez vos ennemis^a » ; nos ennemis sont ceux « qui ont bien du zèle pour Dieu, mais un zèle non éclairé^b ». Ayant entendu cette parole, plein d'amour pour ses ennemis,

- ἐχθρούς αὐτοῦ ἀγαπῶν ἔλεγεν· « ἡχόμην ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου^c » καὶ τὰ ἐξῆς. Ἡμεῖς οὖν ὑπὸ θεοῦ σοφίζόμενοι περιαιροῦμεν τὸ
- 12 κάλυμμα ἐπιστρέψαντες πρὸς Κύριον^d, ὃν ἐκεῖνοι ἀπέκτειναν καὶ φαμεν· ὑπὲρ τοὺς ἐχθρούς μου ἐσόφισάς με τὴν ἐντολὴν σου, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα αὕτη μοί ἐστι· πῶς εἰς τὸν αἰῶνα^e; ἀναβαίνω εἰς τὰ ἐπουράνια καὶ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις βιώσομαι
- 16 κατὰ τὸν πνευματικὸν ἀληθῆ νόμον· « ὑποδείγματι γὰρ καὶ **Διδ.** **h** σκιᾷ ἐλάτρουον » ἐκεῖνοι « τῶν ἐπουρανίων^e. » **Οἱ** ἐπικείμενοι ἐχθροὶ ἀόρατοι πειρῶνται διὰ πάσης σπουδῆς εἰς τὸ προτιμᾶν ἡδονὴν ἀγαγεῖν με· δι' ἧς ἡδονῆς συμβαίνει
- 4 πρὸς πάντα πόνον δυσχερῶς ἔχειν, ὡς καὶ τὴν θείαν ἐντολὴν σὺν ἰδρῶτι κατορθουμένην παραιτεῖσθαι· κρείττων δὲ γίνεται τῆς ἡδονῆς καὶ τῶν πρεσβευόντων αὐτὴν ἐχθρῶν ὁ τὴν θεοῦ ἐντολὴν σοφίζόμενος ὑπ' αὐτοῦ, ὥστε εἰς αἰῶνα αὐτὴν
- 8 ἔχειν ὁμολογήσαι, τῆς πρὸς ὀλίγον οὐσης καὶ προσκαιροῦ ἡδονῆς· διὸ τῷ θεῷ εὐχαριστικῶς ὑμῶν ἐρεῖ· ἐσόφισάς με τὴν ἐντολὴν σου, ἐξ οὗ καὶ ὑπὲρ τοὺς ἐχθρούς μου γεγέ-
- Θεοδ.** **c** νημαι. **Θερμῶς** τὸν θεῖον ἀγαπῶν ὁ Προφήτης ὁμολογήσας νόμον, τῇ θείᾳ χάριτι τὸ πᾶν ἀνατίθησι· παρὰ σοῦ γάρ, φησί, σοφίαν καὶ γνῶσιν δεξάμενος, τὸν σὸν ἔστερξα νό-
- 4 μόν· πλείονα γάρ μοι τῶν ἐχθρῶν εἶδῃσιν δέδωκας. Διὸ οἱ μὲν ἀνελεῖν με σπουδάζουσιν, ἐγὼ δὲ ἀμύνασθαι τοὺς ἀδικοῦντας οὐκ ἀνέχομαι· τὸ γὰρ αἰώνιον τῆς ἀρετῆς φαντάζομαι κέρδος.
- Ἀπο.** **d** **Οἱ** μὲν ἄδικοι καὶ τυφλώττουσι πρὸς τὸ τῆς δικαιοσύνης κάλλος καὶ τῶν περὶ αὐτῆς λόγων τὸ σεμνὸν καὶ εὐπρεπὲς οὐ καθορῶσιν· ὁ δὲ τούτους ἐλόμενος καὶ τούτων εἶναι βου-
- 4 ληθείς, οὗτος καὶ μόνος ἐν συνέσει καθίσταται, ὅτι καὶ | μόνους

v. 98 **b** 8 ὁμολογήσαι nos : ὁμολογήσας AP
c 5 με om. A
d 1 τῆς om. A

- l'Apôtre a dit : « Je souhaiterais être anathème, loin du Christ, pour mes frères, ceux qui sont de ma race^c », etc. Nous donc qui sommes rendus savants par Dieu, nous arrachons le voile en nous tournant vers le Seigneur^d que nos ennemis ont tué et nous disons : « Tu m'as rendu plus savant que mes ennemis dans ton commandement ; il est à moi pour l'éternité. » Comment peut-on dire « pour l'éternité » ? Je m'élève vers les réalités célestes et parmi les réalités célestes je vivrai selon la véritable loi spirituelle ; car ils adoraient, eux, « une copie et une ombre des réalités célestes^e ».
- b Didyme** Les ennemis invisibles qui m'accablent cherchent avec grande ardeur à me faire préférer le plaisir ; ce plaisir provoque le mécontentement devant tout travail pénible, au point que l'on en vient même à abandonner le commandement divin qui s'accomplit dans la sueur. Mais plus fort que le plaisir et que nos ennemis qui le prônent est celui qui a été rendu par Dieu si « savant dans son commandement » qu'il le possède selon son propre aveu « pour l'éternité », tandis que le plaisir est de courte durée et passager. Voilà pourquoi dans son hymne de reconnaissance adressé à Dieu il dira : « Tu m'as rendu savant dans ton commandement », d'où il résulte aussi que je le suis « plus que mes ennemis ».
- c Théodoret** Après avoir confessé qu'il aime la loi divine d'un amour brûlant, le prophète rapporte tout à la grâce divine : c'est de toi, dit-il, que j'ai reçu la sagesse et la connaissance qui m'ont fait aimer ta loi ; car tu m'as donné plus d'entendement qu'à mes ennemis. Voilà pourquoi eux cherchent à me tuer, tandis que moi, je refuse de me venger de ceux qui me violentent, car je songe à la récompense éternelle de la vertu.
- d Apollinaire** Non seulement les injustes sont aveugles à la beauté de la justice mais encore ils ne discernent pas la sublimité et la dignité des discours qui s'y rapportent ; celui au contraire qui les a choisis et veut leur appartenir, celui-là seul s'établit dans l'intelligence, car c'est seulement

v. 98 **a** **c**. Rom. 9, 3 **d**. Cf. II Cor. 3, 16 **e**. Hébr. 8, 5

τοῖς ἐρασταῖς ἐαυτῆς ἢ σοφία τὸ ἴδιον κάλλος ἀποκαλύπτει, κατὰ τὸ « ἐράσθητι αὐτῆς, καὶ τιμήσει σε· τιμήσον αὐτήν, ἵνα σε περιλάβῃ^a. »

v. 99 Ωρ. a με συνῆκα, ὅτι τὰ μαρτύρια σου μελέτη μου ἐστίν. Αἱ

γραφαὶ ἐκείνων ἦσαν· « πρῶτοι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ^a »· ἐκεῖνοι διδάσκαλοι ἐπαγγέλλονται γεγονέναι ἅτε

4 πρῶτοι παραλαβόντες νόμον καὶ προφήτας· ἡμεῖς οὖν οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν λέγομεν· ὑπὲρ πάντας τοὺς διδάσκοντάς με συνῆκα³. Διὰ τί δέ; ὅτι τὰ μαρτύριά σου μελέτη μου ἐστίν·

νῦν καινὰ εὐρίσκω μαρτύρια παρὰ τὰ πολλάκις εἰρημένα

8 μαρτύρια· ἢ γὰρ μαρτυρία, ὅτε ἐσταύρωται· μελέτη μου ἐστίν τὰ μαρτύρια³· Ἰησοῦ Χριστοῦ· παρεδεξάμην γὰρ αὐτοῦ

τὰ μαρτύρια καὶ διὰ τοῦτο ὑπὲρ πάντας τοὺς διδάσκοντάς με

συνῆκα³. Εἶπεν αὐτοῦς « ἐχθροὺς » ὁ ἐκκλησιαστικός, εἶπεν

12 αὐτοῦς· διδάσκοντας³· νῦν λέγει αὐτοῦς καὶ « πρεσβυ-

v. 100 τέρους ».

Ωρ. a λὰς σου ἐξεζήτησα. Ὁ Ἡσαῦ πρεσβύτερος ἦν τοῦ

Ἰακώβ^a· ἡ εὐλογία ἀπέκειτο τῷ Ἡσαῦ, καὶ ἡ ἐπαγγελία τοῦ εὐλογοῦντος εἴρηται πρὸς τὸν Ἡσαῦ, ἕως ἐκεῖνος ἐξῆλθεν.

4 Ἐνεδυσάμην τὰ ἱμάτια τοῦ Ἡσαῦ· ἐξῆλθε γὰρ ἐκεῖνος ἐπὶ τὰ θηρία, καταλιπὼν τὰς ἡμέρους διατριβάς· καὶ γὰρ, ἐκείνου ἐξεληθόντος, ἐνδυσάμενος τοῦ Ἡσαῦ τὴν στολὴν τὴν καλὴν

εἰσέρχομαι καὶ λαμβάνω τὴν εὐλογίαν· ἢ στολὴ αὐτοῦ ἢ καλὴ,

8 ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, καλῶς ὑφανθέντα· προσέρχομαι τῷ πατρί, προσφέρω ἐγὼ αὐτῷ τροφάς· τρέφεται μου ταῖς ἡμέροις τροφαῖς, οὐ ταῖς ἀγρίων ἐκείνων· « ταχινοὶ » γὰρ εἰσιν

« ἐκχέαι αἶμα^b. » Προσφέρω ἐγὼ ἡμερον τροφήν, ἐρίφους

v. 98 d a. Prov. 4, 6b.8b

v. 99 a a. Rom. 3, 2

v. 100 a a. Cf. Gen. 25, 25 b. Is. 59, 7. Prov. 1, 16

à ses amants que la sagesse révèle sa beauté, selon cette parole : « Aime-la et elle t'honorera ; honore-la pour qu'elle te protège^a. »

v. 99 *Plus que tous ceux qui m'enseignent, j'ai compris, parce que tes témoignages sont ma méditation.*

a **Origène** Les Écritures appartenaient aux Juifs : « A eux, les premiers, furent confiés les enseignements de Dieu^a. »

Ils se flattent, eux, d'être les maîtres, parce que, les premiers, ils ont reçu la loi et les prophètes ; c'est donc nous,

les gens issus des Nations, qui disons : « Plus que tous ceux qui m'enseignent, j'ai compris. » Et pourquoi cela ? « parce que tes témoignages sont ma méditation ».

Maintenant je découvre de nouveaux témoignages en dehors de ceux dont il a été souvent question : le témoignage, c'est quand il fut

crucifié. « Ma méditation, ce sont les témoignages » de Jésus-Christ : j'ai reçu les témoignages qu'il donne et, pour cette

raison, « plus que tous ceux qui m'enseignent, j'ai compris ». Cet homme accordé à l'Église les a appelés « ennemis » ;

il les a appelés « ceux qui enseignent » ; il les nomme même, maintenant, « les anciens ».

v. 100 *Plus que les anciens, j'ai compris, parce que j'ai recherché tes commandements.*

a **Origène** Ésaü était plus âgé que Jacob^a : la bénédiction revenait à Ésaü ; et la promesse de bénédiction a été dite à Ésaü, au moment où il s'en allait. J'ai revêtu les

vêtements d'Ésaü, car il est sorti à la chasse, laissant là ses occupations domestiques ; à mon tour, maintenant qu'il

est sorti, j'ai revêtu la belle robe d'Ésaü ; j'entre et je reçois la bénédiction. Sa belle robe, c'est la loi et les prophètes,

qui sont admirablement tissées. Je m'approche de mon père ; je lui offre des nourritures ; il se nourrit de mes nour-

ritures faites d'animaux domestiques, non plus des nourritures de ces hommes cruels, — car « ils sont prompts à verser le sang^b ». J'offre quant à moi une nourriture faite

- 12 ἀπαλούς και καλούς κατὰ τὰς ὑποθήκας τῆς μητρὸς μου· « ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρη ἐστίν, ἥτις ἐστὶ μήτηρ ἡμῶν^c »· προσφέρω τῷ πατρὶ, λαμβάνω τὰς εὐλογίας· ὑπὲρ τὸν πρεσβύτερον ἐγὼ συνῆκα¹. **Θεοδ.** **b** Βασιλέως ἴδιον τὸ διδάσκειν, τὸ δὲ διδάσκεισθαι τῶν ἀρχομένων· ἐβασίλευεν ὁ Σαούλ· πρεσβύτερος δὲ ἦν καὶ τῷ χρόνῳ, ἀλλ' ὅμως οὔτε ἡ ἐξουσία τῆς βασιλείας οὔτε τῆς ἡλικίας ὁ χρόνος σωφρονεῖν αὐτὸν παρεσκεύαζεν, ἀλλὰ τὸν εὐεργέτην ἀνελεῖν ἐπεθύμει· ὁ δὲ μέγας Δαυὶδ, τοῖς ὑπηκόοις ἔτι συντεταγμένος καὶ νέαν ἄγων τὴν ἡλικίαν, τὴν φιλοσοφίαν ἠγάπησε καὶ οὔτε ἀρξαι χειρῶν ἀδικῶν ἠνέσχετο οὔτε τοὺς ἀδικοῦντας ἀμύνασθαι.
- Ἄπο.** **c** Πάντα διὰ μελέτης ἐν ἀνθρώπῳ καλὰ· ὅθεν καὶ τῆ τῆς μελέτης ἐπιτάσει συνεπεκτείνεται, ὡς διὰ ταύτης ὑπερβαίνειν τὸν πρεσβύτερον καὶ τὸν νέον, καὶ τὸν μαθητὴν τοὺς διδασκάλους. **Εὐσ.** **d** Εἰ δὲ λέγει που ὁ σωτὴρ· « οὐκ ἔστι μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον^a » καὶ τὰ ἐξῆς, λεκτέον ὅτι ταῦτα εἴρηται τῷ σωτῆρι προσδιαστελαιμένῳ καὶ φῆσαντι· « μὴ καλέσητε διδάσκαλον ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γὰρ ἐστὶν ὁμῶν ὁ διδάσκαλος, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς^b »· ὡς πρὸς ἐκεῖνον οὖν τὸν διδάσκαλον, οὐκ ἔστι μαθητὴς κρείττων· οἱ δ' ἐνταῦθα δηλούμενοι πολλοὶ διδάσκαλοι ἕτεροι τυγχάνουσιν, ὧν πολλάκις ὁ μαθητὴς κρείττων γίνεται διὰ πλείονος καὶ συνεχοῦς τῆς περὶ τοὺς θεοὺς λόγους ἀσκήσεως. **Ἦρ.** **a** Ἐκ πάσης ὁδοῦ πονηρῶς ἐκώλυσα τοὺς πόδας μου, ὅπως ἂν φυλάξω τοὺς λόγους σου. Πονηρὰς ὁδοὺς ὁδεύομεν « ἀνόητοι ὄντες ποτὲ καὶ ἀπειθεῖς πλανώμενοι, δουλεύοντες ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις^a » καὶ τὰ ἐξῆς· ἐκεῖναί μου ἦσαν ὁδοὶ πονηραί.

v. 100 **b** 1 βασιλέως P : βασιλέων A || 2 ἐβασίλευεν A : ἐβασίλευσεν P || 3 τῷ om. A || 6 συντεταγμένος P : συντεταμένος A || 7 τὴν^a om. A

d 1 λέγει P : λέγοι A || 3 προσδιαστελαιμένῳ F : προσδιαστελαιμένῳ P -στελλομένῳ A || φῆσαντι P : φάντι A

v. 100 **a** c. Gal. 4, 26

d a. Matth. 10, 24 (Lc 6, 40) b. Matth. 23, 8-9

v. 101 **a** a. Tite 3, 3

d'animaux domestiques, des chevreaux tendres et beaux, selon les conseils de ma mère (« la Jérusalem de là-haut est libre, elle qui est notre mère^c ») ; je l'offre à mon père, je reçois ses bénédictions : « plus » que l'ancien, « j'ai compris ».

b Théodoret Le propre d'un souverain est d'enseigner ; être enseigné est celui des sujets. Saül régnait et, d'autre part, il était plus ancien ; pourtant ni sa charge de roi ni son âge ne l'avaient rendu sage ; au contraire, il désirait tuer son bienfaiteur. Le grand David, lui, qui était encore au nombre de ceux qui obéissent et se trouvait dans son jeune âge, aimait la philosophie et ne supportait ni d'être le premier à engager un combat injuste, ni de se venger de ceux qui lui faisaient violence.

c Apollinaire La méditation revêt de beauté tout ce que fait l'homme. C'est la raison pour laquelle le psalmiste allait toujours plus de l'avant en même temps que s'intensifiait sa méditation au point que, par elle, le jeune dépasse l'ancien, l'élève dépasse ses maîtres.

d Eusèbe Si le Sauveur dit : « Le disciple n'est pas au-dessus de son maître^a », etc., c'est dit, il faut le noter, avec une distinction que le Sauveur ajoute en disant : « N'appellez personne maître sur la terre car un seul est votre maître, celui qui est aux cieux^b » ; par rapport à ce maître, donc, il n'existe pas de disciple qui soit plus grand que lui ; mais les multiples soi-disant maîtres d'ici-bas sont d'une autre sorte et souvent le disciple est plus grand que ces maîtres-là parce qu'il s'exerce davantage et continuellement aux paroles divines.

v. 101 *De toute voie mauvaise j'ai écarté mes pas, afin de garder tes paroles.*

a Origène Nous cheminons sur de mauvaises voies « parce que nous sommes insensés et rebelles, égarés, esclaves d'une foule de convoitises et de plaisirs^a », etc. : voilà quelles étaient les mauvaises voies que je suivais. Cette

- 4 Τελείου ἢ φωνῆ αὐτῆ ἐκκλησιαστικοῦ· ὅσον γὰρ ἐτι ἀμαρτάνομεν, λέγειν ταῦτα οὐ δυνάμεθα· ἐκ τοῦ γὰρ κωλύειν τοὺς πόδας ἡμῶν ἀπὸ 'πάσης ὁδοῦ πονηρᾶς' φυλάξομεν τοὺς λόγους τοῦ θεοῦ· ποίους λόγους; τοὺς ἐν νόμῳ· νοήσαντες
- 8 αὐτοὺς πνευματικῶς καὶ ἐπιγινώσκοντες τὸν δι' αὐτῶν
- Διδ. **b** κηρυττόμενον Ἰησοῦν Χριστόν. Ὡς γὰρ ἐπ' αὐτῶ ὄντος τοῦ κινεῖν τοὺς πόδας εἰς τὸ βαδίζειν καὶ 'κωλύειν' | αὐτούς, τὸ προκείμενον εἶπε· τοῦτο συνάδει τῷ « ἐκκλινὸν ἀπὸ κακοῦ, καὶ ποίησον ἀγαθόν^a »· ὁ γὰρ ἐκκλινῶν ἀπὸ κακοῦ 'ἐκ πάσης ὁδοῦ πονηρᾶς κωλύει τοὺς πόδας' αὐτοῦ, ἵνα ποιήσας τὸ ἀγαθὸν 'φυλάξῃ τοὺς' τοῦ θεοῦ 'λόγους'.
- v. 102 **Ωρ.** **a** ὅτι σὺ ἐνομοθέτησάς με. Ἀπὸ τῶν κριμάτων σου οὐκ ἐξέκλινα, Διὰ παντὸς τοῦ θεοῦ ἐμεμνήμην δικαστηρίου. Ἐν τῷ ἐνάτῳ ψαλμῷ λέγεται· « κατάρτησον, Κύριε, νομοθέτην ἐπ' αὐτούς· γνώτωσαν ἔθνη ὅτι ἄνθρωποι εἰσι^a »· κατάρτησον νομοθέτην τοῖς ἔθνεσιν· ὁ Μωυσῆς 'ἐνομοθέτησε' τὰ τοῦ γράμματος τοῖς μηδέπω δυναμένοις χωρεῖν τὴν ἐπιδημίαν τῆς καινῆς διαθήκης· Χριστὸς δὲ Ἰησοῦς ἐπιδημήσας 'ἐνομοθέτησέ' μοι τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὸν Μωυσέως νόμον ἔδειξεν οὐράνιον καὶ πνευματικόν, τῶν ἀπὸ τοῦ λαοῦ οὐχ ἑωρακότων αὐτὸν τοιοῦτον.
- v. 103 **Ωρ.** **a** μου. Ὡς γλυκέα τῷ λάρυγγί μου τὰ λόγια σου· ὑπὲρ μέλι τῷ στόματί μου. Διαγράφει τὴν τοῦ ἀγίου διάθεσιν γλυκύτητος ἀντιλαμβανομένου ἐν τῷ προσιέναι τῷ λόγῳ τοῦ Θεοῦ καὶ εὐφραينوμένου ἐπ' αὐτῷ· ὥσπερ γὰρ τὸ ὑγιαῖνον αἰσθητήριον ἀντιλαμβάνεται τῆς τοῦ μέλιτος γλυκύτητος, ὁ δὲ νοσῶν καὶ πυρέσσων πικράζεται μᾶλλον ὑπ' αὐτοῦ, τὸν αὐτὸν τρόπον,

v. 101 **a** 5 τοῦ γὰρ A : γὰρ τοῦ P

b 1 δὲ om. P || 4 κωλύειν P : κωλύσαι A

v. 102 **a** 8 τῶν P : τὸν A

v. 101 **b** a. Ps. 33, 15a

v. 102 **a** a. Ps. 9, 21

parole est bien celle d'un homme de l'Église parfait. Tant que nous péchons, nous ne pouvons dire ces mots. C'est à partir du moment où nous écartons nos pas « de toute voie mauvaise », que nous garderons les paroles de Dieu. Quelles paroles ? Celles de la loi, en les comprenant spirituellement et en reconnaissant celui qu'elles annoncent, Jésus-Christ.

b Didyme (Le psalmiste) met bien en évidence le caractère libre de sa volonté, lorsqu'il dit : « j'ai écarté mes pas » ; il prononce ce verset en pensant qu'il est en son pouvoir de mettre ses pas en marche ou de les « écarter ». Cela s'accorde avec cet autre texte : « Éloigne-toi du mal et fais le bien^a » ; car celui qui s'éloigne du mal « écarte de toute voie mauvaise ses pas », si bien que, accomplissant le bien, « il garde les paroles » de Dieu.

v. 102 *Je n'ai pas dévié de tes décisions, parce que tu m'as donné ta loi.*

a Origène Continuellement je garde en mémoire le tribunal divin. — Dans le neuvième psaume il est dit : « Établis, Seigneur, un législateur sur eux ; qu'elles sachent, les Nations, qu'elles ne sont que des hommes^a. » Établis un législateur pour les nations : Moïse « a donné comme loi » le texte littéral, pour ceux qui ne pouvaient pas encore recevoir la venue de la nouvelle alliance ; mais le Christ-Jésus, maintenant qu'il est venu ici-bas, m'a « donné comme loi » l'Évangile et a montré la loi de Moïse comme une loi céleste et spirituelle, alors que les gens du Peuple ne l'avaient jamais vue ainsi.

v. 103 *Comme tes enseignements sont doux à mon palais, plus que le miel à ma bouche !*

a Origène (Le psalmiste) décrit la disposition du saint, qui saisit la douceur lorsqu'il s'approche de la parole de Dieu et en conçoit de la joie ; car, de même qu'un sens en bonne santé saisit la douceur du miel, tandis que celui qui est malade et fiévreux est plutôt aigri par le miel, de la

ἐὰν ὑγιαίνῃ σου τὸ θεῖον τῆς γεύσεως αἰσθητήριον, γλυκάζεται
 τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, ἐὰν δὲ νοσῇ, οὐκ ἀποδέχῃ αὐτὸν οὐδὲ
 8 γλυκάζῃ. Διὰ τοῦτο εἴρηται· « εἰς ὅσα ἄφρονος μηδὲν λέγε,
 μήποτε μυκτηρίσῃ τοὺς συνετούς σου λόγους· ἐξεμέσει γὰρ
 καὶ λυμανεῖται τοὺς λόγους σου τοὺς καλοῦς^a »· ἐπεὶ γὰρ τὰ
 ὀνόματα τῶν σωματικῶν αἰσθητηρίων κατηγορεῖται καὶ τοῦ
 12 ἔσω ἀνθρώπου, καὶ ἡ γευστικὴ ἀντίληψις προσεῖναι αὐτῷ
 λέγεται, δι' ἧς γεύομενος εἴσεται ὅτι « χρηστὸς ὁ Κύριος^b »·
 ἐπεὶ τοίνυν τὰ τοῦ Κυρίου 'λόγια' οὐ μόνον εἰσὶν ὄρατὰ καὶ
 ἀκουστὰ τῷ φῶς καὶ λόγοι εἶναι, ἔτι μὴν ὁσφραντὰ εὐωδίας
 16 Χριστοῦ ἔχοντα, ἀλλὰ καὶ ἀπτὰ τῷ | δι' ἐξετάσεως καὶ γυμνα-
 στικῆς βασάνου ψηλαφᾶσθαι, οὕτω καὶ γευστὰ τυγχάνει
 ὄντα 'γλυκέα' διὰ τὴν ἐπ' αὐτοῖς λογικὴν τέρψιν· οὐχ
 ἀπλῶς δὲ 'γλυκέα', ἀλλ' 'ὑπὲρ μέλι', τῶν παρὰ ἀνθρώποις
 v. 104 20 πάντων ἡδέων δι' αὐτοῦ δηλουμένων. ~~~~~ Ἀπὸ τῶν
 ἐντολῶν σου συνήκα· διὰ τοῦτο ἐμίσησα πᾶσαν ὁδὸν ἀδι-
 ὦρ. a κίας. Ἐκ τοῦ ἐν ταῖς ἐντολαῖς σου γεγονέναι καὶ συνε-
 τῶς εὐρέσθαι διὰ τὴν τήρησιν τῶν ἐντολῶν σου διαιρουσῶν τὰ
 πρακτέα καὶ μή, 'ἐμίσησα πᾶσαν ὁδὸν ἀδικίας'· οὐ μόνον
 4 ἀπέστην, ἀλλὰ καὶ 'ἐμίσησα'.

v. 103 a 16 τῷ P : τὰ A

v. 104 a 2 εὐρέσθαι P : εὐρήσθαι A

v. 103 a a. Prov. 23, 9.8 b. Ps. 33, 9a

même façon, si ton sens spirituel du goût est en bonne santé, il est adouci par la parole de Dieu ; si au contraire il est malade, il ne la reçoit ni n'en est adouci. C'est pourquoi il a été dit : « A l'oreille du sot, ne parle pas, de peur qu'il ne raille la finesse de tes paroles, car il vomira et souillera tes belles paroles^a. » Puisqu'en effet les noms des sens corporels sont attribués aussi à l'homme intérieur, le sens du goût lui appartient aussi, dit-on, sens grâce auquel il saura, pour y avoir goûté, que « le Seigneur est bon^b ». Puis donc que les « enseignements » du Seigneur ne sont pas seulement visibles et audibles, eux qui sont lumière et paroles, susceptibles d'être sentis, eux qui sont « la bonne odeur du Christ », tangibles, eux que l'on palpe par un examen et une mise à l'épreuve, de même aussi sont-ils objets du goût, puisqu'ils sont « doux » à cause du plaisir d'ordre intellectuel qu'ils causent ; et ils ne sont pas simplement « doux », mais « plus que le miel », ce mot servant à désigner tout ce qu'il y a de plus doux chez les hommes.

v. 104 *Grâce à tes commandements j'ai compris ; à cause de cela j'ai détesté toute voie d'injustice.*

a **Origène** Parce que j'ai vécu dans tes commandements et que je m'y suis montré intelligent, grâce à l'observation de tes commandements qui distinguent ce qu'il faut faire de ce qu'il ne faut pas faire, « j'ai détesté toute voie d'injustice ». Je ne m'en suis pas seulement écarté : je l'ai aussi « détestée ».

—
v o u v

ιδ'

- v. 105 **Λύχνος** τοῖς ποσί μου ὁ νόμος σου, καὶ φῶς ταῖς τρίβοις
a μου. Εἴ τις ἔχει τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ χρῆται τῷ
 λόγῳ ἐν πάσῃ πράξει, ὡς ἔστιν εἰπεῖν, καὶ καθ' ἕκαστον
 βῆμα ἐπαίρων πρὸς τὸ περιπατεῖν τὸν πόδα, οὗτος οὐ δύναται
 4 προσκίψαι· ἔχει γὰρ τὸν λύχνον καὶ χρῆται αὐτῷ· εἰ δὲ
 παρεδέξατο μὲν τὸν λύχνον καὶ πιστεύειν αὐτῷ δοκεῖ, οὐ
 παραλαμβάνει δὲ αὐτὸν ἐν πάσῃ πράξει καὶ ἐν παντὶ διαβή-
 ματι αὐτοῦ οὐ σκοπεῖ μετὰ τοῦ λόγου τοῦ θῆ τὸν πόδα, — τὸν
 8 πόδα δὲ λέγω τῆς ψυχῆς —, οὗτος ἀμαρτάνει διπλὴν ἀμαρ-
 τίαν, ὅτι ἔχει τὸν λόγον καὶ οὐ χρῆται αὐτῷ πανταχοῦ. <Οἶονε
 γὰρ> τοιοῦτο γεγένηται, ἐλθόντος τοῦ λόγου ἀπὸ τῶν οὐρα-
 νῶν ἕκαστος τῶν πιστευόντων, μὴ μειουμένου ἐκείνου, ἀνῆψεν
 12 ἀπ' ἐκείνου ἐν ἑαυτῷ τὸν λύχνον καὶ τὸ φῶς καὶ οὕτως ἀφ'
 ἐνὸς φωτὸς πολλοὶ γεγόνασι λύχνοι καὶ ἕκαστος τῶν ἐχόντων
 τὸν ἀφθέντα λύχνον λόγῳ θεοῦ λέγει· « εἰ δοκιμὴν ζητεῖτε
 τοῦ ἐν ἐμοὶ καλοῦντος Χριστοῦ^a »· ἐν παντὶ οὖν καιρῷ, ἀπαξ
 16 παραλαβόντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, μέλλοντες κινεῖν τὰ βήματα,
 εἴτε ἐν λόγῳ εἴτε ἐν ἔργῳ εἴτε ἐν διαλογισμῷ, χρησόμεθα τῷ
 λύχνῳ ἐμπροσθεν ἡμῶν· « οὐδεὶς γὰρ λύχνον ἄψακ καλύπτει
 αὐτὸν σκευεὶ ἢ ὑποκάτω κλίνης τίθησιν αὐτὸν ἀλλὰ τίθησιν

v. 105 a 7 οὐ A : καὶ P || θῆ A : θῆσει e corr. P || 9-10 οἶονε
 γὰρ F : uac. spat. rel. AP || 10 τοιοῦτο F : τοιοῦτον AP || 14 ἀφθέντα A :
 ἀναφθέντα P || 18 καλύπτει P : καλύψει A

NOUN *Strophe 14*

- v. 105 *Ta loi est un flambeau pour mes pas et une lumière pour mes chemins.*
a <Origène> Si quelqu'un possède le *logos* de Dieu et qu'il use du *logos* pour ainsi dire en tout acte, même lorsque à chaque pas il lève le pied pour avancer, celui-là ne peut pas achopper, car il possède le « flambeau » et il s'en sert ; si au contraire il a reçu le « flambeau » et semble lui donner sa foi mais ne le prend pas avec lui en toute action et n'examine pas avec le *logos* en toutes ses démarches où poser son pas, — je veux dire le pas de l'âme —, celui-là commet une double faute, parce qu'il possède le *logos* et qu'il n'en use pas partout. On pourrait dire que c'est ce qui s'est produit lorsque le *logos* est venu des cieux : chacun des fidèles, sans que le *logos* s'en trouvât diminué, a allumé en lui-même, à partir du *logos*, un flambeau et une lumière ; et ainsi, d'une unique lumière sont nés de multiples flambeaux et chacun de ceux qui possèdent par la grâce du *logos* de Dieu ce « flambeau » allumé dit : « Est-ce que vous cherchez une preuve que le Christ parle en moi^a ? » En toutes circonstances, donc, une fois que nous avons reçu le *logos* de Dieu, lorsque nous nous apprêtons à faire un mouvement, en parole, en action, ou en pensée, nous userons du flambeau en le plaçant devant nous. « Car personne, son flambeau allumé, ne le cache d'un boisseau ni ne le place sous son lit : il le place sur le lampadaire afin que

v. 105 a a. II Cor. 13, 3

20 αὐτὸν ἐπὶ τὴν λυχνίαν, ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φῶς βλέ-
 πωσι^b » | τὸ « οὐδεις λύχνον ἄψας καλύπτει αὐτὸν σκεύει »
 ἀναφέρεται ἐπὶ λύχνον τὸν λόγον, ἵνα μηδεις ἡμῶν ἄψας τὸν
 λύχνον καὶ τὸν λόγον ἔχων ἀργὸν αὐτὸν ποιήσῃ καὶ ὑπὸ τὸ
 24 σκεῦος, τὸν μόδιον^c, ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν.
 « λυχνία » δὲ ὁ τόπος ἐστὶ τοῦ λύχνου. Οὕτως, ἐὰν ἴδῃς τὸ
 ἡγεμονικόν σου, τὸ ἀνθρώπινον λέγω, ἄψει τὴν λυχνίαν κατὰ
 μίαν διήγησιν· ἐκεῖ οὖν ἐπὶ τῷ σῶ ἡγεμονικῷ ἐφάρμοσον τὸν
 28 λόγον τοῦ θεοῦ· κατὰ δευτέραν δὲ διήγησιν, ἰδέ σου τὸ στόμα
 καὶ τὸν λόγον, ὃν προσφέρεις διὰ τοῦ στόματος, ὅταν λόγῳ
 θεοῦ ἀνοίγῃς σου τὸ στόμα, ἐπιτιθεῖς τὸν λύχνον ἐπὶ τῇ λυχνίᾳ
 τοῦ στόματός σου, καὶ « οἱ εἰσπορευόμενοι » πρὸς σέ, εἴτε
 32 κατὰ τὴν πρώτην διήγησιν εἴτε κατὰ τὴν δευτέραν, « τὸ
 φέγγος βλέπουσι^d »· διὰ τοῦτο « ἔστωσαν αἱ ὀσφύες ὑμῶν
 περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καιόμενοι^e ». Ἐλύχνος^f ἐστὶν ὁ
 λόγος τοῦ θεοῦ, ὃν παρεδέξατό τις, δι' οὗ πεπίστευκε τῷ θεῷ.
 36 οὗτος οὖν ἔστω « καιόμενος » καὶ μηδέποτε σβεννύσθω.
 « φῶς δικαίοις διὰ παντός, φῶς δὲ ἀσεβῶν σβέννυται^g. » Καὶ
 ἐν « τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου^h » λύχνος ἄπτεται ἵνα οἱ λα-
 τρεύοντες τῷ θεῷ βλέπωσι τὸν λύχνον καὶ τὰς λατρείας ἐπιτε-
 40 λῶσι φωτιζόμενοι ὑπ' αὐτοῦ· οὕτως ἐν « τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυ-
 ρίου », τῇ ἐκκλησίᾳ, λύχνος ἄπτεται. « Ὁ λύχνος τοῦ σώμα-
 τός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός^h »· ὅλου τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας ὁ
 λύχνος, ὁ ὀφθαλμός, ὁ διορατικός ἐστὶν ἀνὴρ καὶ ἔχων τὸν
 44 λόγον. Οὗτος ὁ ὀφθαλμός μὴ λεγέτω τῇ χειρὶ· τί πράξει; καὶ
 ἡ χεὶρ μὴ λεγέτω τῷ ὀφθαλμῷ· χρεῖαν σου οὐκ ἔχωⁱ. ἐπεὶ οὐ
 βλέπει ἡ χεὶρ, ὁ πολιτευτὴς μὲν, οὐ νοῶν δὲ τὰ πράγματα.
 Διαφοραὶ δὲ εἰσι καὶ τῶν ἐχόντων τὸν λόγον· οἱ μὲν γὰρ

v. 105 a 20 ἐπὶ nos : ὑπὸ AP || 21 καλύπτει P : καλύψει A ||
 33 τοῦτο P : τοῦ A || 46 πολιτευτῆς A : πολιτευθεὶς P

v. 105 a b. Lc 8, 16 c. Cf. Lc 11, 33 (Matth. 5, 15)
 d. ibid. e. Lc 12, 35 f. Prov. 13, 9 g. Ex. 27, 21

ceux qui entrent voient la lumière^b. » Le texte « personne, son flambeau allumé, ne le cache d'un boisseau » identifie le *logos* au flambeau : que nul d'entre nous, une fois son flambeau allumé et possédant le *logos*, ne le rende inactif en le plaçant sous le boisseau, — le vase^c —, ou sous son lit ; mais qu'il le place sur le lampadaire ; le « lampadaire » est le lieu du flambeau. Par conséquent, si tu envisages ton esprit (je veux dire l'esprit humain), tu allumeras le lampadaire qu'il est selon une première interprétation : c'est là, sur ton esprit, qu'il faut placer le *logos* de Dieu ; selon une deuxième interprétation, pense à ta bouche et à la parole que tu profères par ta bouche lorsque tu l'ouvres au *logos* de Dieu, en plaçant ce flambeau sur le lampadaire qu'est ta bouche. Et « ceux qui entrent » chez toi, ceux-là « voient la lumière^d », que ce soit selon la première interprétation ou selon la deuxième. Voilà pourquoi l'Écriture dit : « Que vos reins soient ceints et vos flambeaux allumés^e. » Le « flambeau », c'est le *logos* de Dieu que l'on a reçu et par lequel on met sa foi en Dieu ; qu'il soit donc « brûlant » et qu'il ne s'éteigne jamais. « La lumière est éternelle pour les justes, tandis que la lumière des impies s'éteint^f. » Et dans « la tente du témoignage^g » un flambeau est allumé pour que ceux qui servent Dieu voient le flambeau et accomplissent leur culte éclairés par lui : de la même façon, dans « la tente du témoignage » qu'est l'Église, un flambeau est allumé. « Le flambeau du corps, c'est l'œil^h. » Pour le corps tout entier qu'est l'Église, le flambeau, qui est son œil, c'est l'homme doué de vue spirituelle et qui possède le *logos*. Que cet œil n'aille pas dire à la main, « que vas-tu faire ? », et que la main n'aille pas dire à l'œil « je n'ai pas besoin de toiⁱ », car la main ne voit pas, elle qui pratique (la vie chrétienne) sans avoir la compréhension des réalités spirituelles. Il y a des différences parmi ceux qui possèdent

v. 105 a h. Matth. 6, 22 (Lc 11, 34) i. Cf. I Cor. 12, 21

48 ἔχουσιν αὐτὸν ὡς λύχνον, οἱ δὲ ἔχουσιν αὐτὸν ὡς λαμπάδα· αἱ
 γοῦν φρόνιμοι παρθένοι οὐ λύχνον ἔχουσιν ἀλλὰ λαμπάδα, αἱ
 δὲ μωραὶ σβεννυμένας ἔχουσι τὰς λαμπάδας· « πᾶς γὰρ ὁ |
 τὰ φαῦλα πράττων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ
 52 φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῆ αὐτοῦ τὰ ἔργα^k. » Μέμφεται γοῦν ὁ
 Ἰησοῦς τοὺς χρωμένους μὲν λύχνῳ, μὴ ἀεὶ δὲ χρωμένους
 αὐτῷ, ἀλλὰ « πρὸς ὥραν^l » μίαν· λέγει γάρ· « ἐκεῖνος ἦν ὁ
 56 λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων, καὶ ὑμεῖς ἠθελήσατε πρὸς
 ὀλίγον ἀγαλλιαθῆναι ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ^m. » Δύο οὖν πραγμά-
 των δέομαι· λύχνου μὲν ὡς πρὸς τοὺς πόδας, φωτὸς δὲ
 μερίζονος ὡς πρὸς ὄλας τὰς τρίβους· ὅταν γὰρ τρίβον
 ὀδεύω, χρεῖαν ἔχω παρὰ μὲν τοῖς ποσὶ λύχνου, μετὰ δὲ
 60 τοῦτο πόρρω καὶ φωτὸς πλείονος. ~~~~~ 'Λύχνος' ὁ
 b νόμος ἐστὶ τοῖς πρὸ τῆς ἀνατολῆς τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης^a
 ἐν νυκτὶ βαδίζουσι, τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς οὐ λύχνου ὄντος ἀλλ'
 4 ἡλίου φωτίζοντος ἐκεῖνους, οἷς προέκοψεν ἡ νύξ, ἐγγισίας
 τῆς ἡμέρας^b, καθ' ἣν ἡμέραν « εὐσχημόνως περιπατεῖν
 ἔστιν^c. » ~~~~~ Ὡμοσα καὶ ἔστησα τοῦ φυλάξασθαι τὰ
 v. 106 a κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου. Τί ποιεῖ ἐνθάδε τὸ
 ὦμοσα', ζητητέον. Διέθετο ὁ θεὸς διαθήκην πρὸς τοὺς
 ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ^a καὶ ταύτην τὴν διαθήκην διαθεμένου τοῦ
 4 θεοῦ ὁ πιστεύων παρεδέξατο· καὶ οἶονε ἕρκος ἐστὶ μεταξὺ
 θεοῦ καὶ τοῦ πιστεύοντος τῇ τῆς διαθήκης τοῦ θεοῦ παραδοχῆ·
 συνθήκας γὰρ πρὸς τὸν θεὸν ἐποιησάμεθα παραδεξάμενοι
 αὐτοῦ τὴν διαθήκην, ὥστε 'στήσαι' καὶ 'φυλάξασθαι' τὰ
 8 κρίματα τῆς δικαιοσύνης' αὐτοῦ· ἴστημι δὲ αὐτὰ ἐν τῇ ἐμῇ
 ψυχῇ· ὅταν αὐτὰ στήσω, γίνεται μοι ἐκεῖνο τὸ εἰρημένον
 παρὰ τῷ Σολομῶντι ἐν Παροιμίαις· « λογισμοὶ δικαίων,
 κρίματα^b. » Ἐκεῖνα 'τὰ κρίματά' ἐστὶ 'τῆς δικαιοσύνης'

v. 105 a 52 γοῦν nos : μου AP

v. 106 a 8 αὐτοῦ P : τοῦ θεοῦ σου A

v. 105 a j. Cf. Matth. 25, 2 k. Jn 3, 20 I. Jn 5, 35
m. Ibid.

b a. Cf. Mal. 3, 20 b. Rom. 13, 12 c. Rom. 13, 13

v. 106 a a. Cf. Ps. 88, 4a b. Prov. 12, 5

le *logos* : les uns le possèdent comme un flambeau, les autres comme une lampe. Ainsi les vierges sages possèdent-elles non pas un flambeau mais une lampe, et les vierges folles ont leurs lampes éteintes^l. « Car quiconque accomplit le mal déteste la lumière et ne va pas à la lumière, de peur que ses œuvres ne se trouvent dénoncées^k. » Ainsi Jésus fait-il des reproches à ceux qui, tout en usant d'un flambeau, ne s'en servent pas toujours, mais seulement « pour un instant^l » ; il dit en effet : « Celui-ci était le flambeau qui brûle et qui luit, et vous, vous avez voulu vous réjouir de sa lumière pour un petit instant^m. » J'ai donc besoin de deux choses : d'un flambeau pour mes pas, et d'une lumière plus forte pour l'ensemble de mes « chemins » ; car lorsque je chemine sur un chemin, j'ai besoin d'un flambeau devant mes pas, mais ensuite j'ai encore besoin d'une lumière plus forte.

b **Didyme** Le « flambeau », c'est la loi pour ceux qui avant le lever du Soleil de justice^a cheminent dans la nuit : la lumière véritable n'est pas un flambeau mais un soleil qui illumine ceux pour lesquels la nuit est avancée, le jour est proche^b, ce jour où il est possible de marcher « avec dignité^c ».

v. 106 *J'ai prêté serment et j'ai fixé de garder les décisions de ta justice.*

a **Origène** Il faut se demander ce que signifie ici « j'ai prêté serment ». Dieu a conclu une alliance avec ses élus^a et, après que Dieu a conclu cette alliance, le croyant l'a reçue ; et il existe comme un serment entre Dieu et le croyant par la réception de l'alliance conclue avec Dieu ; car en recevant l'alliance nous avons conclu avec Dieu un pacte, celui de « fixer » et de « garder les décisions de la justice » de Dieu. Je les fixe dans mon âme et, lorsque je les fixe, il m'arrive ce qui est dit par Salomon dans les Proverbes : « Les desseins du juste sont des décisions^b. » Ces « décisions » sont celles « de la justice » de Dieu. Quand

- 12 τοῦ θεοῦ· πότε γενόμενα; ὅτε ὄμοσα καὶ ἔστησα αὐτὰ
Διδ. **b** ἐν ἑμαυτῷ. Τὸ δὲ ἑστησαι ἐνταῦθα τὸ βεβαίως
 ὀρίσαι δηλοῖ· καὶ | τὸ ὄμοσαι οὐ τὸν θεὸν ὀνομάσαι, ἀλλὰ
 τὸ ἀμεταθέτως τοῦτο προθέσθαι καὶ ἀπαράβατον φυλάττειν,
 v. 107 **4** τὸ ἔργον τοῦ ὅρκου δυνάμει ποιῶν. Ἐταπεινώθην
a ἕως σφόδρα, Κύριε, ζῆσόν με κατὰ τὸ λόγιόν σου. Ἡ
 ταῖς τῶν νοητῶν ἐχθρῶν ἐπιθέσεις ἢ ταῖς ἰδίαις καὶ ἐκ
 προαιρέσεως γινομέναις σκληραγωγίαις· ζήσεται δὲ κατὰ
4 τὸ λόγιον τοῦ θεοῦ πᾶς ὁ χωρῶν ἄνω τῶν τοῦ βίου περιστά-
᾽Ωρ. **b** σεων. Ἄλλως· Εἰ καὶ εἶχον, φησίν, ὑπόθεσιν τοῦ
 ἐπαίρεσθαι καὶ τυφοῦσθαι καὶ ἀλαζονεῦσθαι ὡς βασιλεὺς καὶ
 σοφὸς καὶ προφήτης, ἀλλ' ἔταπεινώθην ἕως σφόδρα· « ὁ
4 θεὸς γὰρ ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι
 χάριν^a. » Ζῆσόν με κατὰ τὸν λόγον σου· τὰ ἄλογα ζῶα ζῆ,
 ἀλλ' ὡς ἄλογα· τὰ λογικὰ δὲ ζῶα ζῆ λογικῶς, ὅσον ἐπὶ τῇ
 φύσει κατασκευασθέντα λογικὰ· ἀλλὰ τὰ πλείονα τῶν λογικῶν
8 ζῶων, — ἐν ἀνθρώποις δὲ μάλιστα λέγω —, οὐ ζῆ κατὰ τὸν
 λόγον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ κατὰ τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς^b καὶ τῶν
 διανοιῶν· σπάνιός ἐστιν ὁ ζῶν κατὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ·
 οὕτως σπάνιός ἐστιν ὁ προφήτης· ὡς μηδέπω κατορθώσας
᾽Απο. **12** αὐτὸ φησι· Ζῆσόν με κατὰ τὸν λόγον σου· Ταπεινὸν
c καὶ ὑπήκοον ἑαυτὸν παριστάς τὴν ἐπὶ τούτῳ σωτηρίαν αἰτεῖ
 παρὰ θεοῦ τοῦ « ταπεινοῖς δίδόντος χάριν^a » καὶ τοῖς ἀγα-

v. 106 **b** 1 δὲ om. P
 v. 107 **b** ἄλλως om. P

v. 107 **b** a. Prov. 3, 34 b. Rom. 8, 6
 c a. Prov. 3, 34

- viennent-elles ? Quand « j'ai prêté serment » et que je les
 ai fixées en moi.
b Didyme « Fixer » signifie ici déterminer fermement.
 « Prêter serment » ne signifie pas prononcer le nom de Dieu
 mais former un propos qui ne change pas et le garder sans
 défaillance, en accomplissant réellement l'acte correspon-
 dant au serment.
- v. 107 *J'ai été humilié complètement, Seigneur ; fais-moi vivre selon
 ton enseignement.*
a <Athanase> (J'ai été humilié) soit par les assauts des
 ennemis spirituels, soit par les mortifications qui me sont
 personnelles et viennent de ma volonté.
 <Didyme ?> Quiconque s'élève au-dessus des difficultés
 de la vie vivra « selon l'enseignement » de Dieu.
b Origène Autrement. Même si j'avais, dit-il, matière
 à m'élever, à m'enorgueillir et à me vanter, parce que je suis
 roi, sage et prophète, néanmoins « j'ai été humilié complè-
 tement », « car Dieu s'oppose aux orgueilleux et accorde
 sa grâce aux humbles^a ». « Fais-moi vivre selon ta parole » :
 les êtres privés de raison vivent, mais comme des êtres
 privés de la raison ; les êtres raisonnables, eux, vivent selon
 la raison, pour autant qu'ils sont naturellement constitués
 avec une raison, mais la majeure partie des êtres raison-
 nables, — je parle ici principalement des hommes —, ne
 vivent pas « selon la parole de Dieu », mais selon l'orgueil
 de la chair^b et des pensées ; bien rare est celui qui vit
 « selon la parole de Dieu », rare aussi le prophète. Comme
 celui-ci pense n'avoir pas encore accompli cela, il dit
 « fais-moi vivre selon ta parole ».
c Apollinaire Après s'être montré humble et soumis, il
 demande pour cela le salut à Dieu qui « aux humbles
 accorde sa grâce^a » et à ceux qui l'aiment a promis misé-
 ricorde.

- v. 108 4 πῶσιν αὐτὸν ἐπαγγειλαμένου τὸν ἔλεον. *Ωρ.* **α** δίδαξόν με, ὅτι δοῦλός σου εἰμι ἐγώ. *Ωρ.* **β** Περὶ ὧν οὐ διετάχθημεν ποιεῖν, ἀλλὰ προαιρέσει ποιοῦμεν, ταῦτά φησιν· ἐκούσια τοῦ στόματος ἡμῶν οἷον « περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐκούσια τοῦ στόματος ἡμῶν οἷον »· ἐὰν οὖν παρθενίαν ἀσκήσω, ἣν οὐ προσετάχθη οὐδ' ἐκελεύσθη, ἀλλ' ἐκουσίως τοῦτο ποιήσω, τὸ « κρεῖσσον^b » αἰροῦμαι· τοῦτο οὖν ἐυδόκησον, Κύριε'. Καὶ ἐπὶ ἄλλων δὲ ὁμοίως τῶν κατὰ τὸν βίον ἡμῶν 8 τοιαῦτα εὐρήσομεν, ὧν τινὰ μὲν ποιοῦμεν ὡς προστεταγμένοι δοῦλοι, τινὰ δὲ πράττομεν ἐκουσίως. | Καὶ τὰ κρίματά σου δίδαξόν με^c· οἶδα, φησί, ὅτι « ἀνεξερεύνητά » ἐστὶ τὰ κρίματά σου^c, ἀλλὰ δίδαξόν με' αὐτά, ἵνα διδασκόμενος καὶ ταῦτα ἐνεργήσω καὶ χρηστῶν σου ἀπολαύσω 12 κριμάτων. *Ωρ.* **β** Ἄλλως· Ἐπεὶ μηδενὸς ἐκβιασμένου οἰκεία χρησάμενος ὄρμη καὶ προαιρέσει ἀγαθῆ ὄρωμαι ἐαυτὸν κατεδήσατο καὶ « ὤμοσε τοῦ φυλάξασθαι τὰ κρίματα τῆς 4 δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ^a », εὐχεται τὸν ὄρκον αὐτοῦ ἀποδοχῆς ἄξιον παρὰ τῷ θεῷ γενέσθαι· δεῖται γὰρ πολλῆς διδασκαλίας καὶ ἡ γνώσις τῶν κριμάτων τοῦ θεοῦ. *Ωρ.* **β** Ἡ ψυχὴ μου ἐν ταῖς χερσὶ σου διὰ παντός· καὶ τοῦ νόμου σου οὐκ ἐπέλαθόμην. *Ωρ.* **α** Ἡ ψυχὴ^c τίνος ἐν χερσίν αὐτοῦ ἐστὶν εἴ ποτε ἐν κινδύνοις γεγένηται· καὶ τοῦτο ἡ συνήθεια λέγει, ὅτι τὴν ψυχὴν μου εἶχον εἰς τὰς χεῖράς μου. Ἐγὼ οὖν, φησὶν 4 ὁ δίκαιος, καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω, αἰεὶ κινδυνεύω διὰ τὸν λόγον σου, διὰ τὴν ἀλήθειαν, διὰ τὸν ἔλεγχον, διὰ τὴν βασιλείαν ἣν βασιλεύω, καὶ διὰ ταῦτα ἡ ψυχὴ μου ἐν ταῖς χερσὶ μου διὰ παντός, ἀλλ' οὐκ ἐπέλαθόμην τοῦ νόμου σου· οὐ

v. 108 **a** 7 ἐπὶ A : ἐπὶ τῶν P || 8 ὧν nos : ὧς AP

b ἄλλως om. P || 2 ὄρμη P : ὁ μὴ A

v. 109 **a** 3 μου^a E : σου AP || 7 μου E : σου AP

v. 108 **a** a. I Cor. 7, 25 **b**. I. Cor. 7, 38 **c**. Rom. 11, 33

b a. v. 106

- v. 108 *Agrée les propos volontaires de ma bouche, Seigneur, et enseigne-moi tes décisions, parce que je suis ton serviteur.*

a **Origène** Les actions que nous n'avons pas reçu l'ordre d'accomplir mais que nous accomplissons de notre propre volonté, c'est ce qu'il appelle « les propos volontaires » de notre bouche. Par exemple, « au sujet des vierges je n'ai pas reçu d'ordre du Seigneur^a » ; si donc j'observe la virginité, qui n'est l'objet ni d'un commandement ni d'un ordre, mais que je pratique volontairement, je choisis « la meilleure part^b ». Cela, donc, « agréé-le, Seigneur ». Et pour tout le reste de notre existence, nous découvrirons qu'il en va de même : nous accomplissons certaines actions comme des esclaves qui en ont reçu l'ordre, d'autres volontairement. « Et enseigne-moi tes décisions » : je sais bien, dit-il, que tes décisions « échappent à notre examen^c », enseigne-les-moi pourtant, afin qu'ayant reçu cet enseignement je les mette en pratique et jouisse de tes bonnes décisions.

b **<Eusèbe>** Après s'être lié par un serment, sans subir aucune violence mais de son propre mouvement et de sa volonté dirigée vers le bien, après avoir « prêté serment de garder les décisions de la justice^a » de Dieu, le voilà qui prie pour que son serment soit agréé de Dieu ; car la connaissance des décisions de Dieu réclame aussi un long enseignement.

- v. 109 *Mon âme est entre tes mains continuellement, et je n'ai pas oublié ta loi.*

a **<Origène ?>** « L'âme » de quelqu'un est « entre ses mains » lorsqu'il se trouve au milieu des périls ; et c'est là ce que veut dire l'expression courante : j'avais mon âme entre mes mains. Pour moi, donc, dit le juste, chaque jour je meurs ; sans cesse je suis en péril à cause de ta parole, à cause de la vérité, à cause de la réfutation, à cause de la royauté que j'exerce. Et c'est pourquoi « mon âme est entre mes mains, continuellement » ; mais « je n'ai pas oublié ta

- 8 γὰρ ὁ κίνδυνος τοῦ θανάτου ἐποίει με ἐπιλαθέσθαι τοῦ νόμου σου. Δύναται δέ τις καὶ ὑψηλότερον νοῆσαι τὸ ῥητὸν καὶ εἰπεῖν ὅτι ἡ ψυχὴ μου ἐν ταῖς χερσὶ μου ἦν διὰ παντός ἄντι τοῦ· « ἐν πράξεσιν ἀγαθαῖς » ἢ γὰρ χεὶρ ἐπὶ τῶν πράξεων
- Ἀθ.** 12 **πολλάκις παραδέδοται.** Εἰ δ' ἐν ταῖς χερσὶ σου εἴη,
- Θεοδ.** **h** νοήσομεν χεῖρας εἶναι τοῦ θεοῦ τὴν δημιουργίαν αὐτοῦ, ἢ **c** προσιτέον διὰ παντός. Ἀπὸ τῆς σῆς προνοίας φρουρούμενος τὴν λήθην τῶν σῶν ἐξώρισα νόμων.
- Ἀπο.** **d** Μείζων τῆς προθυμίας ἀπόδειξις τὸ καὶ διὰ κινδύνων ἰόντα μὴ ἀφίστασθαι τοῦ νόμου καὶ ἐν ἐπιβουλαῖς ὄντα μὴ ἀφέλκεσθαι τῶν δικαίων ὀργῇ καὶ παροξυσμῷ τῷ πρὸς τοὺς ἐπιβουλεύον-
4 **τας,** ὡς οὐκ ἐπλάνησε τὸν Δαυὶδ ἢ τοῦ Σαοὺλ ἐπιβουλή πρὸς τὸ ἀμύνασθαι πρὸς τὸ προσῆκον. Ἔθεντο ἁμαρτωλοὶ **παγί|δα μοι** καὶ ἐκ τῶν ἐντολῶν σου οὐκ ἐπλανήθην.
- Ἦρ.** **a** Ὡσπερ οἱ θηρευταὶ τῶν ἀλόγων ζώων ἰστᾶσι παγίδας ἵνα ταῦτα λάβωσιν, οὕτως ὁ διάβολος καὶ οἱ τούτου ἄγγελοι παγίδων πάντα πεπληρώκασι καὶ ὅλος ὁ βίος μεστός ἐστι **4** παγίδων. Ἐκεῖνοι μὲν οὖν, φησί, ἔθηκαν ἡ παγίδα μοι ἡ πανταχοῦ, ὅμως δ' ἐτήρουν σου ἅει τὰς ἐντολάς καὶ οὐκ ἐπλανήθην αὐτῶν· ἐν δὲ τοῖς ἐξῆς φησί· « ἡ ψυχὴ ἡμῶν ὡς **8** στρουθίον ἐρρύσθη ἐκ τῆς παγίδος τῶν θηρευόντων ἡ παγὶς συνετρίβη καὶ ἡμεῖς ἐρρύσθημεν^a »· εἴ τις οὖν δίκαιός ἐστι, **v. 111** λέγει τὸ εἰρημένον. Ἐκκληρονόμησα τὰ μαρτύριά σου **a** εἰς τὸν αἰῶνα, ὅτι ἀγαλλίαμα τῆς καρδίας μου εἰσι. Χα-
ριέντως ἂν ποτε ὁμολογῶν καὶ μαρτυρῶν τῇ ἀληθείᾳ καὶ μὴ

v. 109 **a** 10 μου^a E : σου AP || 11 γὰρ χεῖρ A : χεὶρ γὰρ P
b 2 χεῖρας E : χεῖρὸς A χεῖρα P

v. 110 **a** a. Ps. 123, 7

loi », car ce n'est pas le péril de mort qui pouvait me faire oublier ta loi. On peut aussi comprendre ce texte d'une façon plus sublime et dire que la phrase « mon âme est entre mes mains continuellement » signifie qu'elle était « dans les bonnes actions » ; car le mot « main » a souvent été donné pour les actions.

- b Athanase** Si le texte biblique est « entre tes mains », nous penserons que les mains de Dieu, c'est sa création, à laquelle il faut adhérer continuellement.
- c Théodoret** Gardé par ta providence, j'ai banni l'oubli de tes lois.
- d Apollinaire** Une grande preuve de bonne volonté est de ne pas s'éloigner de la loi alors même que l'on marche au milieu des périls et, lorsque l'on est en butte à des complots, de ne pas se laisser écartier de ce qui est juste, sous l'effet de la colère et de l'emportement contre ceux qui complotent ; ainsi le complot de Saül n'a-t-il pas entraîné David à se venger comme il en avait le droit.

v. 110 *Les pécheurs ont posé un piège contre moi, et hors de tes commandements je n'ai pas erré.*

- a Origène** De même que ceux qui chassent les animaux privés de raison disposent des pièges pour les prendre, de même le diable et ses anges ont empli le monde entier de pièges et la vie est tout entière pleine de pièges. Ceux-là ont donc, dit-il, « posé un piège contre moi » partout, et pourtant j'ai toujours observé tes commandements « et je n'ai pas erré » loin d'eux. Dans un des psaumes suivants il dit : « Notre âme, comme un petit oiseau, a été tirée du piège des chasseurs ; le piège a été détruit et nous en avons été tirés^a. » Quiconque donc est juste tient ce langage.

v. 111 *J'ai hérité tes témoignages pour l'éternité, parce qu'ils sont la joie de mon cœur.*

- a <Origène>** Si un jour tu donnes de bonne grâce ton accord et ton témoignage en faveur de la vérité, si tu ne

ἐπαισχυνόμενος τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων,
 4 ἀλλὰ μέχρι θανάτου ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ τοῦ μαρτυρῆσαι τῇ
 ἀληθείᾳ, λέγοις ἂν τὰ εἰρημένα ῥητά· ὅταν δέ τις κληρονομή
 τὰ μαρτύρια, τὰ ἀποδοδομένα πολλὰκις ἐφ' οἷς οἱ λόγοι
 εἴρηται τοῦ θεοῦ, ἐπὶ ὅλον τὸν αἰῶνα κληρονομεῖ. « Ὅτι
 8 ἀγαλλίαμα τῆς καρδίας μου εἰσιν· ἀγαλλίαμα τῆς καρδίας
 τῶν ἀποστόλων ἦν τὰ μαρτύρια τοῦ θεοῦ, ὅτε ἐξῆλθον
 « ἀπὸ προσώπου τοῦ Συνεδρίου χαίροντες ὅτι κατηξιώθησαν
 ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ἀτιμασθῆναι^a. » « Ἄλλως·
 Ἄπο. b Ἐπέτεινε τὴν ἔνδειξιν τῆς περὶ νόμον σπουδῆς, ὅποτε κλῆρον
 ἴδιον ἔφη τεθεῖσθαι τὸν νόμον, οὐ πρὸς καιρὸν, ἀλλ' εἰς ἅπαν,
 ἐν τούτῳ προελόμενος ζῆν, ὡς οὐχ ὑπὸ τινος ζυγὸν ἀνάγκης,
 4 ἀλλ' ἀγίως ἐν εὐφροσύνῃ ψυχῆς· τοῦτο γὰρ δὴ καὶ μόνιμον
 καὶ δυσμετάστατον, ὅπερ εὐφροσύνῃ πράττεται. ~~~~~
 v. 112 Ἐκλίνα τὴν καρδίαν μου τοῦ ποιῆσαι τὰ δικαίωμάτά σου,
 Ὡρ. a εἰς τὸν αἰῶνα, δι' ἀντάμειψιν. Ἐκλίνα ἐπὶ τὸν
 νόμον, ἐπὶ τὰ δικαίωμάτά σου, ἐπὶ τὰ προστάγματά σου,
 ἐπεὶ ἦδειν ἀποκειμένην μοι ἀμοιβήν· ἡ δὲ ἀμοιβὴ βασιλεία
 4 θεοῦ, « ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ
 καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἠτοίμασεν ὁ θεὸς | τοῖς
 ἀγαπῶσιν αὐτόν^a. » ~~~~~

v. 111 a 7 ἐπὶ F : ἐπει AP

b 3 προελόμενος P : προσελόμενος A || τινος P : τι A

v. 112 a 4 εἶδε P : οἶδε A

v. 111 a a. Act. 5, 41

v. 112 a a. I Cor. 2, 9

rougis pas du nom du Christ à la face des hommes, si tu
 luttas tout au contraire jusqu'à la mort pour rendre témoi-
 gnage à la vérité, alors tu pourras tenir ce langage. Lors-
 qu'on hérite « les témoignages » — ces témoignages dont j'ai
 dit à plusieurs reprises que les paroles de Dieu avaient été
 prononcées sur eux —, on en hérite pour l'éternité entière.
 « Parce qu'ils sont la joie de mon cœur » : les « témoignages »
 de Dieu étaient la joie du cœur des apôtres lorsqu'ils « sor-
 tirent de devant le Conseil, tout à la joie d'avoir été jugés
 dignes de se faire insulter pour son nom^a ».

b **Apollinaire** Autrement : Il a renforcé la démonstra-
 tion de son zèle pour la loi, lorsqu'il a déclaré que la loi
 était son lot personnel, ayant décidé de vivre en elle
 non pour un instant, mais toujours, puisqu'il n'agit pas
 sous le joug de quelque nécessité mais saintement dans la
 pleine joie de l'âme ; car cela est stable et inébranlable
 qui s'accomplit dans la joie.

v. 112 *J'ai incliné mon cœur pour accomplir tes jugements, pour
 l'éternité, en vue de la récompense.*

a **Origène** « J'ai incliné » vers ta loi, vers « tes juge-
 ments », vers tes ordonnances, parce que je savais qu'une
 récompense m'était réservée. La récompense, c'est le
 royaume de Dieu, « c'est ce que l'œil n'a pas vu, ce que
 l'oreille n'a pas entendu et n'est pas parvenu au cœur de
 l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment^a ».

σ α μ χ

ιε'

- v. 113a **Παρανόμους ἐμίσησα.** Οὐκ εἶπε « παρανόμους ἀνθρώ-
 a πους »· καὶ ἔδειξεν ὁ βίος αὐτοῦ ὅτι οὐκ « ἀνθρώπους παρα-
 νόμους » ἐμίσησεν· οὔτε γὰρ τὸν πατραλοῖαν Ἀβεσαλώμ^a
 4 ἐμίσησεν, οὔτε τὸν Σαούλ, περὶ οὗ εἶπεν ὁ θεός· μεταμεμέ-
 λημαι χρίσας τὸν Σαούλ εἰς βασιλέα^b, διαφόρως τῷ Δαυὶδ
 ἐπιβουλεύσαντα, οὔτε ἄλλον τινὰ παράνομον· ἀλλ' ὡς ἄγιος
 αὐχεῖ ὅτι μισεῖ τὰ μίσους ἄξια, τοὺς λόγους τοὺς ἑ παρανό-
 8 μους', τὰ δόγματα τὰ παράνομα, τὰς τοιαύτας διδασκαλίας,
 τὴν διάθεσιν καθ' ἣν ἁμαρτάνουσιν· ὅτι γὰρ καύχημά ἐστιν ὃ
 λέγει, ὅρα πῶς ἐν τῇ πρὸς θεὸν εὐχῇ παρρησιάζεται καὶ φησι·
 v. 113b **παρανόμους ἐμίσησα· τὸν δὲ νόμον σου ἠγάπησα· Ἀντιθέτως**
 a' τῷ ἀγαπωμένῳ νόμῳ, ἑ παρανόμους' λόγους. Ζητῆσαι δὲ δεῖ
 πῶς, τοῦ Εὐαγγελίου λέγοντος· « ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθρούς
 4 ὑμῶν^a », τὸ αὐτὸ φησιν ὅτι δεῖ μισεῖν πατέρα καὶ μητέρα ἵνα
 ἀγαπήσωμεν τὸν θεὸν καὶ τῷ υἱῷ ἀκολουθήσωμεν^b· ἀλλὰ δεῖ
 ζητεῖν ἐκεῖ τὸ ἑ μισεῖν', τί βούλεται εἶναι· οἶον ἀποστρα-
 φῆναι, καὶ ἐν καιρῷ πειρασμοῦ καὶ κινδύνων τὸν πατέρα μὴ
 8 κατοικτειρήσαι παρακαλοῦντά σε τὸ μαρτύριον παραιτή-
 σασθαι καὶ προτιμῆσαι αὐτὸν τοῦ θεοῦ· ὃ τοίνυν λόγῳ
 πατέρα καὶ μητέρα καὶ ἀδελφούς καὶ ἀδελφάς, ἔτι δὲ καὶ τὴν
 ἑαυτοῦ ψυχὴν, τούτῳ τῷ λόγῳ καὶ ἀνθρώπους ἑ παρανόμους',

v. 113b a' 1 ἀντιθέτως A : ἀντιθέτους P

v. 113a a a. Cf. II Rois 19, 1-7 b. Cf. I Rois 15, 10

v. 113b a' a. Matth. 5, 44 (Lc 6, 27)
b. Cf. Lc 14, 26 (Matth. 10, 37)SAMECH *Strophe 15*

- v. 113a *J'ai détesté les iniques...*
 a <Origène> Il n'a pas dit « les hommes iniques » et sa
 vie a bien montré que ce ne sont pas « les hommes iniques »
 qu'il a détestés ; il n'a en effet détesté ni le parricide
 Abessalom^a, ni Saül — dont Dieu a dit : « Je me repens
 d'avoir fait l'onction royale à Saül^b », parce qu'il a, à plu-
 sieurs reprises, assailli David —, ni aucun autre homme
 inique. Mais, en saint qu'il est, il clame qu'il déteste ce
 qui mérite la détestation : les paroles « iniques », les opi-
 nions iniques, les enseignements de cette sorte, la disposi-
 tion qui fait pécher. Ce qu'il dit là est un titre de gloire ;
 remarquons en effet de quelle liberté de langage il use dans
 sa prière à Dieu lorsqu'il dit :
- v. 113b *J'ai détesté les iniques, mais ta loi, je l'ai aimée.*
 a' <Origène> Les paroles « iniques » sont contraires à la
 loi bien-aimée. D'autre part, il faut chercher comment,
 alors que l'Évangile dit « aimez vos ennemis^a », le même
 Évangile peut dire qu'il faut détester père et mère pour
 aimer Dieu et suivre son fils^b. Eh bien, il faut chercher
 ce que dans ce texte « détester » veut dire : cela signifie,
 au moment de l'épreuve et du danger, se détourner de
 ton père et ne pas le prendre en pitié lorsqu'il t'incite
 à refuser le martyre et à le préférer, lui, le père, à Dieu.
 Or donc, la même raison qui me fait détester père, mère,
 frères et sœurs et même ma propre vie, cette même raison
 me fait détester aussi les hommes « iniques », pour les

- 12 ἴν' αὐτοὺς ἐπιστρέψω, ἴν' ἐγὼ βελτιωθῶ καὶ μὴ ἐξομοιωθῶ
 Ἄπο. **b** αὐτοῖς. Τοὺς παρανομεῖν ὑποτιθεμένους ἀποσεισά-
c μενος λογισμοὺς τὸν σὸν τετίμηκα νόμον. Εἰ καὶ μὴ
 μισητοὶ καθὼς ἄνθρωποι, καθὼς καὶ θεῶ μισητοὺς λέγεσθαι
 τοὺς τοιοῦτους, οὐκ ἀνάξιον θεοῦ κατὰ τὸ « ἐμίσησας πάντας
 4 τοὺς ἐργαζομένους τὴν ἀνομίαν^a ». ὥστε ἀπόδειξις μεγίστη
 τοῦ τὸν νόμον ἀγαπᾶν τὸ 'μισεῖν' τοὺς παρηλλαγμένους τοῦ
 νόμου. Διὸ καὶ τῷ Ἰωσαφατ ἢ πρὸς τὸν τοιοῦτον φιλία
 μέμψις ἐγένετο διὰ τοῦ προφήτου, ὅτι τὸν ὑπὸ θεοῦ μισού-
 v. 114 **8** μενον ἠγάπα^b. **Βοηθός μου καὶ | ἀντιλήπτωρ μου εἰ**
 Ὄρ. **a** σύ' εἰς τοὺς λόγους σου ἐπήλπισα. Ἐν τῷ πρὸς τὸν
 διάβολον καὶ τοὺς δαίμονας πολέμῳ δεόμεθα θεοῦ βοηθοῦ· ἐν
 τοιοῦτῳ πολέμῳ καὶ ὁ προφήτης ἐβοηθήθη. Ἀντελάβετο γὰρ
 4 αὐτοῦ ὁ θεὸς καὶ διὰ τοῦτο εὐχαριστῶν ταῦτά φησι. Εἶτα λέγει
 τί πεποίηκε βοηθούμενος ὑπὸ θεοῦ· εἰς τὸν λόγον σου ἐπήλπι-
 σα'. Ἐζήτησαν διὰ τί οὐκ εἶπεν· « εἰς τὸν λόγον σου ἤλπισα »,
 ἀλλ' ἐπήλπισα'. Οἱ ἐλπίζοντες οὐχ ὡς ἄρχονται τοῦ ἐλπίζειν,
 8 οὕτω μένουσιν, ἀλλ' εἰ προκόπτοιεν κατὰ θεόν, ἐπαυξάνουσι
 τὸ ἐλπίζειν, καὶ ὅσῳ γε αὖξει ἡ ἀγάπη, τοσοῦτῳ αὖξει ἡ
 ἐλπίς· καὶ μάλιστα ὅταν βοηθηθῶμεν ὑπὸ θεοῦ, τότε προστί-
 θεμεν τῇ πρὸς τὸν πόθον τοῦ θεοῦ ἐλπίδι. Εὐρόν τι καὶ ἄλλο
 12 εἰς τὸν τόπον· τῷ νόμῳ σου πιστεύων καὶ τοῖς προφήταις, ἐπὶ
 σὲ ἤλπιζον· ὅτε δ' ἐπιδεδήμηκεν ὁ Χριστὸς σου, προσέθηκα
 τῇ ἐπὶ σὲ ἐλπίδι μου τὴν πρὸς τὸν λόγον σου· καὶ εἰς τὸν

v. 113b **c** 3 θεοῦ F : θεῶ AP || κατὰ τὸ F : καὶ τὸ AP || 6 φιλία
 P : φιλίαν A

v. 114 **a** 2 θεοῦ P : τοῦ θεοῦ A || 4 αὐτοῦ A : αὐτὸν P || 8 οὐ-
 τω P : οὔτε A || 9 ἡ ἀγάπη nos : τὴν ἀγάπην AP || 13 ὅτε δ' P : ὅδ' A ||
 ἐπιδεδήμηκεν P : ἐπεδεδήμηκεν A

v. 113b **c** a. Ps. 5, 6b b. Cf. II Chron. 19, 2

convertir, pour devenir moi-même meilleur et ne pas leur être assimilé.

b Apollinaire (?) Une fois rejetées les pensées qui me suggéraient d'être inique, j'ai honoré ta loi.

c <Apollinaire ?> (J'ai détesté les iniques) même s'ils ne sont pas détestables en tant qu'hommes, en tant qu'ils sont détestés de Dieu, comme on le dit de tels individus, sans que cela soit incompatible avec Dieu, ainsi que le montre la parole : « Tu as détesté tous ceux qui font l'iniquité^a » ; aussi la plus grande preuve que l'on aime la loi, c'est de « détester » ceux qui s'écartent de la loi. C'est pourquoi le prophète blâma Josaphat qui portait amitié à un homme de cette espèce : il aimait un homme détesté de Dieu^b.

v. 114 *Tu es mon secours et ma protection ; en tes paroles j'ai redoublé d'espoir.*

a Origène Dans la guerre que nous menons contre le diable et les démons, nous avons besoin du Dieu secourable ; c'est dans une guerre de cette sorte que le prophète lui aussi a été secouru. Dieu l'a protégé et voici pourquoi, en une action de grâces, le psalmiste prononce les paroles ci-dessus. Il dit ensuite ce qu'il a accompli grâce à l'aide de Dieu : « En ta parole j'ai redoublé d'espoir. » Je me suis demandé pourquoi il n'a pas dit : « en ta parole j'ai espéré », mais « j'ai redoublé d'espoir ». Ceux qui espèrent ne restent pas dans l'état où ils sont quand ils commencent à espérer : lorsqu'ils progressent vers Dieu, ils font croître leur espérance et leur espoir croît dans la mesure aussi où croît leur amour ; et c'est surtout lorsque nous sommes secourus par Dieu que nous augmentons notre espoir relatif au désir de Dieu. J'ai trouvé une autre explication pour ce texte : lorsque j'avais foi en ta loi et en tes prophètes, j'espérais en toi ; mais lorsque ton Christ est venu ici, j'ai ajouté à mon espoir en toi l'espoir en ta Parole et « en ta parole j'ai redoublé d'espoir ».

- v. 115 λόγον σου ἐπήλπισα'. Ὡς ἔκκλινετε ἀπ' ἐμοῦ πονη-
 ρεῦόμενοι, καὶ ἐξερευνήσω τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ μου.
- a Πεπλήρωται ἡμῶν « ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος^a »
 πονηρευομένων· « ἔσωθεν γὰρ ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονη-
 ροί, φθόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι καὶ τὰ ἐξῆς, τὰ [κατα]κοι-
 νοῦντα τὸν ἄνθρωπον^b »· τούτοις τοῖς διαλογισμοῖς φησὶν·
 Ὡς ἐκκλίνετε ἀπ' ἐμοῦ'. Πεπλήρωμαι δυνάμει ἀντικειμένων
 ἀντιστρατευομένων μου τῇ ψυχῇ, αἵτινες πονηρεύονται κατ'
 ἐμοῦ· φημί οὖν καὶ ταύταις· Ὡς ἐκκλίνετε ἀπ' ἐμοῦ πονηρευό-
 8 μνοι, καὶ ἐξερευνήσω τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ μου'.
- v. 116 Ἐπιλαβοῦ μου κατὰ τὸ λόγιόν σου, καὶ μὴ κατασχύνης με
 a ἀπὸ τῆς προσδοκίας μου. Πρὸς τὸν θεὸν πάλιν ἀποστρέφει
 τὸν λόγον καὶ φησὶν· ἢ ἀντίληψίς μου, ἢ ἀπὸ σοῦ, γινέσθω
 Ὡς κατὰ τὸ σὸν λόγιον Ὡς, τοῦ λόγιου σου γινομένου ἐν ἐμοί,
 4 σοῦ ἐπιλαμβανομένου, ὅλος γένομαι τοῦ λόγου σου· καὶ
 ζήσω τὴν ἀληθινὴν ζωὴν· καὶ μὴ κατασχύνης με ἀπὸ τῆς
 προσδοκίας μου τῆς αἰωνίου ζωῆς, τῆς βασιλείας τῶν οὐρα-
 νῶν^a· αὕτη γὰρ ἡ προσδοκία τῶν ἁγίων. Ὅταν οὖν τις ἀνάξιος
 8 γένηται μὴ ἐπόμενος ὧς ἔδοξε πεπιστευμέναι λόγῳ, κατασχύ-
 νεται ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ προσδοκίας'. Ὡς Ἄλλος φησί·
- Θεοδ. b Λόγιον, τὴν ἐπαγγελίαν φησὶν. Ὡς Ἄλλως· Εἰπὼν
 Εὐσ. c « Ὡς ἐκκλίνετε ἀπ' ἐμοῦ πονηρευόμενοι^a » ἀκολουθῶς τὸν θεὸν
 καὶ εἰς τοῦτο βοηθὸν ἐπικαλεῖται, ὡς ἂν τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει
 4 ἀπελαθεῖεν τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς οἱ πονηρευόμενοι, σχολῆς τε
 τυχῶν τῆς κατὰ θεὸν ζωῆς τε καὶ σωτηρίας τύχοι καὶ μὴ
 ἀποπέσοι τῆς ἑαυτοῦ προσδοκίας· καὶ πάλιν ἀξιό βοηθείας
 v. 117 τυχεῖν εἰς τὸ διασωθῆναι καὶ φησὶ· Ὡς Βοήθησόν μοι,
 καὶ σωθήσομαι καὶ μελετήσω ἐν τοῖς δικαίωμασί σου διὰ
 Ὡρ. a παντός. Ὡς Ἀνωτέρω μὲν εἴρηται « βοηθός μου καὶ ἀντι-

v. 115 a 3 [κατα] κοινοῦντα nos : κατὰ κοινοῦντα A κατακοι-
 νοῦντα P

- v. 115 a a. I Pierre 3, 4 b. Matth. 15, 19-20
 v. 116 a a. Cf. Matth. 3, 2
 c a. v. 115

- v. 115 *Écartez-vous de moi, malfaisants, et je scruterai les commandements de mon Dieu.*
- a < Origène ? > « L'homme secret de notre cœur^a » est rempli de malfaisants : « De l'intérieur viennent en effet les mauvaises pensées, meurtres, adultères, fornications, etc., tout ce qui souille l'homme^b. » C'est à des pensées de ce genre qu'il dit : « Écartez-vous de moi. » Je suis rempli de puissances adverses qui livrent combat à mon âme ; elles sont malfaisantes contre moi ; c'est pourquoi je leur dis à elles aussi : « Écartez-vous de moi, malfaisants, et je scruterai les commandements de mon Dieu. »
- v. 116 *Protège-moi selon ton enseignement et ne me fais pas rougir de mon attente.*
- a < Origène ? > Il adresse de nouveau sa parole à Dieu et dit : que mon secours, celui que je reçois de toi, vienne « selon ton enseignement » ; une fois ton enseignement venu en moi, quand tu m'auras secouru, j'appartiendrai tout entier à ta parole ; et alors je vivrai la vie véritable ; « ne me fais pas rougir de mon attente », qui est la vie éternelle, le royaume de Dieu^a, car c'est là l'attente des saints. Celui qui s'en rend indigne parce qu'il ne suit pas la parole à laquelle il a apparemment donné sa foi, celui-là « rougit de son attente ».
- b Théodoret Un autre dit : Il appelle « enseignement » la promesse.
- c Eusèbe Autrement : Après avoir dit : « Écartez-vous de moi, malfaisants^a », logiquement il invoque pour cela aussi le Dieu secourable, pour que par sa propre force les malfaisants soient repoussés de son âme, et que, dans ce repos, il obtienne la vie et le salut accordés par Dieu, sans risquer de choir de son « attente ». Et de nouveau il demande le secours pour être sauvé et dit :
- v. 117 *Secours-moi et je serai sauvé, et je méditerai en tes jugements continuellement.*
- a Origène Plus haut, il a été dit : « Tu es mon secours

- λήπτωρ μου εἶ σύ^a »· ἐνταῦθα δὲ· ῥοήθησόν μοι· Οὐκ ἀρκεῖ μοι ἡ βοήθεια ἣν βεβοήθημαι· δέομαι βοηθείας ἔτι·
 4 ἀδιαλείπτως μοι βοήθησον. Τὸ ῥωθήσομαι ῥοδέπω τέλειον δύναται γενέσθαι, ὅσον ἐσμέν ἐνθάδε· ὅταν ἀπαλλαγῶμεν τούτου τοῦ βίου, τότε σωθῆναι ἔστιν, ὅταν ζήσωμεν μετὰ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων. Καὶ τί ἄλλο μοι ἔσται, ἐάν βοηθήσης;
 8 ῥελετήσω ἐν τοῖς δικαιομάσι σου διὰ παντός·; τοῦτ' ἔστιν οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι· καὶ γὰρ ἐκεῖ μέλλομεν μελετᾶν τὰ δικαιομάτα « πρόσωπον πρὸς πρόσωπον^b », οὐκέτι κατὰ τὴν σκιάν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀλή-
 v. 118 12 θειαν. ῥεξουδένωσας πάντας τοὺς ἀποστατοῦντας ἀπὸ τῶν δικαιομάτων σου, ὅτι ἄδικον τὸ ἐνθύμημα αὐτῶν.
 a Οὐ ταυτόν ἔστι τὸ ἀμαρτάνειν καὶ ἀποστατεῖν· ὁ ἀποστήσας ἀπέστη τέλειον τῆς θεοσεβείας· ῥεξουδένωσας ῥοὺν ῥάντας τοὺς ἀποστατοῦντας ἀπὸ τῶν δικαιομάτων σου· ῥαναγκαίως
 4 προσέθηκε τὸ ῥάντας· εἰ καὶ δίκαιοι ποτε ἦσαν, ὕστερον δὲ ἀπέστησαν, ῥεξουδενεῖς αὐτούς· τί τὸ αἴτιον ὅτι ῥεξουδένωσας αὐτούς; ῥτι ἄδικον τὸ ἐνθύμημα αὐτῶν· Περὶ αὐτῶν φησὶν ὁ προφήτης· « οὐαὶ τέκνα ἀποστάται^a »· καὶ ἐν ἄλλοις· | « οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι ἀπεπήδησαν ἀπ' ἐμοῦ^b »· τοὺς οὖν τοιοῦτους οὐ παιδεύων, οὐ μαστίζων ἔτι κατὰ τοὺς ἀγαπωμένους υἱοὺς παρ' αὐτοῦ, ῥεξουθενεῖ φάσκων πρὸς ἕκαστον· « παιδεύσει σε ἡ ἀποστασία σου, καὶ ἡ κακία σου ἐλέγξει σε^c. »
 v. 119 Παραβαίνοντας ἐλογισάμην πάντας τοὺς ἀμαρτωλοὺς τῆς ῥρ. a γῆς· διὰ τοῦτο ἡγάπησα τὰς ἐντολάς σου. ῥμεῖς μὲν παραβαίνοντας ῥέγομεν τοὺς δεδιδαγμένους τὸν λόγον καὶ μετὰ τὸ δεδιδάχθαι μὴ τετηρηκότας, ἀλλ' ἀποστάντας καὶ
 4 παραβεβηκότας. Οὗτος δὲ ὁρᾷ ὅτι πάντες ἔχουσιν ἀφορμὰς

v. 118 a 4 καὶ om. A

v. 117 a a. v. 114 b. I Cor. 13, 12

v. 118 a a. Is. 30, 1 b. Os. 7, 13 c. Jér. 2, 19

- et ma protection^a » ; ici, il est dit : « Secours-moi » : le secours que j'ai reçu ne me suffit pas, j'ai encore besoin de secours, secours-moi sans interruption. Quant à « je serai sauvé », cela ne peut pas encore être pleinement réalisé tant que nous sommes ici-bas ; lorsque nous aurons quitté cette vie, alors nous pourrions être sauvés, quand nous vivrions avec les anges élus. Et que m'arrivera-t-il encore, si je suis secouru ? « Je méditerai en tes jugements continuellement », c'est-à-dire non seulement en ce monde, mais aussi dans le monde à venir ; car de fait, là-haut, nous méditerons les jugements, « face à face^b » et non plus selon l'ombre, mais selon la vérité.
- v. 118 *Tu as tenu pour rien tous ceux qui se sont séparés de tes jugements, parce que leur pensée est injuste.*
 a <Origène> Ce n'est pas la même chose, commettre une faute et se séparer : car celui qui se sépare s'éloigne totalement de la piété envers Dieu ; « Tu as donc tenu pour rien tous ceux qui se sont séparés de tes jugements. » L'addition de « tous » était nécessaire : même les hommes qui ont été justes un jour, si par la suite ils se sont séparés, tu les tiens pour rien. Pourquoi les « as-tu tenus pour rien » ? « Parce que leur pensée est injuste. » De ces gens le prophète dit : « Malheur à ces fils apostats^a » et ailleurs : « Malheur à eux parce qu'ils se sont écartés de moi^b. » Eh bien ! donc, les êtres de cette sorte, Dieu ne les éduque plus, il ne les châtie plus comme il le fait pour ses fils bien-aimés, il les tient pour rien, en disant à chacun d'eux : « Ton apostasie te corrigera et ta méchanceté te confondra^c. »
- v. 119 *J'ai considéré comme des transgresseurs tous les pécheurs de la terre ; à cause de cela j'ai aimé tes témoignages.*
 a Origène Nous, nous appelons « transgresseurs » ceux qui ont reçu l'enseignement de la parole et qui, après l'avoir reçu, ne l'ont pas observé mais s'en sont écartés et l'ont transgressé. Le prophète, lui, constate que tous les

πρὸς καλοκαγαθίαν, εἰ καὶ μὴ ἐδιδάχθησαν, ὥστε μὴ παρα-
βάτας λέγεσθαι τοὺς μετὰ τὴν πίστιν ἀποστάντας, ἀλλὰ καὶ
τοὺς ὁπωσδηποτοῦν ἀμαρτάνοντας. ' Ἀμαρτωλοὶ δὲ τῆς γῆς '

8 οἱ ἐπὶ γῆς ἡμαρτηκότες ἄνθρωποι. ἄλλοι γὰρ εἰσιν ἀμαρτωλοὶ
οὐρανοῦ, πρὸς οὓς ἡμῖν « ἡ πάλη, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς
πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις^a. » ' Ἐκεῖ γὰρ πρῶτον ἀμαρτόν-
τες, ὕστερον καὶ ἐπὶ γῆς τοῦτο ποιοῦσιν. ἐπεὶ οὖν τούτους

12 ' παραβαίνοντας ἐλογισάμην, διὰ τοῦτο ἠγάπησα τὰ μαρτύρια
σου ', τὰ μετὰ μαρτύρων μοι παραδεδομένα. ' Ἀκύλας ἀντὶ τοῦ
' παραβαίνοντας ἐλογισάμην ', « στέμφυλα διελογίσω », ὁ δὲ
Σύμμαχος « σκωρέαν » ἐξέδωκαν. ~ ' Ὡς ἄλλος φησί·

' Απο. b Θεοῦ μίμησιν ἐνδείκνυται, εἰ θεῶ τε ἐξηγυτέλιται πᾶς ὁ τῶν
δικαιωμάτων ἀποστατῶν ἐπὶ ματαίοις ἐνθυμήμασι, καὶ αὐτῶ
καταφαίνονται στεμφύλων ἢ σκωρέας οὐδὲν τιμιώτεροι. Διὸ
4 καὶ πρὸς ἀγάπην τῶν θείων διατάξεων ἐπεγείρεται, τὸ μάταιον
τῶν φαύλων εἰς προτροπὴν τῆς περὶ τὸ καλὸν ἐπιμελείας
λαμβάνων. ' Ἡ δὲ πέμπτη ἐκδοσις « εἰς οὐθὲν ἐλογίσθησαν. »

v. 120 ~ Καθήλωσον ἐκ τοῦ φόβου σου τὰς σάρκας μου· ἀπὸ
' Ωρ. a γὰρ τῶν κριμάτων σου ἐφοβήθην. ' Ὁ καθηλούμενος

σταυροῦται· ζητῶ οὖν σταυρὸν καὶ ζητῶ μήποτε ὁ σταυρὸς
ἐστὶν ὁ φόβος τοῦ θεοῦ· καὶ εἶπεν ὁ Σωτήρ· « ὅς ἐάν μὴ ἄρη
4 τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ μὴ ἀκολουθήσῃ μοι, οὐκ ἔστι μου
ἄξιος^a. » Πολλάκις διεστειλάμεθα περὶ φόβου καὶ | ἀγάπης,
καὶ τελειότερον εἰρήκαμεν τὸν ἀγαπῶντα τοῦ φοβουμένου καὶ
ἀναγκαῖον εἶναι τὸν φόβον πρὸς εἰσαγωγὴν, ἕως ἔλθῃ « τελεία
8 ἀγάπη, ἡ ἕξω βάλλουσα τὸν φόβον^b ». ' Ἐπεὶ τοίνυν εὐρίσκεται

v. 119 a 13 μαρτύρων nos : μαρτυρίων AP

b ὡς ἄλλος φησί om. P || 2 ἐξηγυτέλιται (-ευ- F) nos :
ἐξηγυτέληται P (-ευ- A) || 3 διὸ om. A

v. 120 a 3 εἶπεν nos : εἶπη AP || 4 μου P : μοι A

v. 119 a a. Ἐφῆς. 6, 12

v. 120 a a. Matth. 10, 38 b. I Jn 4, 18

hommes ont des principes naturels qui les poussent à faire
le bien, même s'ils ne reçoivent pas d'enseignement ; aussi
appelle-t-il transgresseurs non pas seulement ceux qui apos-
tasient après avoir reçu la foi, mais tous ceux qui pêchent
de quelque façon que ce soit. « Les pécheurs de la terre », ce
sont les hommes qui ont péché sur terre, car autres sont les
pécheurs du ciel, ceux contre lesquels se fait notre « combat,
contre les esprits de malignité qui sont dans les cieux^a ».
Après avoir péché d'abord là-haut, les voici qui pêchent
aussi, ensuite, sur terre ; puis donc que je les ai « considérés
comme des transgresseurs, à cause de cela j'ai aimé tes
témoignages », qui m'ont été transmis avec des témoins.

Au lieu de « j'ai considéré comme des transgresseurs »,
Aquila écrit « tu as regardé comme vulgaire marc » et Sym-
maque « comme scorie ».

b **Apollinaire** Comme un autre l'explique : Il montre
l'imitation qu'il fait de Dieu, s'il est vrai que tout homme
qui s'écarte des jugements (de Dieu) à cause de ses vaines
pensées est tenu pour rien par Dieu : à lui aussi ces gens ne
paraissent pas meilleurs que du vulgaire marc ou des
scories. Aussi est-il incité à l'amour des ordonnances divines,
puisqu'il reçoit la vanité des méchants comme une exhorta-
tion à avoir du zèle pour le bien. Quant à la cinquième
traduction, elle dit : « Ils ont été comptés pour rien. »

v. 120 *Cloue de ta crainte mes chairs, car j'ai craint à cause de tes
décisions.*

a **Origène** Celui qui est cloué est crucifié ; je cherche
donc la croix et je cherche si par hasard la croix n'est pas
la crainte de Dieu ; et justement le Sauveur a dit : « Qui ne
prend pas sa croix et ne me suit pas n'est pas digne de moi^a. »
Plusieurs fois déjà nous avons dit la différence entre la
crainte et l'amour, et nous avons dit que celui qui aime
est plus parfait que celui qui craint, et aussi que la crainte
est nécessaire pour les débuts, jusqu'à ce qu'arrive « l'amour
parfait, qui jette dehors la crainte^b ». Ainsi donc, puisqu'il

ἡ καθηλούμενος ἐκ τοῦ φόβου ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ δίκαιος, ζητῶ
 μήποτε ὁ μὲν σταυρούμενος φοβῆται ἡ καθηλούμενος ἐκ τοῦ
 φόβου, ἵνα « νεκρώσῃ τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς^c » ἡνίκα δ' ἂν
 12 ἔλθῃ ἡ « τελεία ἀγάπη », καθαιρεῖται ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, θά-
 πτεται, ἐκ νεκρῶν ἐγείρεται^d, ἵν' ἐν καινότητι ζωῆς περι-
 πατήσῃ^e, οὐκέτι κατὰ φόβον, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀγάπην τὴν ἐν
 Χριστῷ Ἰησοῦ. Τὸ δ' εὐλογον περὶ τοῦ καθηλοῦσθαι δεῖν
 16 αὐτοῦ ἡ τὰς σάρκας ἀπὸ τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ
 θεοῦ διηγεῖται, λέγων τὸ ἡ ἀπὸ γὰρ τῶν κριμάτων σου
 ἐφοβήθην, ἕπερ ἐστὶ τοιοῦτον· ἐπεὶ ἀκούων τὰ περὶ τῶν σῶν
 κριμάτων καὶ διδασκόμενος ὡς μέλλεις κρίνειν τὰ λογικὰ ζῶα
 20 οὐ κατεφρόνησα ἀλλ' ἡ ἐφοβήθην, διὰ τοῦτο ἀξιῶ καθηλω-
 θῆναι ἀπὸ τοῦ σοῦ φόβου σάρκας τὰς ἐμάς, ἵνα νεκρωθῶσι καὶ
 ἀναλάβω εἰς ταύτας τὴν νέκρωσιν τοῦ υἱοῦ διὰ τὸ ἐσταυρῶ-
 σθαι καὶ καθηλωθῆσθαι ἡ ἐκ τοῦ σοῦ φόβου.

v. 120 a 11 τῆς F : om. AP || 21 τοῦ om. A

v. 120 a c. Col. 3, 5 d. Cf. Rom. 6, 4 e. Ibid.

est montré que le juste est « cloué de crainte » du fait de
 Dieu, je cherche si par hasard le crucifié n'éprouve pas la
 crainte, lui qui est « cloué de crainte », afin de « morti-
 fier ses membres terrestres^c » ; mais lorsque vient « l'amour
 parfait », il est enlevé de la croix, il est enterré, il ressuscite
 d'entre les morts^d, pour cheminer dans la nouveauté de
 la vie^e, non plus cette fois avec crainte, mais avec amour
 dans le Christ-Jésus. Le psalmiste explique ensuite qu'il
 est bon pour lui d'avoir « ses chairs » clouées « de la crainte »
 de Dieu par Dieu lui-même ; il dit « car j'ai craint à cause
 de tes décisions », ce qui signifie : puisqu'en entendant parler
 de tes décisions, et en apprenant que tu jugeras les vivants
 doués de raison, je n'ai pas éprouvé pour cela du dédain
 mais que « j'ai craint », pour cette raison je demande que
 mes chairs soient clouées de ta crainte, afin qu'elles soient
 mortifiées et que je reçoive en elles la mort de ton Fils,
 tandis qu'elles sont crucifiées et clouées « de ta crainte ».

α ι ν

ις'

- v. 121 'Εποίησα κρίμα και δικαιοσύνην' μή παραδῶς με τοῖς ἀδικοῦσί
 a με. Εἰ μή μετὰ τὸ ἡμαρτηκέναι μεταβαλὼν 'εποίησα
 κρίμα' καί, κλίνας τὸ ἄδικον, δράσας ἡμῶν τὴν 'δικο-
 σύνην', εὐλογον ἦν ὡς μή ἐπιστρέψαντά με παραδοῦναι ' τοῖς
 4 ἀδικοῦσί με' εἰς τιμωρίαν' ἐπειδὴ δὲ ' κρίμα ἐποίησα και
 δικαιοσύνην', ἀξιῶ βοηθῆναι και μή κατὰ τὰ πεπραγμένα
 ἁμαρτήματα παραδοθῆναι ' τοῖς ἀδικοῦσί με'. Τί δὲ τὸ παρα-
 δοθῆναι τούτοις, ἐξεταστέον' πᾶν ἁμαρτήμα ὃ ἐὰν ποιῶμεν,
 8 τόπον δεδωκότες τῷ διαβόλῳ ποιοῦμεν ἐφεδρεύοντι και ἐπιτη-
 ροῦντι πότε εἰσέλθῃ ἡμῶν εἰς τὸ ἡγεμονικόν, ἵνα βαλὼν ἐαυ-
 τοῦ τὰ βέλη, μετὰ ταῦτα και αὐτὸς ἐνοικήσῃ και ἐνεργήσῃ
 εἰς ἡμᾶς· οὐκοῦν ὅταν ἁμαρτάνωμεν, ἐνεργούμενοι ὑπὸ τοῦ
 12 διαβόλου ἁμαρτάνομεν και ἀδικούμεθα | ὑπ' αὐτοῦ· ἀδικεῖ'
 γὰρ ἡμᾶς προτρέπων ἐπὶ τὴν ἁμαρτίαν. Εἶτα τὰ δίκαια κρί-
 ματα τοῦ θεοῦ, ὅρα τί ποιεῖ· ἐπειδὴ ἀντὶ τοῦ θεῷ ἀνοῖξαι
 θύραν τῆς ψυχῆς και τὸν Χριστὸν παραδέξασθαι τὴν ἁμαρτίαν
 16 προσηγάμεθα, παραδιδόμεθα ἐκείνῳ ὃν παρεδέξαμεθα, ἐπὶ
 τῷ παιδευθῆναι ὑπ' αὐτοῦ. Οὕτως παρεδόθη ὃ ἐν Κορίνθῳ
 πεπορνευκώς, περὶ οὗ φησὶ ὁ Ἀπόστολος^a, ἀλλὰ και Φύγγελλον
 και Ἑρμογένην^b « παρέδωκε τῷ Σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσι μή
 20 βλασφημεῖν^c »· ἁμαρτήσαντες δὲ τοῖς ἔθνεσι παρεδόθησαν οἱ

v. 121 a 11 ὅταν ἁμαρτάνωμεν A : ὅτε ἁμαρτάνομεν P || 14 ἀντὶ
 τοῦ P : ἀντικρὺς A || 15 τῆς ψυχῆς nos : τῆ ψυχῆ AP || 17 παιδευθῆναι
 e corr. P : ἰλασθῆναι A

v. 121 a a. Cf. I Cor. 5, 5 b. Cf. II Tim. 1, 15
 c. I Tim. 1, 20

'AÏN Strophe 16

- v. 121 *J'ai fait jugement et justice; ne me livre pas à ceux qui me violentent.*

a <Origène> Si, après avoir péché, je n'avais pas changé ma vie et « fait jugement » et si, ayant rejeté l'injustice, je ne m'étais pas mis à pratiquer « la justice », tu aurais raison, — puisque je ne me suis pas converti —, de me livrer « à ceux qui me violentent », en vue de mon châtiement; mais puisque « j'ai fait jugement et justice », je demande à être secouru et à n'être pas livré « à ceux qui me violentent » à cause des péchés que j'ai commis. Il faut examiner ce que signifie leur « être livré ». Toute faute que nous commettons, nous la commettons en donnant place au diable qui guette et épie le moment où il pourra s'introduire dans notre esprit, pour lancer ses traits et après cela venir lui-même habiter en nous et y exercer son action contre nous; lors donc que nous péchons, c'est mus par le diable que nous péchons et nous sommes violentés par lui: il nous « violente » en nous incitant au péché. Remarquons ensuite ce que font les justes jugements de Dieu: puisqu'au lieu d'ouvrir la porte de notre âme à Dieu et d'accueillir le Christ nous avons laissé entrer le péché, nous sommes livrés à celui que nous avons accueilli, afin d'être corrigés par lui. C'est ainsi que fut livré l'adultère de Corinthe, que mentionne l'Apôtre^a, et encore Phygelle et Hermogène^b, qu'il « livra à Satan, pour qu'ils apprennent à ne pas blasphémer^c ». Et les fils d'Israël, parce qu'ils ont péché, ont été livrés aux Nations.

- b** υἱὸς Ἰσραήλ. *~* "Ἄλλος φησί· Ὁ κατὰ τὴν ἀρχὴν στοι-
χειούμενος, ὡς ἂν ἤδη προκόψας ἐπὶ πολὺ καὶ τὰ μεγάλα
κατορθώσας, εὐχεται μὴ ἐκπεσεῖν τῆς προκοπῆς· εἶτα συνο-
4 ρῶν ὅτι τοῖς καλοῖς πολλοὶ βασκαίνουσι καὶ λέγειν μὲν τι
φαῦλον περὶ αὐτῶν οὐδὲν ἔχουσι, περιπλέκουσι δὲ συκοφαν-
τίας, ἱκετεύει καὶ δέεται καὶ τούτων ῥυσθῆναι. Ἄντι δὲ
' τοῖς ἀδικουσί με ' Ἀκύλας ἐξέδωκε· « μὴ ἀφῆς με τοῖς συκο-
v. 122 8 φαντοῦσί με ». Καὶ ἐπιλέγει· *~* "Ἐκδεξαι τὸν δοῦλόν σου
' Ωρ. **a** εἰς ἀγαθόν· μὴ συκοφαντησάτωσάν με ὑπερήφανοι. Ὁ
μετανοήσας καὶ ἀπὸ τῶν ἐνεργησάντων εἰς αὐτὸν ἐξεληθὼν καὶ
τῆς αἰχμαλωσίας αὐτῶν λυτρωθεὶς φησιν· Ἐκδεξαι τὸν δοῦλόν
4 σου εἰς ἀγαθόν'. Οὗτοι γὰρ με εἰς πονηρὸν ἐξεδέξαντο· εἰς γὰρ
μὴ ἐκδέξῃ με ὁ τὸν δοῦλόν σου ὕποχειρίον γενόμενον τοῖς
πολεμίοις, οὗτοι οἱ ὑπερήφανοι, αἱ ἀντικείμεναι δυνάμεις,
μέλλουσι με συκοφαντεῖν. Πῶς δὲ συκοφαντοῦσιν; αὐταὶ
8 ἐνήργησαν καὶ ἔπεισαν ἐν ἁμαρτωλὸς γένωμαι, καὶ αὐταὶ μου
κατήγοροι γίνονται, ὅλην τὴν αἰτίαν τῶν ἁμαρτημάτων εἰς
Εὐσ. **b** ἐμὲ ἀναφέρουσαι. *~* Ἀναγκαιῶς παρακαλεῖ τὸν θεὸν
ἀνάδοχον ἑαυτοῦ γενέσθαι καὶ ὡσπερ ἐγγυητὴν, ἐν αὐτοῖς καὶ
φύλαξ αὐτοῦ γένηται, τῆρῶν ἑαυτοῦ καὶ φυλάττων τὴν
4 ἐγγύην πρὸς τὸ μηδεμίαν λαβὴν παρασχεῖν τοῖς ἐφεδρεύουσιν
' Απο. **c** αὐτῷ συκοφάνταις. *~* Ἀνεξικακία θεοῦ τὸ ἐλλεῖπον
ἀναπληροῦσθαι ποιεῖ, περι|μένοντος αὐτοῦ τὴν ἔτι μέλλουσαν
ἀγαθουργίαν οἷον ἐγγυωμένου ταύτην ὡς ἐκπληρωθησο-
4 μένην, καθάπερ οἱ τοὺς ὀφείλοντας ἐγγυώμενοι, πρὸς τὸ μὴ
ταῖς ἀπατήσεσι χαλεπῶς ὑποπίπτειν· Ὁ Σύμμαχος « ἀνάδε-
ξαί με τὸν δοῦλόν σου εἰς ἀγαθόν », ὁ δὲ Ἀκύλας καὶ ὁ Θεοδο-

v. 121 **b** ἄλλος φησί *om.* P || 4 καλοῖς A : πολλοῖς P || λέγειν P :
λέγει A || 8 καὶ ἐπιλέγει *om.* P

v. 122 **c** 2 ποιεῖ P : πόθει A || 5 χαλεπῶς P : χαλεπῶσι A ||
ὁ *om.* A

- b** <Eusèbe> Un autre dit : celui qui au début a reçu l'instruction élémentaire, parce qu'il a maintenant beaucoup progressé et accompli de grandes actions, prie pour ne pas être déchu de son progrès ; ensuite, constatant que beaucoup envient les bons et que, faute de pouvoir dire du mal d'eux, ils trament des calomnies, il supplie et demande d'être délivré de ces gens aussi. Au lieu de « à ceux qui me violentent », Aquila a traduit « ne m'abandonne pas à ceux qui me calomnient ». Le psalmiste dit ensuite :
- v. 122 *Reçois ton serviteur comme un homme de bien ; que les arrogants ne me calomnient pas.*
- a** Origène Celui qui se convertit, qui a échappé à ceux qui agissaient contre lui, qui a été libéré de leur esclavage, celui-là dit : « Reçois ton serviteur comme un homme de bien » ; car eux, ils m'ont reçu comme un homme méchant ; si tu ne me reçois pas, moi, « ton serviteur », qui ai été en butte aux coups de mes ennemis, eux, les « arrogants », les puissances adverses, vont me calomnier. Comment ces puissances me calomnient-elles ? Elles ont agi en moi et m'ont persuadé de pécher, et c'est elles qui m'accusent, en m'attribuant toute la responsabilité des péchés.
- b** Eusèbe Nécessairement, il demande à Dieu de se faire son protecteur et, pour ainsi dire, son garant, pour qu'il devienne son gardien, en gardant et en protégeant celui qui est son dépôt, afin que celui-ci ne fournisse aucune prise aux calomniateurs qui le guettent.
- c** Apollinaire La longanimité de Dieu comble la déficience, car Dieu attend la bonne action encore à venir ; il se porte en quelque sorte garant de son accomplissement comme font ceux qui se portent garants des débiteurs, afin qu'ils ne soient pas exposés à de pénibles tromperies. Symmaque a traduit par : « Accueille-moi, ton serviteur, comme un homme de bien » ; Aquila et Théodotion ont traduit : « Porte-toi garant. »

- v. 123 **Ωρ.** **α** τίων « ἐγγύησαι » ἐκδεδώκασιν. **Ω** Οἱ ὀφθαλμοὶ μου ἐξέλιπον εἰς τὸ σωτήριόν σου, καὶ εἰς τὸ λόγιον τῆς δικαιοσύνης σου. Προέκοψε ποιήσας κρίμα καὶ δικαιοσύνην· οὐ παραδίδοται τοῖς ἀδικοῦσιν αὐτόν^α. ἐκδέχεται αὐτόν, δοῦλον αὐτοῦ γενόμενον, ὁ θεὸς « εἰς ἀγαθόν^β », οὐκ ἔῃ αὐτόν συκοφαντεῖσθαι ὑπὸ τῶν ὑπερηφάνων. « Ἦκων πρὸς τὸν θεὸν διατείνει τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὴν ἐν θεῷ σωτηρίαν καὶ αἰεὶ τῇ διανοίᾳ οὐδαμοῦ τέταται ἢ ἐπὶ ταύτην καὶ ἐπιθυμητικῶς ἔχει νοῆσαι 'λόγον τῆς δικαιοσύνης' τοῦ θεοῦ, πῶς πάντα δικαίως καὶ γίνεται καὶ ἔσται. 'Ὁ προφήτης τοίνυν, εἰ καὶ προέκοψε καὶ τοιοῦτος γέγονε, δεῖται ἔτι τοῦ ἐλέους τοῦ θεοῦ· πᾶς γὰρ ὁ ἐπὶ τῆς γῆς δεῖται τοῦ ἐλέους, « ἐν μέσῳ παγίδων » καθ' ἐκάστην ἡμέραν « καὶ ἐπάνω ἐπάλλξεον περιπατῶν^γ. » **Α** Ἄνω βλέπων ἐπὶ 'τὸ σωτήριόν σου καὶ τὸν λόγον σου' πάσας, φησί, ἀνήρησα ἐπὶ ταῦτα τὰς ἐμαυτοῦ ἐλπίδας, ῥυσθῆναι εὐχόμενος ἀπὸ τῶν διαφθορουμένων μου τῇ σωτηρίᾳ. **Π**άλιν ἐνταῦθα 'λόγιον' τὴν ὑπόσχεσιν καλεῖ· διηλεκτικῶς τὴν παρὰ σοῦ σωτηρίαν προσμένω καὶ τῆς ὑποσχέσεως ἀναμένω τὸ τέλος. **Τ**ὸ δὲ 'ἐξέλιπον' θέθεικε τὴν ἐπιτεταμένην ἐπιθυμίαν δηλῶν.
- v. 124 **Ωρ.** **α** Διὰ τοῦτο λέγει· **Π**οίησον τῷ δούλῳ σου κατὰ τὸ ἐλεός σου, καὶ τὰ δικαιώματά σου δίδαξόν με. Ἄνεργων σου τὰ δικαιώματα', οἶδα ὅτι δέομαι διδασκαλίας τῆς περὶ αὐτῶν. Τίς ὁ ἐβραῖος δούλος; τίς ὁ Κύριος; τίς ἡ ἑπταετία; τίς ἡ δουλεία; τίς ἡ ἐλευθερία; καὶ τᾶλλα ὁμοίως· | ἐὰν **Διδ.** **β** γὰρ μὴ σὺ διδάξης, οὐκ οἶδα αὐτά. **Ω**ὐχ ὡς μὴ τυχῶν δὲ τῆς αἰτήσεως πάλιν αὐτὴν προσάγει, ἀλλ' ὡς

v. 123 a 6 τέταται P : τέταται A

v. 123 a a. Cf. v. 121 b. v. 122 c. Sir. 9, 13

- v. 123 *Mes yeux ont défailli en vue de ton salut et de l'enseignement de ta justice.*
- a Origène** Il a progressé, ayant fait jugement et justice, il n'est pas livré à ceux qui le violentent^a. Dieu le reçoit, lui, son serviteur, « comme un homme de bien^b » et ne permet pas qu'il soit calomnié par les arrogants. Se trouvant près de Dieu, il tend les yeux de son âme vers le salut qui réside en Dieu, et il a toujours sa pensée tendue uniquement vers ce salut, et il est empli du désir de comprendre « la parole de la justice » de Dieu : comment toutes choses se produisent-elles et se produiront-elles selon ce qui est juste ? Le prophète donc, alors même qu'il a progressé et qu'il est devenu tel, a encore besoin de la pitié de Dieu ; tout être de la terre a en effet besoin de la pitié, parce qu'il marche chaque jour « au milieu des pièges et en haut des créneaux^c ».
- b Eusèbe** Les yeux tournés en haut, vers « ton salut et ta parole », d'eux, dit-il, j'ai fait dépendre toutes mes espérances ; je prie pour être délivré de ceux qui jettent un œil d'envie sur mon salut.
- c Théodoret** De nouveau en ce texte il appelle « enseignement » la promesse ; continuellement j'attends le salut qui vient de toi ; je compte sur la réalisation de ta promesse. Le verbe « ont défailli » est employé pour montrer l'intensité de son désir. Aussi dit-il :
- v. 124 *Agis avec ton serviteur selon ta pitié et enseigne-moi tes jugements.*
- a Origène** J'ai lu « tes jugements », je sais que j'ai besoin d'un enseignement à leur sujet : qui est l'esclave hébreu ? Qui est le Seigneur ? Que signifie cette période de sept ans ? Que signifie cet esclavage ? Que signifie cette liberté ? Et ainsi de suite pour le reste, car si tu ne me l'enseignes pas, je ne le sais pas.
- b Didyme** Ce n'est pas parce que sa demande n'a pas été agréée qu'à nouveau il la présente, mais parce qu'il a

- μαθῶν τὰ δικαιώματα τοῦ θεοῦ κατὰ προτέραν ἀξίωσιν·
 4 ὡς οἶόν τε ἦν ἔτι ἐπιδιατρίβων αὐτοῖς, μειζόνως ἢ ἔγνω
 θεωρῆσαι αὐτὰ βουλόμενος, δέεται καὶ ἀεὶ τοῦτο ποιεῖ, ἕως
 v. 125 ἐπὶ τὸ τέρμα ἔλθῃ τῆς νοήσεως αὐτῶν. Δούλος σου
 εἰμι ἐγώ, συνέτισόν με, καὶ γνῶσομαι τὰ μαρτύριά σου.
 Ὠρ. a Οὐδείς δοῦλος τῆς ἀμαρτίας^a « δοῦλος » ἐστὶ τοῦ θεοῦ· ὁ γὰρ
 δουλεύων ἐν πάσῃ πράξει καὶ διανοήσει καὶ ποιῶν πάντα
 κατὰ τὸν λόγον αὐτοῦ, οὗτος λεγέτω· « δοῦλος σου εἰμι ἐγώ ».
 4 Τοιοῦτος ὢν ὁ προφήτης ἀξιοῖ μισθὸν λαβεῖν τῆς δουλείας, τὸ
 « συνέτισόν με »· ἐστὶ γὰρ σύνεσις διδομένη ἀπὸ θεοῦ, ἢ ἀπό-
 κειται παρὰ τῷ θεῷ ὡς ἐν θησαυροφυλακίᾳ· « πνεῦμα » γάρ,
 φησί, « σοφίας καὶ συνέσεως^b » καὶ τὰ ἐξῆς τῶν ἀγαθῶν τὰ
 8 χαρίσματα· πρὸς ἣν ἀντιδιαστέλλων ἐν Παροιμίαις φησὶ
 Σολομών· « σύνεσις δὲ ἀγαθὴ δίδωσι χάριν^c »· τίς γὰρ χρεια
 τῆς προσθήκης τῆς « ἀγαθῆς », εἰ πᾶσα σύνεσις ἦν ἀγαθὴ;
 Ἡμεῖς οὖν αἰτῶμεν τὴν ἀπὸ θεοῦ, ἵνα συνετισθέντες ἔγνω-
 Διδ. 12 σῶμεθα τὰ μαρτύρια αὐτοῦ. Ὅπερ δὲ εἶπον ἀρτίως
 b περὶ τῆς μαθήσεως τῶν δικαιωμάτων διαφόρως γινομένης,
 τοῦτ' ἐρῶ καὶ περὶ τῆς γνώσεως τῶν μαρτυριῶν, κατὰ
 4 προκοπὴν ἀεὶ ὑπεραναβεβηκυῖας γνώσεως αὐτῶν γινομένης
 τῷ προσδιατρίβοντι τῇ κατανοήσει αὐτῶν. Καιρὸς
 v. 126- 127 τοῦ ποιῆσαι τῷ Κυρίῳ· διεσκέδασαν τὸν νόμον σου. Διὰ
 τοῦτο ἠγάπησα τὸν νόμον σου, ὑπὲρ χρυσίου καὶ τοπά-
 Ὠρ. a ζιον. Ἐναντὶ τοῦ· « καιρὸς τοῦ ποιῆσαι τῷ Κυρίῳ » τοῦς
 ἀπὸ τῶν ἐθνῶν· « διεσκέδασε » γὰρ « τὸν νόμον » ὁ Ἰσραὴλ

v. 125 a 5 ἢ P : ἡ A

b 2 γινομένης nos (cf. l. 4) : γινομένων AP

v. 125 a a. Cf. Jn 8, 34 b. Is. 11, 2 c. Prov. 13, 15

appris « les jugements » de Dieu lors d'une précédente requête ; comme il s'est remis à leur étude autant qu'il le pouvait et qu'il veut les connaître mieux qu'il ne le faisait, il prie et recommence sans cesse jusqu'à ce qu'il parvienne au terme de leur compréhension.

- v. 125 *Je suis ton serviteur, donne-moi l'intelligence et je connaîtrai tes témoignages.*
 a **Origène** Nul serviteur du péché^a n'est « serviteur » de Dieu ; c'est celui qui est serviteur en toute action et en toute pensée, et qui accomplit toute chose selon la parole de Dieu, c'est celui-là qui peut dire : « je suis ton serviteur ». Comme le prophète est un homme de cette sorte, il demande de recevoir le salaire de son service, et c'est : « donne-moi l'intelligence » ; car il y a une intelligence qui est accordée par Dieu, celle qui est mise en réserve auprès de Dieu comme en une cache à trésor ; c'est « l'esprit de sagesse et d'intelligence », dit l'Écriture^b, et les autres dons accordés en grâce. Salomon, dans les Proverbes, introduit une distinction à propos de cette intelligence en disant : « la bonne intelligence donne la grâce^c » ; aurait-il eu besoin d'ajouter « bonne », si toute intelligence était bonne ? Demandons par conséquent, quant à nous, l'intelligence qui vient de Dieu, afin qu'avec cette intelligence nous « connaissions ses témoignages ».
 b **Didyme** Ce que je viens de dire à propos de la science des jugements, science qui vient peu à peu, je le dirai aussi de la connaissance des « témoignages » : c'est une connaissance qui s'accroît graduellement, sans cesse, chez celui qui se consacre à leur compréhension.

- v. 126- 127 *C'est le moment d'agir pour le Seigneur : ils ont rejeté ta loi ; à cause de cela j'ai aimé ta loi plus que l'or et que la topaze.*

a **Origène** Le texte signifie : « Pour le Seigneur, c'est le moment de créer » le peuple issu des Nations car l'Israël de jadis a « rejeté la loi ». Car ce n'était pas encore « le

ἐκεῖνος· οὐπω γὰρ ἦν 'καιρὸς' αὐτοῦ τῆς ἐπιδημίας, ὅσον
 4 ἐκεῖνοι οὐκ ἦσαν 'διασκεδάσαντες τὸν νόμον' τοῦ θεοῦ· ὡς
 προφήτης οὖν ταῦτα πνεύματι ἰδὼν φησι. Περὶ τούτου τοῦ
 καιροῦ καὶ Ἡσαίας προφητεῖ | καὶ ὁ Ἀπόστολος διηγείται.
 Ἡσαίας μὲν οὕτω λέγει· « καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου καὶ ἐν
 8 ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι^a », καὶ ὁ Ἀπόστολος δὲ
 ἐκθέμενος τὸ ῥητὸν ἐπιφέρει· « ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκ-
 τος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας^b. » "Ὅτε 'καιρὸς' γέγονε 'τοῦ
 ποιῆσαι τῷ Κυρίῳ, διασκεδασθέντος τοῦ νόμου' ὑπὸ τῶν
 12 παραλαβόντων αὐτόν, τότε ἐρῶ ὁ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ὃν προσωπο-
 ποιεῖ ὁ προφήτης· 'ἠγάπησα τὰς ἐντολάς σου ὑπὲρ χρυσίου
 καὶ τοπάζιον'. Τελειότερου ἐστὶ τὸ ποιεῖν μετὰ τοῦ ἀγαπᾶν·
 ἀτελεστεροῦ δὲ ποιεῖν μὲν, οὐ μετὰ τοῦ ἀγαπᾶν δὲ. Τῶν δὲ ἐν
 16 τῷ κόσμῳ τιμιώτατος δοκεῖ εἶναι χρυσός. Παρακειμένου γοῦν
 πλοῦτου παντὸς καὶ ἐντολῆς σου, οὐχ οὕτως ἐνεώρων τῷ
 πλούτῳ ὡς τῇ ἐντολῇ σου· λέγει δὲ καὶ 'ὑπὲρ τοπάζιον',
 τοσοῦτων ὄντων λίθων τιμίων, διὰ τοιαύτην αἰτίαν, ὡς οἶμαι.
 20 Τῆς Θηβαΐδος τόπος ἐστὶν Ἀλα<β>αστρίνη, ἐνθα φησὶ
 εὕρισκεσθαι τὸν λίθον τοῦτον· ἄλλοι δὲ λέγουσιν ὅτι νῆσός
 ἐστὶ Τόπαζος καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νήσῳ οἱ καλούμενοι τραγω-
 δῦται Ἀραβες συνήγαγον τὸν λίθον κείμενον διὰ τὸ εὐανθες
 24 αὐτοῦ καὶ ἐμπόροις ἀπέδοντο καὶ ἐώνηται τις κατὰ τοὺς
 χρόνους Πτολεμαίου τοῦ δευτέρου βασιλεύσαντος τῆς Αἰγύ-
 πτου, ἐφ' οὗ ἐρμηνεύθη ἡ θεία γραφή, ὃς ἀπέδοτο τοὺς λίθους
 τούτους τῇ μητρὶ τοῦ βασιλεύοντος· ἡ δὲ ἦσθη τῷ θεάματι καὶ
 28 τίμιον πεποίηκε τὸν λίθον συναγαγοῦσα αὐτόν. "Ἔστι δὲ τῇ
 θεᾷ ὁ λίθος — εἴ τις εἶδεν, ὑπομνησθήσεται· εἰ δὲ μὴ εἶδε,
 μαθήσεται — τοιοῦτος. Διττῶν χρωμάτων κρᾶσις ἐστὶν ἐν τῷ
 τοπαζίῳ· καὶ ὁ μὲν τις ἔχει χρυσοπράσῳ παρακλησίως, κατ'

v. 126-127 a 16 τιμιώτατος P : τιμιώτατον A || δοκεῖ P :
 δοκεῖν A || 20 Ἀλαβαστρίνη E : Ἀλαστρίνη AP || 21 εὕρισκεσθαι P :
 εὕρισκεται A || 23 Ἀραβες A : Ἀραβες P || 29 εἶδεν P : οὐδὲν A ||
 εἶδε P : εἶδε A

moment » pour le Seigneur de venir ici-bas, tant que ceux-là
 n'avaient pas « rejeté la loi » de Dieu. C'est donc en tant
 que prophète qu'il voit en esprit ces événements et qu'il
 parle ainsi. Ce moment-là, Isaïe lui aussi le prophétise et
 l'Apôtre le décrit. Isaïe s'exprime ainsi : « Au moment
 favorable je t'ai écouté, et au jour du salut, je t'ai aidé^a »,
 tandis que l'Apôtre, après avoir cité ce texte, poursuit en
 disant : « Voici aujourd'hui le moment favorable, voici
 aujourd'hui le jour du salut^b. » Lorsque « le moment » vient
 pour le Seigneur « de créer », comme la loi a été rejetée par
 ceux qui l'avaient reçue, à ce moment, moi, l'homme issu
 des Nations dont le prophète est le porte-parole, je dirai :
 « J'ai aimé tes commandements plus que l'or et la topaze. »
 C'est le propre du parfait d'agir avec amour, tandis que
 celui qui ne l'est pas agit, mais sans amour. Parmi toutes
 les choses du monde, la plus précieuse, semble-t-il, est l'or.
 En tout cas, quand je compare ton commandement à toute
 richesse, je n'ai pas autant de considération pour la richesse
 que pour ton commandement. Mais s'il dit aussi « plus que
 la topaze », alors qu'il existe un très grand nombre de pierres
 précieuses, c'est, je pense, pour la raison que voici. Il
 existe en Thébaïde un endroit nommé Alabastrine où,
 dit-on, on trouve cette pierre ; d'autres disent qu'il existe
 une île Topaze et que, dans cette île, les arabes nommés
 troglodytes ramassèrent cette pierre à cause de sa belle
 couleur ; ils la vendirent à des marchands ; quelqu'un en
 acheta, aux temps de Ptolémée II, roi d'Égypte (celui sous
 lequel l'Écriture sainte fut traduite), et en vendit à la mère
 du souverain. Charmée de l'aspect de la pierre, celle-ci
 donna plus de prix à la pierre précieuse parce qu'elle la
 collectionna. Voici comment se présente la pierre (qui en a
 déjà vu se le rappellera ; qui n'en a pas vu, l'apprendra) :
 il y a un mélange de deux couleurs dans la topaze, et il
 arrive que la pierre soit semblable au chrysoprase ; mais

v. 126-127 a a. Is. 49, 8 (II Cor. 6, 2) b. II Cor. 6, 2

32 ἄμφω δὲ ἐπιτέταται τὰς χροὰς κατακορέστερον. Καὶ ἐστὶ τὸ
 τοπάξιον πάνυγρον καὶ καθαρὸν ἄγαν καὶ χρυσόχρουν· τῷ
 δὲ μεγέθει πάντας ὑπεραίρει τοὺς χρυσοπράσους. Ἔστι δὲ καὶ
 τῷ ἰδέσθαι ὁ λίθος λιπαρός, εὐκρινῶς καταφεγγόμενος | ὑπὸ
 36 ἡλίου καὶ πάνυ ὠραιότατος. Ὑπὲρ τοῦτον οὖν τὸν λίθον τὸν
 ὄντα καλὸν καὶ ὠραῖον, ἡγάπησά σου τὰς ἐντολάς. Ἔστι δὲ
 ἴσως καὶ λόγος ἀπορρητότερος περὶ τούτων τῶν λίθων· ἔταν
 γὰρ ἀναγινώσκης τοὺς λίθους τοῦ σεπτοῦ στήθους τοῦ ἀρχιε-
 40 ρέως καὶ τῆς ἐπωμίδος αὐτοῦ^c, μὴ νόμιζε χωρὶς μυστηρίων
 θείων ταῦτα κεινεῖσθαι Μωυσέα ἀναγράφαι, ἀλλ' οὐδὲ
 Ἡσαΐαν λέγοντα περὶ τῆς οἰκοδομουμένης Ἱερουσαλήμ ἐκ
 λίθων τιμίαν· « θήσω τὸν θεμέλιον Ἰασπιν καὶ τὰς ἐπάλλξεις σου
 44 λίθου κρυστάλλου^d » καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια, μὴ νόμιζε
 ταῦτα ὡς ἔτυχεν εἰρῆσθαι· κατὰ γὰρ ἀναλογίαν τινὰ τῆς
 φύσεως τῶν λίθων ταῦτα ἀναφέρεται ἐπὶ τινὰς ἀνθρώπους·
 δηλονότι καὶ τὰ ἔργα ἡμῶν ὁ Ἀπόστολος κατὰ τινὰ ἀπόρρητον
 48 λόγον ὠμοίωσε χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ γενικῶς·
 τὴν δὲ περὶ τούτων κρίσιν ὁ θεὸς ἀποκαλύψει ἔταν χρήσιμον ἦ,
 Εὐσ. **b** ὁ ποιεῖ, ἀποκαλύπτεσθαι. Ἔγω « ἐποίησα κρίμα καὶ
 δικαιοσύνην^a » καὶ σοὶ δὲ τῷ θεῷ ἔσται ποτὲ « καιρὸς τοῦ
 ποιῆσαι », δηλονότι « κρίμα καὶ δικαιοσύνην », κατὰ τῶν
 4 διασκεδασάντων τὸν νόμον σου. Τοῦτο οὖν ἐποίουν ἐγὼ καὶ
 φυλαττόμενος περιπεσεῖν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ καὶ ἡγάπησα
 τὰς ἐντολάς σου ὑπὲρ πάντα τὰ παρὰ ἀνθρώποις νενομι-
 σμένα. Διὰ τοῦτο πρὸς πάσας τὰς ἐντολάς σου κατωρ-
 4 θούμην· πᾶσαν ὁδὸν ἄδικον ἐμίσησα. Ἡ ἀνθρωπίνη
 ψυχὴ συμπληρώσασα τὸν λόγον πάντως ἐν κακίᾳ γίνεται.

v. 126-127 **a** 32 τὸ om. A || 33 πάνυγρον nos : πᾶν ὑγρόν
 AP || 46 ἀνθρώπους A : τῶν ἀνθρώπων P
b 1 Ἔγω F : τὸ AP || 2 ἔσται ποτὲ A : ποτὲ
 ἔσται P

v. 126-127 **a** c. Cf. Ex. 28, 12 d. Is. 54, 12
 e. Cf. I Cor. 3, 12

elle en a les deux teintes avec une intensité plus profonde. La topaze est d'aspect humide, extrêmement pure, couleur d'or ; par sa taille elle dépasse tous les chrysoprases ; à la vue, la pierre est brillante, comme un objet illuminé par le soleil ; elle est tout à fait superbe. Eh bien ! donc, c'est plus que cette pierre, belle et superbe, que j'ai aimé tes commandements. Mais peut-être y a-t-il une interprétation plus mystérieuse de ces pierres : lorsque tu lis qu'il y a des pierres sur l'auguste poitrine du Grand Prêtre, sur son éphod^c, considère que Moïse a été incité à les décrire non sans quelques sens secrets d'origine divine ; de même quand Isaïe décrit la construction de Jérusalem, « de pierres précieuses j'édifierai les fondations, de jaspe, et tes créneaux, je les ferai de cristal^d » et de même, pour les autres textes analogues, ne va pas croire que cela soit dit au hasard. Selon une analogie des traits naturels des pierres, ces textes sont à rapporter à certains hommes ; il est évident que c'est dans un sens mystérieux que l'Apôtre a comparé nos actions à l'or, à l'argent, ou, d'une façon générale, aux pierres précieuses^e. Mais l'explication de tout cela, Dieu la révélera lorsqu'il sera utile que soit révélé ce qu'il fait.

b Eusèbe « J'ai fait jugement et justice^a » : et pour toi aussi, Dieu, il y aura un « moment d'agir », c'est-à-dire de faire « jugement et justice » contre ceux qui ont rejeté ta loi. Voilà donc ce que j'ai fait, moi, en évitant de tomber sous le coup de ce moment-là, et j'ai « aimé tes commandements » plus que tout ce qui chez les hommes est apprécié.

v. 128 *Voici pourquoi j'ai été redressé à l'aide de tous tes commandements : j'ai détesté toute voie d'injustice.*

a Origène Lorsque l'âme humaine atteint la plénitude de la raison, elle vient nécessairement au mal, car il est

ἀδύνατον γὰρ ἄμα τῷ συμπληρωθῆναι τὸν φυσικὸν ἐν ἀνθρώ-
 4 ποις λόγον μὴ ὑποστῆναι τὴν ἀμαρτίαν· ἐπὶ οὖν γένηται ἡ
 κακία καὶ στρεβλωθῆ ἡ ψυχὴ, δεῖται κατορθώσεως. Τίνα οὖν
 ἐστὶ τὰ κατορθοῦντα; μία ἐντολὴ δύναται πως τὴν στρέβλαν
 τῆς ψυχῆς γενομένην ἀπὸ κακίας κατευθῦναι· δύο ἐντολαὶ ἔτι
 8 μᾶλλον δύνανται κατευθῦναι· | τὸ μέντοι ἄκρως κατορθωθῆναι
 ψυχὴν ἐνταῦθα ἀμύχανόν ἐστι χωρὶς ' πασῶν τῶν ἐντολῶν '.
 Εἰ μέντοι γε σκολιὰ παραλειφθεῖν < ἡ > ψυχὴ, οὐκέτι ἐντολαῖς
 κατορθωθήσεται, ἀλλὰ πυρὶ ἢ σκότῳ ἢ διχοτομίᾳ ἢ τινι τῶν
 12 σκυθρωποτέρων προσαγομένων ὑπὸ θεοῦ. Ἐὰν τοίνυν μὴ
 ποιήσωμεν ' πάσας τὰς ἐντολάς ', οὐ κατορθούμεθα· ὅθεν
 θαυμασίως εἴρηται· ' διὰ τοῦτο πρὸς πάσας τὰς ἐντολάς σου
 κατωρθούμην '. Ἀκολουθεῖ δὲ τῷ ' πρὸς πάσας τὰς ἐντολάς '
 16 τοῦ θεοῦ ' κατορθωθῆναι ' τὴν τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴν τὸ
 ' μισῆσαι ' τὸν κατορθώσαντα ' πᾶσαν ὁδὸν ἄδικον '· οὐ γὰρ ὁ
 ἔτι περισπώμενος ὑπὸ τῆς εἰς τὸ ἀδικεῖν ἐπιθυμίας ἀπέχεται
 τῆς ἀδικίας, ἀλλ' ἀπέχεται ' μισήσας ' τὴν ἀδικίαν ὁ κατορ-
 20 θωθείς ' πρὸς πάσας τὰς ' τοῦ θεοῦ ' ἐντολάς '. ~ Ταῦτα
 b συνάδει τῷ « ἀγαθόν μοι ὁ νόμος τοῦ στόματός σου ὑπὲρ
 χιλιάδας χρυσοῦ καὶ ἀργυρίου^a » καὶ τῷ « λάβετε παιδείαν
 4 καὶ μὴ ἀργύριον, καὶ γινώσιν ὑπὲρ χρύσιον δεδοκιμασμένον·
 κρείττων γὰρ σοφία λίθων πολυτελῶν. Πᾶν δὲ τίμιον οὐκ
 ἄξιον αὐτῆς ἐστὶ^b »· διὸ καὶ πρὸς ἐταίρους εἴρηται περὶ αὐτῆς
 τῷ Ἰώβ· « οὐκ ἰσωθήσεται αὐτῇ τοπάζιον Αἰθιοπίας^c »· ταῦτα
 8 δὲ οὐ κατὰ σύγκρισιν εἴρηται, ἀλλὰ πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων
 αἴρεσιν. ~

v. 128 a 10 εἰ A : ἡ ἐν e corr. P || σκολιὰ A : σκολιᾶ δδῶ
 e corr. P || 17 ὁ om. A

b 6 ἐταίρους P : ἐτέροις A || 7 αὐτῆ P : αὐτῆς A

v. 128 b a. v. 72 b. Prov. 8, 10-11 c. Job. 28, 19

impossible qu'avec l'accomplissement de la raison naturelle en l'homme ne vienne pas aussi le péché. Lors donc qu'est né le mal et que l'âme a été tordue par lui, elle a besoin de redressement. Or qu'est-ce donc qui redresse ? Un seul commandement peut, d'une certaine façon, redresser la torsion de l'âme due au mal ; deux commandements peuvent encore plus redresser l'âme ; mais le redressement parfait ici-bas de l'âme est irréalisable sans le secours de « tous les commandements ». Si pourtant l'âme demeure torse, ce ne sont plus des commandements qui la redresseront, mais le feu, la ténèbre, la séparation ou l'un quelconque des moyens plus épouvantables appliqués par Dieu. Si donc nous n'accomplissons pas « tous les commandements », nous ne sommes pas redressés ; c'est pourquoi il est admirablement dit : « Aussi étais-je redressé à l'aide de tous les commandements. » Et la conséquence logique du fait que l'âme de l'homme a été « redressée » « à l'aide de tous les commandements de Dieu », c'est que l'homme redressé « déteste » « toute voie d'injustice » ; car ce n'est pas celui qui est encore agité par le désir de mal agir qui s'éloigne de l'injustice ; mais celui qui est redressé « à l'aide de tous les commandements » de Dieu, celui-là s'en éloigne en « détestant » l'injustice.

b **Didyme** Ce texte s'accorde avec celui-ci : « Bonne est pour moi la loi de ta bouche, plus que des monceaux d'or ou d'argent^a » et avec celui-ci : « Acquérez l'instruction et non pas de l'argent, et la connaissance qui vaut plus que l'or éprouvé : car la science vaut mieux que toutes les pierres précieuses ; rien de ce qui a de la valeur ne la vaut^b. » Et c'est pourquoi Job dit de la science à ses compagnons : « La topaze d'Éthiopie ne l'égalera point^c. » Et cela n'est pas dit en manière de comparaison, mais pour susciter le choix des hommes.

φ η

ιζ'

- v. 129 Θαυμαστά τὰ μαρτύριά σου· διὰ τοῦτο ἐξηρεύνησεν αὐτὰ ἡ
 a ψυχὴ μου. Μεγάλα ὄντα καὶ πολὺν ἔχοντα νοῦν <τὰ >
 'μαρτύριά σου θαυμαστά' ἔστι· τούτου χάριν οὐχ ὡς ἔτυχεν
 αὐτοῖς προσέχω, ἀλλ' ἐπιτεταμένως ἔξερευνᾷ αὐτὰ ἡ ψυχὴ
 4 μου'. Ἐχων γὰρ αὐτῶν τὴν θεωρίαν, ὁρῶν ἐμαυτὸν πολὺ τῆς
 ἐπιστήμης αὐτῶν ἀπολειπόμενον, καὶ δεύτερον αὐτοῖς ἐπι-
 βάλλω· εἶτα πάλιν ὁρῶν ὅτι μόγις ἐν εἰσαγωγῇ αὐτῶν ὑπάρχω,
 ἐπιτείνω τὴν ἐγγωροῦσάν μοι ἔρευναν, ἕως οὗ τὴν ἀκραιφνε-
 8 στάτην τῆς ἐπιστήμης αὐτῶν ἔξω ἀλήθειαν. Οἱ δὲ κατὰ τὸ
 γράμμα καὶ τὴν λέξιν κυρίως ἀντιβεβηκέναι ἠγούμενοι, οὐ |
 'θαυμαστά' οἴησονται αὐτά, οὐδ' ἐν ὅλῃ ψυχῇ ἔξερευνή-
 σουσιν αὐτά· ἀρκούσης * * * πρὸς ἀντίληψιν αὐτῶν
 'Απο. 12 καὶ κατὰ μόνην λέξιν ἦν * * * Οἱ μὲν ἄλλοι,
 b φησί, χρυσίον θαυμάζουσι καὶ λίθους τιμίους· ἐγὼ δὲ θαυμά-
 σιον καὶ μόνον καλὸν ἐπιστάμενος τὰ θεῖα προστάγματα, τού-
 4 των ἔχομαι καὶ θησαυροῦ παντός μᾶλλον διαφυλάττω. ~~~~~
 v. 130 <Ἡ δὴλωσις τῶν λόγων σου φωτιεῖ καὶ συνετιεῖ νηπίους.>
 Διδ. a Ὁ ἐληλυθὼς πληρῶσαι τὸν νόμον καὶ τοὺς προφῆτας πάντας
 τοὺς ἐν αὐτοῖς λόγους ἐφανέρωσε, τοῦτο μὲν ἐκβάσει πληρῶν
 τὰς προφητείας, τοῦτο δὲ ἀνακαλύπτων τὸν νόμον ἐπὶ τῷ
 4 μηκέτι γράμμα καὶ σκιάν, ἀλλὰ πνευματικὸν αὐτὸν ὁρᾶσθαι.

v. 129 a 1 τὰ F : om. AP || 9 ἀντιβεβηκέναι P : ἀναβεβη-
 κέναι A || 11 post ἀρκούσης vac. spat. rel. AP (10-12 litterae) ||
 12 post ἦν vac. spat. rel. AP (12-14 litterae)

PHÊ Strophe 17

- v. 129 *Admirables sont tes témoignages, aussi mon âme les a-t-elle scrutés.*
 a <Didyme ?> Tes « témoignages » sont grands et pleins de sens : ils sont « admirables ». C'est pourquoi je ne les aborde pas au hasard ; au contraire, « mon âme les scrute » avec une attention extrême. Lorsque je les contemple, je constate combien je suis loin d'en avoir la science ; et à nouveau je les examine. Ensuite à nouveau je constate que j'en suis à peine à l'introduction, je pousse plus loin l'enquête que je peux mener, jusqu'à ce que je possède la plus pure vérité de leur science. Au contraire, ceux qui jugent bon de résister fermement en s'en tenant à la lettre, c'est-à-dire au texte, ceux-là ne les trouveront pas « admirables » et ils ne les « scruteront » pas non plus « de toute leur âme ». (...)
 b *Apollinaire* Les autres, dit-il, admirent l'or et les pierres précieuses ; moi, comme je sais que les ordres divins sont la seule chose admirable et belle, je m'en tiens à eux et je les garde plus que n'importe quel trésor.
- v. 130 *La manifestation de tes paroles illuminera les tout-petits et leur donnera l'intelligence.*
 a *Didyme* Celui qui est venu accomplir la loi et les prophètes a rendu clair tout ce qui était dit chez eux ; d'une part il a réellement accompli les prophéties, de l'autre il a révélé la loi pour qu'elle ne soit plus regardée comme une lettre et une ombre, mais soit considérée comme spirituelle.

Αὕτη τοιγαροῦν ἡ γενομένη ' δῆλωσις ' τῶν θείων λόγων
 συνετὸν τὸν προφήτην ἀποδείξει καὶ ' φωτίσει ' τοὺς μετὰ τὸν
 Ἰσραὴλ καλουμένους ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ' νηπίους ' τῷ ὕστερον
 8 καὶ ὀφέ ποτε τὴν ἐκ πίστεως ἐσχηκέναι γένεσιν. ' Ἄλλ' εἰ καὶ
 πρὸ τῆς καθόδου τοῦ πληρώσαντος τὸν νόμον καὶ τοὺς
 προφήτας ἀπήγγειλεν ὁ σοφὸς λέγων ' ἡ δῆλωσις τῶν λόγων
 σου συνετιεῖ με ' ; ἀλλ' οὖν γε πνεύματι προφητικῶ ταῦτα
 12 ὁρῶν, ὡς οἶόν τ' ἦν, σύνεσιν αὐτῶν ἔχειν ἐπόθει, τὴν ἐγχο-
 ' **Απο.** **h** ροῦσαν πρὸ τῆς ἐπιδημίας Χριστοῦ δηλωθῆναι. **Δια-**
 νοίξεως δεῖται τὰ λόγια· διὸ καὶ ὁ Κύριος « διήνοιξε τὸν
 νοῦν » τῶν μαθητῶν « τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς^a » καὶ τὴν
 4 δι' ἡδονῆς ἢ δόξης ἀπάτην ἀφίστησιν ἢ διὰ τῶν λόγων ἐνδιδό-
c μένη σύνεσις. **Ἄλλος φησί· ' Νήπια ' νοήσεις τοὺς ἐν**
 ἀγνοίᾳ κατεχομένους καὶ βρέφειν εὐκόττας· τούτους γὰρ ὁ
 λόγος σου, φησί, τῷ σῶ καταυγαζομένους φωτὶ συνέσεως
 4 ἐμφορεῖ. **Ἡ** πρώτη γνώσις καὶ ἡ ἐν ἀρχῇ παραδιδό-
d μένη διδασκαλία ' τῶν λόγων σου φωτιεῖ καὶ συνετιεῖ νη-
 πίους '· τὰ δὲ μαρτύριά σου « θαυμαστά^a » καὶ ἐκπλήξεως
 4 πλήρη. Εὐκότως τοίνυν τὸ δοχεῖον τῆς ἑμαυτοῦ ψυχῆς ἀναπε-
 τάσας καὶ ὡσπερ « τὸ στόμα » αὐτὸ « ἀνοίξας^b » τὸ παρὰ
 σοῦ θεῖον πνεῦμα ὑπεδέξαμην, πιστεύσας ἐπαγγελίᾳ λεγοῦση·
 « ἄνοιξον τὸ στόμα σου, καὶ πληρώσω αὐτό^c »· καὶ τοῦτ'
 8 ἔπραττον ἐφελκόμενος εἰς ἑμαυτὸν τὸ παρὰ σοῦ « πνεῦμα »
 < ἵνα > καὶ « τὰ μαρτύριά σου τὰ θαυμαστά » γνῶ καὶ τῶν λό-
 γων σου τὸν φωτισμὸν κτήσωμαι διὰ τοῦ σοῦ πνεύματος τὴν

v. 130 a 9 καθόδου P : καθ' ὅλου A
 c 3 σου om. A || καταυγαζομένους P : -ζόμενος A ||
 4 ἐμφορεῖ P : ἐμφαιρεῖ A (sic)
 d 4 πλήρη P : πλήρης A || τοίνυν om. A || 6 ὑπεδέ-
 ξάμην P : ὑπεδέχομην A || 9 ἵνα F : om. AP || 10 κτή-
 σωμαι nos : κτήσομαι AP

v. 130 b a. Lc 24, 45
 d a. v. 129 b. v. 131 c. Ps. 80, 11c

Voilà donc la « manifestation » des « paroles » divines qui
 rendra le prophète « intelligent » et qui « illuminera » les
 hommes issus des Nations, après Israël, hommes appelés
 « tout-petits » parce qu'ils ont reçu leur naissance de la foi
 après coup et sur le tard. Et si même avant la descente
 de Celui qui a accompli la loi et les prophètes le sage
 l'a annoncée en disant « la manifestation de tes paroles
 m'illuminera », c'est parce qu'il avait vu cela grâce à
 l'esprit prophétique, autant qu'il lui était possible, et
 qu'il désirait en avoir l'intelligence, celle du moins qui
 pouvait être manifestée avant la venue du Christ sur
 la terre.

b Apollinaire Les enseignements ont besoin d'être dé-
 voilés : voilà pourquoi le Seigneur « ouvrit l'esprit » de ses
 disciples « pour qu'ils comprissent les Écritures^a ». L'intelli-
 gence donnée par les « paroles » écarte la tromperie qui
 vient du plaisir ou de la vaine gloire.

c <Théodore> Un autre dit : Par « tout-petits » tu
 comprendras ceux qui demeurent dans l'ignorance et
 ressemblent aux nourrissons. Car c'est eux, dit-il, que ta
 Parole emplît d'intelligence quand ils sont illuminés de ta
 lumière.

d Eusèbe La première connaissance « de tes paroles »,
 c'est-à-dire l'enseignement qui en est donné dans les débuts,
 « illuminera et rendra intelligents les tout-petits » ; quant
 à tes témoignages, ils sont « admirables^a » et remplissent
 d'étonnement. C'est donc à juste titre qu'ayant déployé le
 réceptacle de mon âme et l'ayant « ouvert » comme « ma
 bouche^b », j'ai accueilli en moi le souffle divin qui venait
 de toi, plein de foi en ta promesse qui dit : « Ouvre la bouche
 et je la remplirai^c » ; c'est ce que j'ai fait, en aspirant en
 moi le souffle qui vient de toi ; si bien que j'ai connu tes
 « admirables témoignages » et que j'ai acquis l'illumination
 de tes paroles, parce que, grâce à ton souffle, j'en ai eu la
 compréhension.

- v. 131 τούτων εὐληφῶς κατάληψιν. Τὸ στόμα μου ἤνοιξα καὶ
 a εἴλκυσα πνεῦμα, ὅτι τὰς ἐντολάς σου ἐπεπόθουν. Περὶ
 τοῦ στόματος τοῦ κρυπτοῦ ἀνθρώπου φησί· καὶ δύναται εἶναι
 ψυχῆς 'στόμα' ἢ διανοητικὴ αὐτῆς δύναμις, ἢ διανοουμένη
 4 προφέρει τὸν ἐν διανοίᾳ λόγον· ἔν' οὖν μὴ αἰεὶ ἐκ ψιλῆς τῆς
 ἐαυτῆς νοήσεως ἀπαγγέλλῃ, ἀλλὰ καὶ ἐκ διδομένων αὐτῇ
 θεοθεν λόγων περὶ πνευματικῶν καὶ αἰσθητῶν, 'ἀνοίγει τὸ
 στόμα' λόγῳ θεοῦ, ἵνα λάβῃ λόγον ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος,
 8 ὅπως εὐαγγελιζομένη δυνάμει πολλῇ τὸ δοθὲν αὐτῇ ὑπὸ
 Κυρίου ῥῆμα^a προφέρῃ « τὰδε λέγει Κύριος^b » ἀπαγγέλλουσα.
 Οὐδὲν διαφέρει λαβεῖν λόγους καὶ 'ἐλκύσαι πνεῦμα' εἰπεῖν·
 ταῦτόν γάρ τὸ 'πνεῦμα' τῷ θεῷ <λόγῳ>. Διὸ καὶ ὁ σωτὴρ,
 12 περὶ οὗ ἔλεγε λόγου καὶ ῥημάτων, εἶρηκε· « τὰ ῥήματα α
 λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστι καὶ ζωὴ ἐστι^c. » Καὶ τὴν αἰτίαν δὲ
 ἀποδέδωκε τοῦ 'εἰλκυέναι' εἰς τὸ στόμα αὐτοῦ 'πνεῦμα',
 εἰπὼν· 'ὅτι τὰς ἐντολάς σου ἐπεπόθουν', αὐτῆς τῆς ἐπι-
 16 ποθήσεως τῶν ἐντολῶν ἐπισπωμένης καὶ ἐφελκομένης τὸ
 πνεῦμα. Ἐπίβλεψον ἐπ' ἐμέ καὶ ἐλέησόν με, κατὰ
 Εὐσ. a τὸ κρίμα τῶν ἀγαπώντων τὸ ὄνομά σου. Τῶν ὑπὸ
 θεοῦ ἐλεουμένων οἱ μὲν τυγχάνουσι τούτου διὰ μετανοίας ἄρτι
 ἁμαρτιῶν ἀναχωροῦντες καὶ ἐξομολογούμενοι, οἱ δὲ πείραν
 4 ἐλέου θεοῦ λαμβάνουσιν ἐπὶ τῷ προκόπτοντας σπεῦσαι ἐπὶ τὸ
 τέλος αὐτὸ τῆς ἀρετῆς. Εὐχεται οὖν οὗτος ἐλεηθῆναι οὐ 'κατὰ
 τὸ κρίμα' τῶν μετανοούντων, ἀλλὰ 'τῶν ἀγαπώντων τὸ
 ὄνομα' Κυρίου· τῶν γὰρ κατ' ἀρετὴν καὶ γινώσιν τῆς ἀλη-
 8 θείας πολὺ προκοψάντων τὸ λέγον πρόσωπον· διὸ καὶ

v. 131 a 3 ἢ P : ἦ A || 10 λόγους P : λόγους A || καὶ F :
 τὸ AP || 11 θεῖω λόγῳ F : θεῷ AP

v. 131 a a. Cf. Ps. 67, 12 b. Ex. 4, 24 et alibi c. Jn 6, 63

- v. 131 J'ai ouvert la bouche et j'ai attiré le souffle, parce que je
 redoublais de désir pour tes commandements.
 a < ? > Il veut parler de la bouche de l'homme inté-
 rieur. La « bouche » de l'âme, ce peut être sa faculté discursi-
 ve : celle-ci pense et profère la parole qui était dans la
 pensée. Or donc, cette faculté, pour ne pas annoncer tou-
 jours le seul produit de sa propre pensée, pour dire aussi
 les paroles qui lui sont envoyées de Dieu à propos des réa-
 lités spirituelles ou matérielles, « ouvre la bouche » pour
 la parole de Dieu, de sorte qu'elle reçoive une parole dans
 l'ouverture de sa bouche, pour que, en recevant la bonne
 nouvelle avec beaucoup de force, elle profère la parole
 qui lui a été donnée par le Seigneur^a, la proclamant ainsi :
 « Voici ce que dit le Seigneur^b. » Il n'y a aucune différence
 entre « attirer le souffle » et « recevoir les paroles », car le
 « souffle » est identique à la parole de Dieu. Aussi le Sauveur
 a-t-il dit à propos de la parole et des mots qu'il prononçait :
 « Les mots que je vous ai dits sont souffle et sont vie^c. »
 Le psalmiste a expliqué pourquoi il « attire » le « souffle »
 dans sa bouche, en disant : « parce que je redoublais de
 désir pour tes commandements » ; c'est son désir même
 des commandements qui aspire et attire le souffle.

v. 132 Jette ton regard sur moi et prends pitié de moi, selon ta
 décision à l'égard de ceux qui aiment ton nom.

a Eusèbe Parmi ceux qui obtiennent la pitié de Dieu,
 les uns en bénéficient par le repentir, en se retirant aussitôt
 de leurs péchés et en confessant leur faute, les autres font
 l'expérience de la pitié de Dieu pour aller en progressant
 vers le terme même de la vertu ; le psalmiste, donc, demande
 dans sa prière d'être l'objet de la pitié de Dieu non pas
 « selon la décision » qu'il prend à l'égard de ceux qui se
 repentent, mais selon celle qui vise « ceux qui aiment le
 nom » du Seigneur ; car celui qui parle ici fait partie de
 ceux qui ont beaucoup avancé en vertu et en connaissance
 de la vérité ; c'est pourquoi justement il a l'audace de

- v. 133 παρρη|σιάζεται ὀφθῆναι τῷ θεῷ· ἐπιβλεψόν· γάρ, φησίν, ἐπ' ἐμέ·, καὶ ἐξ ἀνάγκης ἔψεται τὸ ἐλεηθῆναι με. Τὰ διαβήματά μου κατεύθυνον κατὰ τὸ λόγιόν σου, καὶ μὴ
- a κατακυριεύσάτω μου πᾶσα ἀνομία. Κατὰ τὸ λόγιον τοῦ θεοῦ· κατευθύνεται τὰ διαβήματα· τοῦ ἐκ κακίας καὶ ἀγνοίας εἰς ἀρετὴν καὶ γνώσιν τῆς ἀληθείας διαβαίνοντος· εὐθυτῆρ γὰρ καὶ ἡγεμῶν τῶν τοιούτων διαβημάτων ὁ ὀρθὸς λόγος. Ἀλλὰ τούτου γινομένου οὐδεμία ἀνομία κατακυριεύσει· κατακυριεύσει δὲ τοῦ ἐτι αὐτὴν ἐνεργοῦντος τῷ « πάντα τὸν ποιοῦντα τὴν ἀμαρτίαν δοῦλον εἶναι τῆς ἀμαρτίας^a ».
- v. 134 8 Λύτρωσαί με ἀπὸ συκοφαντίας ἀνθρώπων, καὶ φυλάξω τὰς ἐντολάς σου. Μισθὸν τοῦ λελυτρωσθαι ἀπὸ συκοφαντίας ἀνθρώπων· ὑπισχνεῖται δώσειν τὴν τῶν ἐντολῶν Κυρίου φυλακὴν· ἢ οὐδὲ μισθόν, ἀλλ' εὐχαριστίαν εἰς τὸ λυτρωθῆναι· με ἀπὸ συκοφαντίας ἀνθρώπων· Καὶ τετεύχασι· καίσθη τῶς αἰτήσεως Ἰωσήφ καὶ Σουσάννα. Ῥηθιεν δὲ ὁ ἄνθρωπος τροπικῶς διάβολος καὶ αἱ κατ' αὐτὸν πονηραὶ δυνάμεις, ἀφ' ὧν τῆς συκοφαντίας· μόνου τοῦ θεοῦ λυτροῦσθαι ἔστι.
- Απο. 8 Τούτο δὲ αἰτεῖ ἐπειδὴ καὶ δύσκολος ἐν ταραχαῖς καὶ λύπαις ἢ περὶ τὸν ὑγιῆ λόγον ἀκριβεία.
- v. 135 8 Τὸ πρόσωπόν σου ἐπίφανον ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου, καὶ διδάξόν με τὰ δικαιώματά σου. Τὴν δεῦρο τοῦ σωτῆρος ἐπίλαμψιν ἰδεῖν καὶ μαθεῖν ἀξιοῖ, περὶ αὐτῆς τῷ σωτῆρι φάσκων· τὸ πρόσωπόν σου ἐπίφανον· ἕπερ ἰδῶν τις σὲ ὄρα· αὐτὸς γὰρ περὶ ἑαυτοῦ λέγει· « ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα^a »· τούτου γὰρ ὑπάρξαντος, φησί, συμβή-

- v. 132 a 9 παρρησιάζεται P : -ζονται A
v. 133 a 2 κατευθύνεται nos : κατευθύνει AP || 5 οὐδεμία nos : οὐκ ἐν μιᾷ AP || 7 τὸν ποιοῦντα P : τῷ ποιοῦντι A
v. 134 a 4-8 καὶ — ἔστι om. P || 5 τετεύχασι αἰσθητῶς τῆς αἰτήσεως FV : τετεύχασι*** (5-6 litterae) τῷ στήσαι τῆς ἔω A
v. 135 a 3-4 ἰδῶν τις P : ἰδῶντι A (sic)

- v. 133 a a. Jn 8, 34
v. 135 a a. Jn 14, 9

demander d'être vu de Dieu : « jette ton regard », dit-il, « sur moi », et nécessairement ta pitié suivra.

- v. 133 J'ai dirigé droitement mes pas selon ton enseignement; que ne triomphe pas de moi toute iniquité.
- a <Eusèbe ?> « Les pas » de celui qui passe du vice et de l'ignorance à la vertu et à la connaissance de la vérité, « sont dirigés selon l'enseignement » de Dieu, car celui qui dirige et guide de tels pas, c'est la droite raison. Eh bien ! donc, quand cela arrive, aucune iniquité ne triomphera de l'homme ; mais elle triomphera de celui qui commet encore l'iniquité, puisqu'il est dit : « Quiconque commet le péché est serviteur du péché^a. »
- v. 134 Rachète-moi de la calomnie des hommes et je garderai tes commandements.
- a < ? > En échange de son rachat « de la calomnie des hommes », il promet de garder les commandements du Seigneur ; ou plutôt ce n'est pas en échange, c'est une action de grâces qu'il fait pour avoir été « racheté de la calomnie des hommes ». (Joseph et Suzanne obtinrent la réalisation concrète de cette demande.) On peut dire que le mot homme désigne figurativement le diable et ses mauvaises puissances ; on ne peut être délivré de leurs « calomnies » que par Dieu.
- b Apollinaire Il fait cette demande parce qu'au milieu des tourments et des chagrins le discernement de la sainte doctrine est difficile.
- v. 135 Manifeste ta face à ton serviteur et enseigne-moi les jugements.
- a <Didyme> Il demande de voir et de comprendre la manifestation éclatante du Seigneur ici-bas, disant au Sauveur à ce sujet : « manifeste ta face » ; quand on l'a vue, on t'a vu. Car lui-même dit à son propre sujet : « Celui qui me voit, voit mon père^a. » En effet, si cela arrive, dit-il,

σεται μοι μαθεῖν ' τὰ δικαίωματά σου '. Τὸ δὲ μαθεῖν αὐτὸ
 ἐστὶ τὸ ἐν αὐτοῖς περιπατεῖν μὴ κατὰ σάρκα, ἀλλὰ κατὰ
 8 χάριν. ~ " Ἄλλος φησί· Παχύ<τερον ἢ θεία> γραφή
 b περι θεοῦ διαλέγεται, τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων μετροῦσα τοὺς
 λόγους. Τοιγαροῦν τοῦ θεοῦ ' προσώπου ' τὴν ἐπιφανείαν |
 4 νοητέον τὴν λύσιν τῶν λυπηρῶν καὶ τὴν τῶν ἀγαθῶν χρη-
 γίαν. ~ Διεξόδους ὑδάτων κατέδυσαν οἱ ὀφθαλμοί μου,
 v. 136 a ἐπεὶ οὐκ ἐφύλαξαν τὸν νόμον σου. Διεξόδους ὑδάτων
 διέβησαν ' τὰ ῥευστὰ < τοῦ βίου καὶ ἄστατα > πράγματα ὥστε
 τὰ ἐστηκότα τοῦ μέλλοντος < αἰῶνος > περιαθρεῖν λοιπόν,
 4 ' ἐπεὶ οὐκ ἐφύλαξαν τὸν νόμον σου ' οἱ συκοφαντοῦντές με
 ἀνθρώποι^a. Εἰ δὲ περὶ τῶν ἑαυτοῦ ὀφθαλμῶν λέγοιτο ὅτι ' οὐκ
 ἐφύλαξαν τὸν νόμον σου ', ἐρεῖ· ' νόμον ' τοῖς ἡμετέροις
 ὀφθαλμοῖς ἔθηκας προσβάλλειν τοῖς κάλλεσι τῆς ἀληθείας,
 8 ἀλλ' οὗτοι ' τὸν νόμον σου ' τοῦτον παραβάντες περὶ ἀνθρω-
 πίνης παιδεύσεις καὶ φιλοσοφίας τείναντες ἑαυτοὺς ' διέβη-
 σαν ' τὰς ' διεξόδους ' τῶν ποτίμων ' ὑδάτων ', τοῦτ' ἐστὶ τὰ
 δόγματα τῆς ἀληθείας καὶ τὰς θεοπνεύστους γραφάς. ~
 b " Ἄλλως· Πλήθος, φησί, δακρύων τοὺς τὸν σὸν παραβαί-
 νοντας νόμον < μοι ἀποθρηνοῦντι > κατήγαγον ' οἱ ὀφθαλ-
 μοί μου ' . ~

v. 135 b 1 παχύτερον ἢ θεία F : post παχύ vac. spat. (10-11 litterae) rel. A

v. 136 a 2 τοῦ βίου καὶ ἄστατα FV : post ῥευστὰ vac. spat. (19-20 litterae) rel. AP || 3 αἰῶνος F : post μέλλοντος vac. spat. (6-8 litterae) rel. AP

b 2 μοι ἀποθρηνοῦντι V : ἀπὸ θρήνων AP

v. 136 a a. Cf. v. 122

je comprendrai « tes jugements ». Et les comprendre, c'est cheminer en eux non selon la chair, mais selon la grâce.
 b <Théodore> La sainte Écriture parle de Dieu d'une manière matérielle, parce qu'elle mesure ses paroles à la nature humaine : aussi faut-il entendre par manifestation de la « face » divine la délivrance des maux et la dispensation des biens.

v. 136 Mes yeux ont déversé des torrents d'eau, parce qu'ils n'ont pas gardé la loi.

a < ? > (Mes yeux) « ont franchi des torrents d'eaux », c'est-à-dire les choses fluctuantes et instables de la vie, si bien que désormais ils peuvent contempler les biens stables du siècle à venir, et cela parce que les hommes qui me calomnient^a « n'ont pas gardé ta loi ». Si au contraire c'est à propos de ses propres yeux qu'il dit « ils n'ont pas gardé ta loi », il veut dire : tu as établi pour nos yeux, comme « loi », d'entrer en contact avec les beautés de la vérité, mais eux, transgressant cette « loi », ils se sont tendus vers les sciences des hommes et les philosophies : ils ont « franchi » les « flots » des « eaux » potables, c'est-à-dire les doctrines de la vérité et les Écritures inspirées de Dieu.
 b <Athanasè> C'est une multitude de larmes, dit-il, que « mes yeux » ont déversée, tandis que je me lamentais sur ceux qui transgressent ta loi.

σ α δ η

ιη'

- v. 137-138 Δίκαιος εἶ, Κύριε, καὶ εὐθὴς ἡ κρίσις σου· <ἐνετείλω δικαιο-
 Ωρ. a σύνην τὰ μαρτύριά σου καὶ ἀλήθειαν σφόδρα.> Τοῦτο
 ἀγίου ἐστὶν εἰπεῖν διαθέσει καὶ χεῖλεσι καὶ ἐν παντὶ καιρῷ
 περιστατικῶ πειρασμούς αὐτῷ ἐπιφέροντι καὶ ἐπὶ πᾶσιν οἷς
 4 κρίνει περὶ ἡμῶν ὁ θεός. Οὗτος ὁ θεός ἐνετείλατο δικαιοσύ-
 νην τὰ μαρτύρια ἐαυτοῦ καὶ ἀλήθειαν, οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ
 μετὰ προσθήκης τῆς σφόδρα. Τὰ μετὰ μαρτύρων οὐρανοῦ,
 καὶ γῆς ἢ ὠντινοῦν παραδιδόμενα^a, ταῦτά ἐστι τὰ μαρτύρια,
 8 ἀ ἐνετείλατο ὁ θεός ὄντα δικαιοσύνην, ὄντα ἀλήθειαν.
 ἀλλ' ἐπεὶ διαφορὰ ἐστὶ καὶ τῶν δεχομένων τὴν ἀλήθειαν,
 ὅτε μὲν ἐκτύπως δεχομένων αὐτὴν καὶ τρανήν, ὅτε δὲ ἀμαυράν,
 διὰ τοῦτο πρόσκειται τὸ ἀλήθειαν σφόδρα. ἐπεὶ ὁ προφήτης
 12 ἐπεδικάζετο οὐχ ἀπλῶς τῆς ἀληθείας, ἧς ἐνετείλατο ὁ
 θεός μετὰ τῆς δικαιοσύνης τῆς ἐν τοῖς μαρτυρίοις, διὰ
 τοῦτο φησι ἐνετείλω δικαιοσύνην τὰ μαρτύριά σου καὶ
 Διδ. b ἀλήθειαν σφόδρα. Ἄλλως Διὰ τοῦτο εὐθὴς ἐστὶν
 ἡ κρίσις σου, ἐπεὶ δίκαιος ὢν, κατὰ τοὺς τῆς δικαιοσύνης
 <κανόνας> εὐθυτάτους ὄντας κρίνεις πάντας τοὺς δεξαμένους
 4 τὰ κρίματά σου, ἅπερ δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν σφόδρα
 ἐνετείλω· αἱ γὰρ θεῖαί σου γραφαί, ὡς ἀνθρώποις ἐνετείλω,

- v. 137-138 a 3 πειρασμούς αὐτῷ P : πειρασμοῦ σαυτῷ A ||
 6 τὰ V : τὸ AP || 10 ἀμαυράν F : καθαράν AP
 b ἄλλως om. P || 3 κανόνας F : om. AP

SADÉ Strophe 18

- v. 137-138 Tu es juste, Seigneur, et ton jugement est droit ; tu as ordonné
 138 tes témoignages comme justice et comme vérité absolue.
 a Origène Cela, il appartient au saint de le dire, de cœur
 et de bouche, dans toutes les circonstances difficiles qui lui
 apportent des épreuves, et à propos de tout ce que Dieu
 décide pour nous. C'est ce Dieu-là qui a « ordonné ses témoi-
 gnages comme justice et comme vérité », et pas seulement
 « comme vérité », mais « comme vérité absolue ». Ce qui
 a été transmis avec pour témoins le ciel et la terre ou tout
 autre réalité^a, voilà les « témoignages » que Dieu a « ordon-
 nés » comme étant la « justice », comme étant la « vérité » ;
 mais comme il y a diversité même chez ceux qui reçoivent
 la « vérité », puisqu'ils la reçoivent tantôt distincte et claire,
 tantôt obscure, c'est pour cela qu'est ajouté « comme vérité
 absolue » ; puisque le prophète ne revendiquait pas simple-
 ment la « vérité » que Dieu avait « ordonnée » en même
 temps que la « justice » qui est « en ses témoignages », pour
 cette raison il dit : « Tu as ordonné tes témoignages comme
 justice et comme vérité absolue. »
 b Didyme Autrement : Voilà pourquoi « ton jugement
 est droit », c'est parce que, étant « juste », tu juges, selon
 les règles de la justice qui sont les plus droites, tous ceux
 qui ont reçu tes décisions « ordonnées par toi comme jus-
 tice et comme vérité absolue ». Car tes divines Écritures
 que tu as « ordonnées » aux hommes, non seulement les

οὐχ αἱ καιναὶ μόναι, ἀλλὰ καὶ αἱ παλαιαί, 'δικαιοσύνη' κατὰ τὰ ἠθικὰ τυγχάνουσαι 'καὶ ἀλήθεια σφόδρα', τοῦτ' ἔστιν
 8 <ἠκριβωμένοι· ἦν ἂν καὶ> 'ἐνετείλω' ἡμῖν ποιεῖν κρίματα, ὅπως <κρινῶμεν κατὰ τὸν> μέγαν καὶ τὸν μικρόν^a κρίμα δίκαιον <κρίνοντες, 'σφόδρα' ἀλήθεια' καὶ 'δικαιοσύνη'
 'Aθ. c εἰσίν. "Ἄλλος φησί· <τὴν αἰτίαν ἀπο> δίδωσι δι' ἣν ἀπεκλαίετο τοὺς παραβαίνοντας πάντα τὸν νόμον, ὅτι δὴ τοῖς τοῦτον παραβαίνουσι ἐν τῷ θείῳ δικαστηρίῳ τιμωρίαν ἠπέ-
 Εὐσ. 4 λησε· καὶ ταύτην ἐντεῦθεν ἤδη διεμαρτύρατο. Καὶ
 d 'ἐνετείλατο' φυλάττεσθαι καὶ αἰεὶ πρὸ ὀφθαλμῶν τίθεσθαι καὶ βεβαιοῖ τὰς ἐπαγγελίας τοῖς ἔργοις· τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὸ
 v. 139 4 'ἀλήθεια σφόδρα'. Εἶτα μετὰ ταῦτα ἐπαινετὸν πάθος
 'Ωρ. a αἰματοῦ διηγεῖται, ὅπερ ἀναγκαῖον ἡμᾶς μιμήσασθαι· καὶ φησι· 'Ἐξέτηξέ με ὁ ζῆλός σου, ὅτι ἐπελάθοντο τῶν λόγων
 4 σου οἱ ἐχθροὶ μου. Οἶον 'ζῆλον' ἀνελάμβανον εἴ ποτε ἐώρων τινὰ ἐπιλεησμένον τῶν σῶν λόγων, καὶ οὐχ ἀπλῶς 'ζῆλον', ἀλλὰ τὸν διατιθέντα με 'ἐκτῆκεσθαι' ἀπὸ τοῦ ζήλου τοῦ πρὸς σέ, εἰ ἐθεώρουν τινὰς ἐπιλανθανομένους
 8 σου τῶν λόγων· περὶ τούτου τοῦ 'ζήλου' « ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ » ἐκ προσώπου τοῦ Κυρίου ἐν ψαλμοῖς εἰρημένου ὅτι « ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου κατέφαγέ με^a. » Εἴ τις ἐπιλέ-
 12 τοῦ θεοῦ, ἐχθρός ἐστιν αὐτοῦ. « Οὐχὶ τοὺς μισοῦντάς σε, Κύριε, ἐμίσησα καὶ ἐπὶ τοῖς ἐχθροῖς σου ἐξετηκόμην; τέλειον

v. 137-138 b 7 τὰ ἠθικὰ τυγχάνουσαι F : post κατα- vac. spat. (10-12 litterae) rel. AP || 8 ἠκριβωμένοι· ἦν ἂν καὶ F : post ἔστιν vac. spat. (14-15 litterae) rel. AP || 9 κρινῶμεν κατὰ τὸν F : post ὅπως vac. spat. (14-15 litterae) rel. AP || 10 κρίνοντες σφόδρα F : post δίκαιον vac. spat. (14-15 litterae) rel. AP

c ἄλλος φησί om. P || 1 τὴν αἰτίαν ἀπο- F : vac. spat. (14-15 litterae) rel. AP

d 3 βεβαιοῖ P : βεβαιοῖς A || 3-4 τοῦτο — σφόδρα om. P

nouvelles mais aussi les anciennes, sont « justice » dans l'ordre de l'éthique et « vérité absolue », c'est-à-dire très exactes. Et même si tu nous as « ordonné » de faire des jugements, de juger le grand et le petit^a, en faisant un jugement juste, il s'agit encore de « vérité absolue » et de « justice ».

c Athanase Un autre dit : Il donne la raison pour laquelle il pleurait sur ceux qui transgressent toute la loi ; il menace ceux qui la transgressent d'un châtement devant le tribunal divin et il en rend témoignage dès maintenant par ce texte.

d Eusèbe Et « il avait ordonné » qu'on les observe et qu'on les ait sans cesse devant les yeux ; et il confirme ses promesses par ses actes, car c'est ce que signifie l'expression « vérité absolue ».

a Origène Ensuite, après cela, il décrit sa louable passion que nous devons imiter et dit :

v. 139 Ton zèle m'a consumé parce que mes ennemis ont oublié tes paroles.

Origène Quel beau « zèle » m'emplissait, lorsque je voyais quelqu'un oublier tes paroles ! Et ce n'était pas un simple « zèle », mais un zèle tel que je me « consumais » de zèle pour toi, si je voyais certains oublier tes paroles. Et « les disciples se sont rappelé » ce zèle dont il est dit dans les Psaumes, au nom du Seigneur : « Le zèle de ta maison m'a dévoré^a. » Si quelqu'un oublie les paroles de Dieu aux yeux de celui qui accomplit avec zèle la parole de Dieu, il est son ennemi. « N'ai-je pas détesté, Seigneur, ceux qui te détestent, et n'est-ce pas à propos de tes ennemis que je me suis consumé ? D'une détestation parfaite, je les ai

v. 139 a 6 διατιθέντα P : διατεθέντα A || 9 ψαλμοῖς P : ψαλμῶ A

v. 137-138 b a. Cf. Deut. 1, 17

v. 139 a a. Jn 2, 18 (Ps. 68, 10a)

- μίσος | ἐμίσουν αὐτούς, εἰς ἐχθρούς ἐγένοντό μοι^b »· τοιοῦτος ἦν Ἡλίας λέγων· « ζηλῶν ἐζήλωκα Κυρίῳ παντοκράτορι^c »·
 16 τούτῳ τῷ ζήλῳ καὶ ὁ Ἀπόστολος ἐκτηκόμενος καθάπτεται Κορινθίων λέγων· « ζηλῶ γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζήλω^d. »
- Ἀπο.** **b** Ὁρα τὴν ἐχθρὰν ἣν ἔχουσιν οἱ δίκαιοι· αὕτη δὲ ἦν πρὸς τὴν
 v. 140 ἀδικίαν αὐτῶν καὶ τὴν λήθην τοῦ νόμου. **Πεπυρω-**
μένον τὸ λόγιόν σου σφόδρα, καὶ ὁ δοῦλός σου ἠγάπησεν
Ἦρ. **a** αὐτό. Διδάσκει ἡμᾶς τί δεῖ φρονεῖν περὶ τῶν λογίων
 τοῦ θεοῦ, <ὅτι ἔστιν> ἐξετασμένα, ὅτι οὐδεμία συλλαβὴ εἴκη
 καὶ ὡς ἔτυχε παρέρριπται ἐν ταῖς γραφαῖς, ἀλλὰ πάντα οὕτως
 4 γεγραμμένα ὡς τὸ 'πεπυρωμένον' ἀργύριον· ὡς γὰρ τὸ
 'πεπυρωμένον' ἀργύριον καθαρὸν ἀπὸ πάσης ὕλης ἀλλοτρίας
 ἐστίν, « ἀργύριον πεπυρωμένον δοκίμιον ἐν τῇ γῆ κεκαθα-
 ρισμένον ἑπταπλασίως^a, » οὕτως τὰ λόγια τοῦ θεοῦ οὐδὲν
 8 ἔχει διάκενον ἢ ἀλλότριον πάντῃ· διὰ τοῦτο ὁ Σωτὴρ διδάσκει
 ἡμᾶς μὴ καταφρονεῖν μηδεμίας κεραίας γεγραμμένης ἐν τῇ
 γραφῇ λέγων « ἰῶτα ἐν ἡ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ
 νόμου ἕως ἂν πάντα γένηται^b. » Τίς δὲ τοῦτο 'ἠγάπησε' τὸ
 12 'πεπυρωμένον', ἀλλ' ἢ ὁ δουλεύων τῷ θεῷ; ἀλλὰ καί. Διά-
Εὐσ. **b** πυρόν ἐστιν <τὸ περιέχον> ἀφ' οὗ ἐλήλυθεν ὁ Ἰησοῦς βαλεῖν
 πῦρ ἐπὶ τὴν γῆν^c, δ καὶ <πᾶσαν τὴν> ἔξιν οὖσαν ὑλικὴν
 καταφάγεται ὡς χόρτον [~~~~~] "Ἄλλως" ὡς καὶ τοὺς ἐν
 ἡμῖν ἐπιβλαβεῖς λογισμοὺς καταφλέξει καὶ καθαρὰν τὴν
 ψυχὴν ἀπεργάσασθαι χρυσίου δίκην διὰ πυρὸς κεκαθαμένου.
Διδ. **c** Ὅθεν τὸ οὕτως 'πεπυρωμένον λόγιον σφόδρα' παρά τινος
 ἀγαπηθὲν ποιεῖ αὐτὸν τῷ πνεύματι ζέοντα^a, ἅτε 'δοῦλον'

v. 139 a 15 ζηλῶν P : ζήλον A || 17 Κορινθίων P : Κορινθίω A
 v. 140 a 2 ὅτι ἔστιν F : post θεοῦ vac. spat. (6-8 litterae) rel. AP || 4-5 ὡς² — ἀργύριον e corr. P : om. A || 6 ἐν om. A || 8 διὰ τοῦτο P : διὰ τοῦ A || 13 τὸ περιέχον F : post ἔστιν vac. spat. (8-10 litterae) rel. AP || 14 πᾶσαν τὴν F : post καὶ vac. spat. (6-8 litterae) rel. AP
 b ἄλλως om. P

v. 139 a b. Ps. 138, 21-22 c. III Rois 19, 10
 d. II Cor. 11, 2

détestés, et ils sont devenus mes ennemis^b. » Tel était le sentiment d'Élie lorsqu'il disait : « J'ai brûlé de zèle pour le Seigneur tout-puissant^c. » Et c'est encore consumé par ce zèle que l'Apôtre entreprend de parler aux Corinthiens : « J'ai pour vous le zèle de Dieu^d. »

- b Apollinaire** Remarquons la haine qu'éprouvent les justes : elle s'est toujours portée contre l'injustice des ennemis et leur oubli de la loi.
- v. 140 *Ton enseignement a été complètement éprouvé au feu, et ton serviteur l'a aimé.*

a Origène Il nous enseigne ce qu'il faut penser des enseignements de Dieu : qu'ils ont été mis à l'épreuve, que nulle syllabe n'est venue dans les Écritures au hasard et n'importe comment, mais que tout a été écrit comme l'argent « éprouvé au feu » ; car de même que l'argent « éprouvé au feu » est pur de toute matière étrangère (« l'argent éprouvé au feu, approuvé sur terre, sept fois purifié^a »), de même les enseignements de Dieu n'ont-ils aucun élément vain ni totalement étranger à eux. Voilà pourquoi le Sauveur nous enseigne à ne mépriser nulle virgule écrite dans l'Écriture sainte, quand il dit : « Pas un iota ou une virgule ne passeront de la loi, que tout ne soit accompli^b. » Et qui donc a « aimé » cet enseignement « éprouvé au feu », sinon le serviteur de Dieu ?

b Eusèbe On peut dire aussi : Elle est de feu, l'enveloppe céleste d'où est venu Jésus pour lancer le feu sur la terre^c, ce feu qui dévore comme herbe toute disposition matérielle, de telle sorte qu'il consume les mauvaises pensées qui sont en nous et rend notre âme pure comme l'or purifié par le feu.

c Didyme Voici pourquoi l'enseignement « complètement éprouvé au feu » rend fervent d'esprit^a celui qui

v. 140 a a. Ps. 11, 7bc b. Matth. 5, 18 c. Cf. Lc 12, 49
 c a. Cf. Rom. 12, 11. Ac. 18, 25

- ὄντα τοῦ θεοῦ· ὁ τοιοῦτος καὶ σαφηνιζομένω ὑπὸ Ἰησοῦ τῶν
 4 γραφῶν ἐξάπτεται τὴν καρδίαν, ὡς φάσκειν κατὰ τοὺς περὶ
 τὸν Κλεώπαν· « οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν ὡς
 v. 141 διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς^b; » *Νεώτερος ἐγὼ εἰμι
 καὶ ἐξουδενωμένος· τὰ δικαιώματά σου οὐκ ἐπελαθόμην.*
- a** Δύναται μὲν κατὰ τὴν | ἱστορίαν ἀναφέρεισθαι ἐπὶ τὸν Δαυὶδ
 τὰ ἐγκείμενα, λέγοντα αὐτὰ περὶ ἑαυτοῦ· βραχύτατος γὰρ ἦν
 πάντων τῶν Ἰεσαὶ παιδῶν, ἀλλὰ καὶ ἐξουδενωμένος· πάντων
 4 γοῦν τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ παραληφθέντων ὑπὸ τοῦ πατρὸς εἰς
 ἦν ἠντρέπισε Σαμουὴλ ἐστίαν, ὁ Δαυὶδ ἐν τοῖς προβάτοις τοῦ
 πατρὸς ἦν οὐ παραληφθεὶς εἰς τὴν εὐωχίαν, ἀλλὰ καίτοι
 'νεώτερος' ὢν καὶ 'ἐξουδενωμένος', τὴν βασιλείαν αὐτὸς
 8 ἔσχε ψήφῳ θεοῦ^a, ἐπεὶ 'οὐκ ἐπελέγηστο τὰ' τοῦ θεοῦ
 'δικαιώματα'· 'νεώτερος' δὲ καὶ ὁ τοῖς θεοῖς λόγοις στοι-
 χειούμενος καὶ 'ἐξουδενωμένος' διὰ τὸ ταπεινοῦν ἑαυτὸν·
 καὶ ὁ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν δὲ λαὸς κληθεὶς μετὰ τὸν πρεσβύτην
 12 καὶ πρωτότοκον Ἰσραὴλ φθέγγεται τὸ προκειμένον ῥητόν·
 ἐξευτελίζουσι γὰρ αὐτὸν οἱ ἐκ περιτομῆς ἀλήστω μνήμη
 v. 142 φυλάττοντα 'τὰ δικαιώματα' τοῦ θεοῦ. *Ἡ δικαιο-
 σύνη σου δικαιοσύνη εἰς αἰῶνα, καὶ ὁ λόγος σου ἀλήθεια.*
- Ωρ.** **a** 'Ἡ δικαιοσύνη σου' οὐκ ἔστιν ὁμοία τῇ παρὰ ἀνθρώποις
 δικαιοσύνη· ἵνα γὰρ δίκαιος ἢ ἄνθρωπος ὁ δικαστῆς, ἡ
 δικαιοσύνη αὐτοῦ ἀποδίδωσι τὸ δίκαιον τῷ κρινομένῳ πρὸς
 4 πέντε ἡμέρας, πρὸς ἡμέρας πλείονας οὐ δύναται ἀποδοῦναι· ὁ
 μέντοι γε θεὸς δικαιοσύνην ἔχει κρίνουσαν καὶ ἀποδιδούσαν
 αἰωνίως τὰ τῆς κρίσεως τῆς δικαίας. Διὸ λέλεκεται 'ἡ δικαιο-
 Διδ. **b** σύνη σου δικαιοσύνη εἰς τὸν αἰῶνα'. *Ἄτρεπτος γὰρ
 καὶ ἀναλλοίωτος ὢν, οὐ ποτὲ μὲν, ποτὲ δὲ οὐκ ἔχει δικαιοσύ-
 νην, πηγὴ καὶ γεννήτωρ αὐτῆς ὑπάρχων. 'Καὶ ὁ λόγος' δὲ αὐ-*

v. 141 a 2 λέγοντα P : λέγοντος A

v. 142 a 2 ὁ nos : ἡ AP

v. 140 c b. Lc 24, 32

v. 141 a a. Cf. I Rois 16, 11-13

l'aime, parce qu'il est « serviteur » de Dieu ; celui-là, quand Jésus expliquait les Écritures, a le cœur enflammé, si bien qu'il peut dire comme Cléopas : « Notre cœur n'était-il pas brûlant en nous, lorsqu'il nous découvrait les Écritures^b ? »

- v. 141 *Je suis jeune et tenu pour rien ; je n'ai pas oublié les juge-
 ments.*
- a** < ? > Au sens historique, ce texte peut se rapporter à David, qui parle de lui-même : il était en effet non seulement le plus jeune de tous les enfants de Jessé, mais encore « tenu pour rien ». En tout cas, alors que tous ses frères avaient été invités par leur père au repas qu'avait préparé Samuel, David était au milieu des troupeaux de son père, parce qu'il n'avait pas été invité au festin. Et cependant, tout « jeune » qu'il était, et « tenu pour rien », c'est lui qui obtint la royauté par le suffrage de Dieu^a, parce qu'il n'avait pas « oublié les jugements » de Dieu. Le « jeune », c'est aussi celui qui en est à l'instruction élémentaire dans les enseignements divins et qui est « tenu pour rien » parce qu'il s'humilie. Et encore le peuple des Nations, qui a été appelé après le peuple aîné et premier-né, Israël, peut dire le présent verset ; car les circoncis le méprisent, lui qui d'une mémoire non oublieuse observe « les jugements » de Dieu.
- v. 142 *Ta justice est justice pour l'éternité et la parole est vérité.*
- a** **Origène** « Ta justice » n'est pas semblable à celle des hommes : pour qu'un juge soit juge, sa justice rend le jugement à celui qui est jugé dans un délai de cinq jours ; elle ne le peut, passé ce délai. Dieu, en revanche, possède une justice qui juge et rend son juste jugement dans toute l'éternité. C'est pourquoi il a été dit : « Ta justice est justice pour l'éternité. »
- b** **Didyme** Car Dieu est inflexible et immuable : il n'arrive pas que tantôt il ait la justice, tantôt il ne l'ait pas, puisqu'il en est la source et le père. « Et sa parole est vérité » :

- 4 τοῦ ἀλήθεια * * * ἀκούοντων ἀλήθεια εἰς τὸν αἰῶνα, οὐκ ἔντος ἀνθρωπίνου λόγου τοιούτου· τῆς γὰρ ἀνθρωπίνης σοφίας ὁ λόγος, κὰν δόξη γενέσθαι ἀληθῆς, μετὰ ταῦτα, τῆς ἀληθείας φανείσης, ἐλεγχθήσεται ψευδῆς ὢν. Εἰ δὲ ὦρ. a' ὁ νόμος σου εἶη ἀλήθεια, οὕτως νοήσεις· Ἐπεὶ ὁ παρὰ Ἰουδαίους νομιζόμενος νόμος εἶναι ἀλήθεια, οὐκ ἀλήθεια ὢν, ἀλλὰ τύπος, παρ' ἡμῖν τοῖς ἐπιστρέψασιν πρὸς Κύριον οὐκέτι τύπος ἀλλ' ἀλήθεια. Εἶτα τὰ προσόντα τῶ v. 143a δικαίῳ φησί· Θλίψις καὶ ἀνάγκη εὔροσάν με. Ἡ γὰρ a' ὁδὸς μου « στενὴ καὶ τεθλιμμένη » ἐστὶν « ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν^a. » « Πολλὰ αἱ θλίψεις τῶν δικαίων καὶ ἐκ πασῶν v. 143b 4 αὐτῶν ῥύσεται αὐτούς^b »· εἶτα φησὶν· Αἱ ἐντολαὶ σου μελέτη a' μου. Τοῦτο ἀκολουθεῖ· εἰ ἡ μελέτη μου ἐστὶν αἱ ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ, θλίψις καὶ ἀνάγκη εὐρίσκουσι. Καὶ πάλιν. Οὐδὲ ἐν ταῖς περιστάσεσι, φησὶ, τοῦ τὸν σὸν μελετᾶν 4 ἡμέλεσα νόμον. Ὁ δὲ Σύμμαχος ἑτέραν παρέστησε διάνοιαν εἰπὼν « θλίψις καὶ ἐγκάκησις κατέλαβέ με· αἱ δὲ ἐντολαὶ σου ἕτερψάν με », ὡς παντὸς θεοσεβοῦς βαρουμένου μὲν καὶ δυσχεραίνοντος ἐπὶ τοῖς τοῦ βίου πράγμασιν ἀποκακοῦντός 8 τε ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων κακίας, μίαν δὲ μόνην ἔχοντος παραμυθίαν καὶ ἀνάκτησιν καὶ τέρψιν τὴν μελέτην τῶν ἐντολῶν τοῦ v. 144 θεοῦ. Δικαιοσύνη τὰ μαρτύριά σου εἰς τὸν αἰῶνα· a' συνέτισόν με καὶ ζήσομαι. Αὕτη ἡ δικαιοσύνη ἣν ἀσκοῦμεν ἐπὶ τοῦ παρόντος οὐκ ἀποδίδεται ἡμῖν ἐν ὀλίγαις ἡμέραις, ἀλλ' εἰς τὸν αἰῶνα. Ἐν τούτοις πᾶσιν αἰτεῖ ὁ 4 προφήτης ἀπὸ τοῦ θεοῦ σύνεσιν, τὸ ἀναγκαιότατον τῶν τοῦ

v. 142 b 4 post ἀλήθεια vac. spat. (10-12 litterae) rel. A et (28-30 litt.) P

v. 143a a a. Matth. 7, 14 b. Ps. 33, 20

- (...) vérité « pour l'éternité », alors que la parole humaine n'est pas telle ; la parole de la sagesse humaine, même si elle semble vraie, quand ensuite la vérité paraît au jour, sera convaincue de fausseté.
- a' **Origène** Si le texte dit « ta loi est vérité », nous le comprendrons ainsi : alors que la « loi » reconnue chez les Juifs comme « vérité » n'est pas vérité mais *type*, pour nous qui nous sommes tournés vers le Seigneur elle n'est plus *type*, mais « vérité ». Il dit ensuite le sort du sage :
- v. 143a *Le tourment et la détresse m'ont trouvé.*
a' < **Origène** > Ma voie, en effet, est « étroite et resserrée », elle qui « mène à la vie^a » ; « multiples sont les tourments des justes et de tous il les tirera^b ». Il dit ensuite :
- v. 143b *Tes commandements sont ma méditation.*
a' < **Origène** > C'est la suite logique : si en effet « ma méditation », ce sont « les commandements » de Dieu, le « tourment et la détresse » me trouvent. Et encore : Même dans les circonstances difficiles, dit-il, je n'ai pas négligé la méditation de ta loi.
< **Eusèbe** > Symmaque indique une autre idée quand il dit : « Le tourment et les mauvais traitements se sont emparés de moi, mais tes commandements ont fait ma joie. » Il veut faire entendre que tout homme pieux qui se trouve accablé et découragé à cause des malheurs de la vie, maltraité par suite de la malice humaine, possède une seule consolation, un seul rafraîchissement, une seule joie, la méditation des commandements de Dieu.
- v. 144 *Tes témoignages sont justice pour l'éternité ; donne-moi l'intelligence et je vivrai.*
a' < ? > Cette « justice »-là, à laquelle nous nous exerçons dans le temps présent, ne nous est pas donnée pour peu de jours, mais « pour l'éternité ». — Au milieu de toutes ces circonstances, le prophète demande à Dieu l'intelligence, le plus nécessaire de tous les dons de Dieu,

θεοῦ δωρημάτων, καὶ λέγει· 'συνέτισόν με' ἵνα ζήσω· ἐπ'
 ἐκείνην γὰρ τὴν μακαρίαν ζωὴν ἀνόητος οὐκ ἔρχεται ἢ ἀσύνε-
 τος, ἀλλὰ δεῖ αἰτῆσαι ἀπὸ θεοῦ σύνεσιν τοῦ διδόντος πᾶσι
 8 τοῖς ἐξ ἑλθῆς ψυχῆς αἰτοῦσιν αὐτόν^a, ἵνα λαβόντες σύνεσιν
 Διδ. **b** δυνηθῶμεν εἰπεῖν· 'συνέτισόν με καὶ ζήσομαι'. ~~~~~ "A δέ-
 δωκάς μοι μαρτύρια, οὐ πρὸς ὀλίγον ὄντα ὠφέλιμα, 'δικαιο-
 σύνη εἰς τὸν αἰῶνα' τυγχάνουσι, δικαιοῦντα τὸν διαθέσει
 4 συνεγγίζοντα αὐτοῖς. ~~~~~

v. 144 a 9 ζήσομαι P : ζῆσόν με A

v. 144 a a. Cf. Matth. 7, 7-8

et il dit : « Donne-moi l'intelligence et je vivrai » ; car l'in-
 sensé ou l'inintelligent n'accède pas à la vie bienheureuse
 de là-haut : il faut demander à Dieu l'intelligence, lui qui
 la donne à qui la lui demande de tout cœur^a, de telle sorte
 qu'ayant obtenu l'intelligence nous puissions dire : « Donne-
 moi l'intelligence et je vivrai. »

b Didyme Les témoignages que tu m'as donnés ne sont
 pas utiles pour peu de temps : ils sont « justice pour l'éter-
 nité », puisqu'ils justifient celui qui s'en approche par la
 disposition de son cœur.

κ ω φ

ιθ'

v. 145 Ἐκέκραξα ἐν ὄλῃ καρδίᾳ μου, ἐπάκουσόν μου, Κύριε, καὶ τὰ
 ὦρ. a δικαιοῦματά σου ἐκζητήσω. Οὐχ ἡ κραυγὴ μεγάλη
 ἐστὶ φωνὴ ἀλλ' ἡ διὰ τὸ μέγεθος τῶν σημαιομένων ὑπ' αὐτῆς
 τῷ θεῷ. | Ὁ γὰρ δίκαιος μεγάλην ἀποτελεῖ πρὸς θεὸν φωνήν,
 4 αἰτῶν ἐπουράνια καὶ μεγάλα· οὕτω καὶ ὁ δίκαιος Ἄβελ ἀπο-
 θανὼν λαλεῖ· « φωνὴ » γὰρ « αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾶ
 πρὸς με ἐκ τῆς γῆς^a »· ἵνα δηλωθῇ ὅτι ὁ δίκαιος πρὸς τὸν
 θεὸν μεγάλην κέκραγε φωνήν, καὶ τῷ Μωυσεῖ καταδικωμένῳ
 8 ὑπὸ τῶν Αἰγυπτίων λέγει· « τί βοᾶς πρὸς με^b; » Καὶ ἡμεῖς
 δέ, ἂν ἅγιοι γενώμεθα, ἔνδον ἔχωμεν τὴν κραυγὴν· τὸ γὰρ
 πνεῦμα ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν κράζει « ἀββὰ ὁ πατήρ^c »·
 οὕτω ἀκούω καὶ τοῦ· « εἰστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραζε λέγων·
 12 ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω^d. » Τίς οὖν βοᾶ
 πρὸς τὸν θεόν; ὁ αἰτῶν τὰ μεγάλα καὶ μὴ περὶ μικρῶν ἀξιῶν.
 Ἐν τίνι δὲ ἐκέκραξα; ἐν ὄλῃ καρδίᾳ μου, ἐπάκουσόν μου·
 16 δικαιολογεῖται πως πρὸς τὸν θεόν· οὐ μικρῶς ἐλάλησα πρὸς
 σέ, οὐδὲ διὰ χειλέων καὶ στόματος, <ἀλλὰ> διὰ τῆς καρδίας,
 καὶ ταύτης κεκραγίας μετὰ ἀναστήματος, προσήνεγκά μου
 τὴν εὐχὴν, ἀξιῶ ἐπακουσθῆναι. Ἐὰν δικαιοῦματά σου ἐκζη-
 τήσω, ἐν' ἀκριβῶς αὐτὰ νοήσας σοφὸς ἐν αὐτοῖς γένομαι.

v. 145 a 14 δὲ ἐκέκραξα P : δ' ἐκέκραξα A || 16 ἀλλὰ R :
 ἐστὶ AP

v. 145 a a. Gen. 4, 10 b. Ex. 14, 15

QOPH Strophe 19

v. 145 J'ai crié de tout mon cœur, entends-moi, Seigneur, et je
 rechercherai tes jugements.
 a Origène Le cri n'est un son puissant que par l'importan-
 tance de ce qu'il transmet à Dieu. Le juste en effet émet un
 son puissant vers Dieu quand il demande de grandes et
 célestes choses; c'est ainsi que le juste Abel parle par sa
 mort: « La voix du sang de ton frère crie vers moi depuis
 la terre^a », ce qui est dit pour montrer que le juste a crié
 vers Dieu en émettant un son puissant; et (Dieu) dit à
 Moïse poursuivi par les Égyptiens: « Que cries-tu vers
 moi^b? » Quant à nous, lorsque nous devenons des saints,
 nous avons à l'intérieur de nous ce cri: car l'Esprit présent
 en nous crie « Abba, père^c »; et c'est encore de cette façon
 que j'entends la parole: « Jésus se tint debout et cria: si
 quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive^d. » Quel
 est donc celui qui crie vers Dieu? Celui qui l'implore pour
 de grandes choses et ne réclame pas pour de petites choses.
 Et comment « ai-je crié »? « de tout mon cœur, entends-
 moi »; le psalmiste se justifie en quelque sorte à l'égard de
 Dieu: je ne t'ai pas parlé médiocrement, ni avec mes lèvres
 ou de bouche seulement; c'est par mon cœur, — et celui-ci
 a crié en élevant sa voix —, que j'ai adressé ma prière, je
 te demande de m'écouter. « Je rechercherai tes jugements »,
 pour avoir d'eux une compréhension rigoureuse et alors
 je deviendrai sage par eux.

v. 145 a c. Rom. 8, 15 (Gal. 4, 6) d. Jn 7, 37

- v. 146 **Εκέκραξά σε· σώσον με, καὶ φυλάξω τὰ μαρτύριά σου.** **Πρότερον** μὲν « ἐκέκραξα ἐν ὅλη καρδίᾳ μου^a », δεύτερον δὲ « ἐκέκραξά σε »· καὶ αὐτὸ δ' ἐλάλουν κατὰ τὸ ἡγεμονικὸν οὐκ ἄλλο τι ἦν ἢ ὁ θεός. Ἐπει οὖν σε μεγάλως ἐπεκαλεσάμην, διὰ τοῦτο « με σώσον »· ἐπαγγέλλομαι δὲ σωθεῖς τὰ μετὰ μαρτύρων μοι παραδεδομένα ὑπὸ σοῦ ἐπὶ σωτηρίᾳ ἡμῶν φυλάττειν. **Προέφθασα ἐν ἁωρίᾳ καὶ ἐκέκραξα· εἰς τοὺς λόγους σου ἐπήλπισα.** Καὶ τὸ ῥητὸν ἡμᾶς οἰκοδομησάτω καὶ ἡ ἀναγωγὴ ὠφελήσάτω, τὸ μὲν ῥητὸν τοῦτον ἔχον τὸν νοῦν· οὐ περιέμενον τὴν ἡμέραν ἐγγίζουσιν ἵνα εὕξωμαι πρὸς σέ, ἀλλ' ἔτι « ἁωρία » νύκτωρ ἀνιστάμην, προλαβὼν τὰ σημεῖα τῆς ἡμέρας, ἵνα νυκτὸς εὕξάμενός σοι ἐπιτύχω τῆς τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς εἰς τὴν ψυχὴν μου ἀ|νατολῆς, καὶ πρὸς τὸ ἐλπίζειν, πάλιν « ἐπήλπισα » **προκόπτων τῇ ἀγάπῃ, ἐπεὶ « ἡ ἀγάπη πάντα ἐλπίζει^a. »** Οὐ θαυμαστὸν δὲ ἂν πρεσβύτης καὶ μηκέτι ὀχλούμενος ὑπὸ τῶν σωματικῶν ὀρέξεων ἑαυτὸν ἐπιδιδῶ τῇ ἀσκήσει τῆς θεοσεβείας· θαυμαστὸν δὲ ἂν νέος καταπατῆ τὰ τῆς νεότητος κακὰ **καὶ « προφθάνη ἐν ἁωρίᾳ », βουλόμενος νικῆσαι τὴν νεότητα πρεσβυτικῶ φρονήματι· τότε γὰρ εἴποιμι ἂν περὶ τούτου, ὅτι πνευματικῶς ἐποίησε τὸ « προέφθασα ἐν ἁωρίᾳ καὶ ἐκέκραξα· εἰς τοὺς λόγους σου ἐπήλπισα ».** **Μετὰ τοῦτο εἶπεν·**
- v. 148 **Προέφθασαν οἱ ὀφθαλμοί μου πρὸς ὄρθρον τοῦ μελετᾶν τὰ λόγια σου.** **Πρῶτον** « ἐν ἁωρίᾳ^a », ὅπερ νοήσεις καὶ οὕτως· ἐπὶ τοῦ παρόντος αἰῶνος νυκτὸς ὀνομαζομένου πολλὰκις, ὡς πρὸς τὸν μέλλοντα αἰῶνα ἡμέραν καλούμενον, κατὰ **τὸ « ἡ νύξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγισε^b ».** **Δεύτε-**

v. 146 a a. v. 145

v. 147 a a. I Cor. 13, 7

v. 148 a a. v. 147 b. Rom. 13, 12

- v. 146 *Je t'ai appelé par mon cri; sauve-moi et je garderai tes témoignages.*
a <Origène> D'abord : « J'ai crié de tout mon cœur^a » ; ensuite : « Je t'ai appelé par mon cri », et ce que je disais en mon esprit, c'était tout justement « Dieu ». Puis donc que je t'ai invoqué à grande voix, pour cela « sauve-moi », et je promets, une fois sauvé, d'observer les ordonnances que tu m'as transmises en présence de témoins, pour notre salut.
- v. 147 *A l'heure sombre je n'ai pas attendu et j'ai crié; j'ai redoublé d'espoir en les paroles.*
a <Origène> Puisse ce texte pris à la lettre nous édifier et son interprétation spirituelle nous être utile aussi. Voici le sens du texte pris à la lettre : je n'attendais pas l'approche du jour pour te prier, mais « à l'heure sombre », dans la nuit, je me suis levé, devançant les signes du jour, pour que, te priant dans la nuit, j'obtienne le lever en mon âme de la lumière de vérité ; et, en plus de mon espérance, j'ai de nouveau « redoublé d'espoir » en progressant dans l'amour, puisque « l'amour espère tout^a ». Il n'est pas étonnant qu'un vieillard, qui n'est plus importuné par les désirs de son corps, s'adonne à la pratique de la piété ; il est étonnant en revanche qu'un jeune homme foule aux pieds les vices de la jeunesse et « n'attende pas à l'heure sombre », parce qu'il veut vaincre sa jeunesse par une sagesse de vieillard ; alors je peux dire de ce jeune homme qu'il a réalisé au sens spirituel cette parole : « A l'heure sombre je n'ai pas attendu et j'ai crié ; j'ai redoublé d'espoir en tes paroles. » Il dit ensuite :

- v. 148 *Mes yeux n'ont pas attendu au point du jour pour méditer les enseignements.*

a Didyme Il y avait d'abord : « A l'heure sombre^a », qui peut se comprendre également du monde présent, souvent appelé « nuit » par comparaison avec le monde à venir appelé « jour », comme on le voit dans le texte : « La nuit est avancée, le jour est proche^b. »

- Διδ.** **h** ρον ' πρὸς ὄρθρον '· ἤνοιξα τοὺς ὀφθαλμούς, φροντίζων εὐξα-
σθαί σοι ' τοῦ μελετᾶν τὰ λόγια σου ' πρὸ πάσης πράξεως.
- c** Προέφθασαν δὲ καὶ αἱ διορατικαὶ αὐτοῦ δυνάμεις
χρηματίζουσαι αὐτοῦ ' ὀφθαλμοί ' , πρὸς τὸν ἐκ τῆς ἀνατολῆς
« τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης^a » γινόμενον ' ὄρθρον ' . Διδὸ καὶ
4 καταυγασθεὶς καὶ ἐν τῷ φωτὶ τυγχάνων, ἤδη μελετᾷ τὰς
ἐντολάς τοῦ θεοῦ πτερούσας αὐτὸν ἐπὶ τὸ μετεωρισθῆναι καὶ
αὐτῷ γυμνῷ τῷ ἀληθινῷ φωτὶ προσβαλεῖν, ὡς μηκέτι « ἐν
ἁωρίᾳ^b » , ἀλλὰ ἐν ἀκμαίῳ καὶ μεσημβρινῷ φωτὶ τυγχάνειν.
- Εὐσ.** **d** Διαιρεῖ δὲ τὸν καιρὸν εὖ μάλα ἐπιστημόνως, τῇ μὲν
τῶν θείων μελέτῃ τοὺς ἑωθινοὺς ἀφορίζων, τῇ δὲ πρὸς τὸν
θεὸν εὐχῇ τοὺς νυκτερινοὺς· ταῦτα δὲ εἴρηται καὶ γέγραπται
4 εἰς νοθεσίαν ἡμῶν, ὡς ἂν τῶν ἁγίων τοῦ θεοῦ καὶ αὐτοὶ
v. 149 ζηλωταὶ γιγνόμεθα. Τῆς φωνῆς μου, Κύριε, ἄκουσον
κατὰ τὸ ἔλεός σου· καὶ κατὰ τὸ κρίμα σου ζῆσόν με. |
- Ωρ.** **a** Ἔχεις μεθόδους πολλὰς πῶς ζωοποιήσεις καὶ τοὺς ἀναξίους
τῆς γῆς· κατὰ τὸ κρίμα σου· ζωοποίησόν με, ἐπάκουσόν
μου, Κύριε, κατὰ τὸ ἔλεός σου· οὐ γὰρ θαρρῶ κατὰ τὴν
4 ἐμὴν πρᾶξιν ἐπακουσθήσεσθαι· καὶ κατὰ τὸ σὸν κρίμα ζῆσόν
με, τουτέστιν ὡς ἐὰν σὺ κρίνης περὶ τοῦ ζῆσαί με, τοῦτο
v. 150 θέλω. Προσῆγγισαν οἱ καταδιώκοντές με ἀνομίαν·
Ωρ. **a** ἀπὸ δὲ τοῦ νόμου σου ἐμακρύνθησαν. Διδασκόμεθα
ἀπὸ τοῦ λεγομένου εἰδέναι τί πάσχει ὁ καταδιώκων τὸν
δίκαιον· ὅσον ἐγγίζει εἰς τὸ διώκειν τὸν δίκαιον, τοσοῦτον
4 μακρὰν γίνεται τοῦ νόμου τοῦ θεοῦ· ὅσον δὲ ἀπὸ τοῦ νόμου
μακρύνεται, καὶ ἀπὸ τῆς ζωῆς, « ὅτι αὕτη ἡ ζωὴ ἡμῶν^a » .

v. 148 c 1 δὲ P : μὲν A || 6 μηκέτι P : μηκέτ' A

d 1 τὸν καιρὸν P : τοῦ καιροῦ A

v. 149 a 5 σὺ κρίνης P : συγκρίνης A

v. 150 a 4 δὲ om. P

v. 148 c a. Mal. 3, 20 b. v. 147

v. 150 a a. Deut. 32, 47

- b Origène** Il y a ensuite : « Au point du jour » ; j'ai ouvert mes yeux en me préoccupant de te prier, pour « méditer tes commandements » avant toute action.
- c Didyme** Ce sont aussi ses facultés de vision, appelées « yeux », qui n'ont pas attendu « au point du jour », du jour qui naît du lever « du soleil de justice^a ». Aussi lorsqu'il est illuminé et en pleine lumière, voici qu'il est déjà à méditer les commandements de Dieu, et ceux-ci lui donnent des ailes pour planer dans les hauteurs et pour entrer en contact avec la lumière véritable elle-même sans voiles, de telle sorte qu'il n'est plus dans « l'heure sombre^b », mais se trouve dans une lumière totale, celle de midi.
- d Eusèbe** Il divise le temps avec une science sûre, en assignant les heures de l'aurore à la méditation des enseignements divins et les heures de la nuit à la prière adressée à Dieu ; cela a été dit et écrit pour notre avertissement, afin que nous devenions à notre tour les imitateurs des saints de Dieu.
- v. 149 *Seigneur, écoute ma voix selon ta pitié ; et fais-moi vivre selon ta décision.*
- a Origène** Tu as bien des façons de vivifier même les hommes indignes : « selon ta décision » vivifie-moi ; écoute-moi, « Seigneur, selon ta pitié » ; car je ne me flatte pas d'être entendu selon ma conduite. — « Fais-moi vivre selon ta décision », c'est-à-dire de quelque façon que tu décides de me faire vivre, je le veux ainsi.

v. 150 *Ceux qui me persécutent injustement se sont approchés, mais ils se sont éloignés de la loi.*

a Origène Nous apprenons par ce texte à connaître le sort de qui persécute le juste : plus il s'approche pour persécuter le juste, plus il s'éloigne de la loi de Dieu ; et plus il est éloigné de la loi, plus il est éloigné de la vie, parce que la loi, « c'est notre vie^a » .

v. 151 **α** Ἐγγὺς εἰ σύ, Κύριε, καὶ πᾶσαι αἱ ἐντολαὶ σου ἀλήθια. Ὁ θεὸς ἀλλαχοῦ φησι· « θεὸς ἐγγίζων ἐγὼ εἰμι, καὶ οὐχὶ θεὸς πόρρωθεν, λέγει Κύριος^a »· ἡ δύναμις γὰρ τοῦ θεοῦ πανταχῆ ἐστὶ κατὰ τὸν τῆς δημιουργίας καὶ προνοίας λόγον· τοῦτο ἐπιστάμενος, ὁ Παῦλος πρὸς Ἀθηναίους δημιουργῶν, ὡς ἐν ταῖς Πράξεσι γέγραπται, φησὶν· « οὐ μακρὰν ἡμῶν ὑπάρχοντα ζητοῦμεν τὸν θεόν· ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν^b »· καὶ « πνεῦμα Κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην^c »· αὐτὸς μὲν οὖν ἐγγίζει οὕτως· ἀλλ' ἐὰν μὴ καὶ ἡμεῖς ἐνεργήσωμεν, αὐτοῦ ἐγγίζοντος, τὸ ἐγγίζειν αὐτῷ, οὐκ ἀπολαύσομεν τῆς ἐγγύτητος αὐτοῦ· διὰ τοῦτο πόρρω εἰσὶν οἱ ἁμαρτωλοὶ τοῦ θεοῦ· « ἰδοὺ, οἱ μακρὺντες ἑαυτοὺς ἀπὸ σοῦ ἀπολοῦνται^d »· ὁ δὲ δίκαιος ἐνεργεῖ τὸ ἐγγίζειν τῷ θεῷ. Οὐ γὰρ μόνος δημιουργὸς αὐτοῖς πάρεστιν, ἀλλὰ καὶ μετέχεται ὑπ' αὐτῶν· « καὶ ἐγγίζει Μωυσῆς μόνος τῷ θεῷ, οἱ δὲ λοιποὶ οὐκ ἐγγίζουσι^e »· κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς προαιρέσεως καὶ τῆς τελειότητος ὁ ἐγγίσας τῷ θεῷ ἐστὶ, περὶ οὗ λέγει ὁ Παῦλος· « ὁ δὲ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἐν πνευμά ἐστιν^f »· Ἐγγὺς εἶ, Κύριε, καὶ πᾶσαι αἱ ἐντολαὶ σου ἀλήθεια· ὁ σωματικὸς Ἰουδαῖος οὐ δύναται ἀληθεύων ταῦτα λέγειν· τύπον | γὰρ ποιεῖ· περιτέμνεται, οὐ τὴν ἀληθινὴν περιτομήν· ἄζυμα ἄγει, οὐ τὰ ἀληθῆ· καὶ, ἀπλῶς εἰπεῖν, ἐν τύποις ἀσχολεῖται, καίτοι γε οὐκέτι αὐτοὺς ἔχων· ὁ μὲντοι γε νοῶν τὰ πράγματα καὶ « τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν^g » καὶ τίς ἡ ἀλήθεια περὶ ἐκάστου τῶν γεγραμμένων, ἔρεῖ· « πᾶσαι αἱ ἐντολαὶ σου ἀλήθεια »· Ἐτέρα δὲ γραφή ὧδε ἔχει· « καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ σου ἀλήθεια », δηλονότι αἱ πρὸς αὐτὸν φέρουσαι· τέλος γὰρ πασῶν τῶν ὁδῶν τούτων, ὁ εἰπὼν· « ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀλήθεια^h »· τούτων τῶν ὁδῶν ὁ ἐπὶ τέρμα φθάσας ἐν ἀληθείᾳ ἐστίν, ἔχων

v. 151 a 6 ἡμῶν P : ὁμῶν A || 27-29 ὁδῶν P : ὠδῶν A

v. 151 a a. Jér. 23, 23 b. Act. 17, 28 c. Sag. 1, 7
d. Ps. 72, 27a e. Ex. 24, 2 f. I Cor. 6, 17
g. Matth. 13, 11 (Mc 4, 11. Lc 8, 10) h. Jn 14, 6

v. 151 **a** *Tu es proche, Seigneur, et tous tes commandements sont vérité.* <Origène> Dieu dit ailleurs : « Je suis le Dieu qui approche, et non pas le Dieu lointain ; voilà ce que dit le Seigneur^a » ; la puissance de Dieu, en effet, est partout, en tant qu'elle assure la création et la providence. Le sachant, Paul s'adresse aux Athéniens en disant, comme il est écrit dans les Actes : « Nous cherchons Dieu qui n'est pas loin de nous, car en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être^b » ; et « l'esprit de Dieu a empli le monde^c ». Voilà donc comment Dieu est proche ; mais si nous, alors que Dieu est proche, nous ne faisons pas l'acte de nous approcher de lui, nous ne jouirons pas de sa proximité : voilà pourquoi les pécheurs sont loin de lui. « Voici, ceux qui s'éloignent de toi périront^d », mais le juste fait l'acte de s'approcher de Dieu. Car Dieu n'est pas (pour les hommes) seulement un créateur : il les laisse aussi avoir part à lui. « Moïse s'approche seul de Dieu, les autres ne s'en approchent pas^e » ; celui qui s'approche de Dieu est lié à Dieu selon son degré de volonté et de perfection ; c'est de lui dont parle Paul : « Celui qui se colle au Seigneur n'est plus qu'un esprit^f. »

« Tu es proche, Seigneur, et tous tes commandements sont vérité » : le juif charnel ne peut dire cela en vérité, car sa pratique est du domaine des *types* ; il est circoncis, mais non de la vraie circoncision ; il fête les azymes, mais non les vrais, et, pour le dire en un mot, il passe son temps dans les *types* quoiqu'il ne les possède plus. Celui, au contraire, qui comprend les réalités et « les mystères du royaume des cieux^g », et quelle est la vérité de chaque parole de l'Écriture, celui-là peut dire « tous tes commandements sont vérité ».

<Didyme> Une autre rédaction du texte dit : « Et toutes tes voies sont vérité », c'est-à-dire les voies qui mènent à Dieu. Car le terme de toutes ces voies, c'est celui qui dit : « Je suis la voie, la vie et la vérité^h. » Celui qui est parvenu au terme de toutes ces « voies » est dans la vérité, ayant

αὐτὴν καὶ τὸν πατέρα αὐτῆς ἐν ἑαυτῷ· ἐπειδὴ δὲ καὶ τῶν ἀμαρτανόντων ἐγγίζων ἦν, καθ' ἕτερον τρόπον ἐγγύς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ, καθ' ἃς ἐπιπορευόμενος τὴν ἐξέτασιν καὶ κρίσιν τῶν πραγμάτων αὐτῶν ποιεῖται, ἀλήθειά εἰσιν. Κατ' ἀρχάς ἔγνω ἐκ τῶν μαρτυριῶν σου,

v. 152
Ωρ.

a ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐθεμελίωσας αὐτά. Ἡ γνώσις μοι ἀρχῆθεν ἀρξάμενῳ τοῦ θεοσεβεῖν ἐλήλυθεν ἄπο τῶν μαρτυριῶν· συνεργούμενος γὰρ ἀπο τοῦ νενοηκέναι τὰ μαρτύρια καὶ τοὺς μαρτύρας καὶ τὰ παραδεδομένα, οὕτως ἐφωτιζόμεν καὶ ἦκον ἐπὶ τὴν γνώσιν καὶ ἔγνω ὅτι τὰ μαρτύρια εἰς τὸν αἰῶνα ἐθεμελίωσας· εἰ δ' ἐθεμελίωσεν ὁ θεός τὰ μαρτύρια, οὐδέποτε λήγει εἰς τὸ θεμελιουῖσθαι, ἀλλὰ ζητεῖ τὸ θεμελιούμενον καὶ ἐποικοδομούμενον· τί δ' ἐποικοδομεῖ; προστάγματα, ἐντολάς, δικαιώματα, κρίματα, σοφίαν, γνώσιν· καὶ οὕτως ἀπαρτίζει τὴν οἰκοδομὴν ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς ἔργοις, λόγοις σοφίας, ἐπιστήμη, γνώσει· ἅτινα ἐὰν μετὰ τὴν θεμελιώσιν τελειωθῇ, ἔχει τις ἑαυτοῦ οἰκοδόμημα τέλειον, ἄξιον τοῦ ἐνοικῆσαι ἐν αὐτῷ τὸν θεὸν καὶ ἐμπεριπατῆσαι^a.

Διδ.

b Ἐθεμελιώθη τὰ μαρτύρια ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὡς μηδένα | δύνασθαι σεῖσαι ἢ ἀνατρέψαι αὐτά· ὁ γὰρ σὸς λόγος σοφία καὶ υἱός σου τυγχάνων θεμέλιος αὐτῶν ὑπάρχει· διὸ καὶ παριστάς τὸ ἀκαταμάχητον καὶ ἀκαθαίρετον αὐτῶν, ἔφη· « οἱ λόγοι μου οὐ μὴ παρελεύσονται », κἄν « ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρέρχωνται^a ».

v. 152 a a. Cf. II Cor. 6, 16 (Lév. 26, 12)

b a. Matth. 24, 35 (Mc 13, 31. Lc 21, 33)

en lui-même cette Vérité et son Père. Mais puisque l'Écriture dit que Dieu s'approche aussi des pécheurs, c'est d'une autre façon qu'il est proche d'eux et toutes les voies qu'il parcourt pour procéder à l'examen et au jugement de leurs actes sont vérité.

v. 152 Dès le début j'ai su d'après tes témoignages que tu les avais fondés pour l'éternité.

a Origène Quand j'en étais tout au début de la piété, la connaissance m'est venue « des témoignages » : aidé par la compréhension des témoignages, — des témoins et de ce qui a été transmis —, j'en ai été illuminé et j'en suis venu à la connaissance et « j'ai su que tu as fondé tes témoignages pour l'éternité ». Mais si Dieu les a « fondés », « les témoignages » ne cessent jamais d'être fondés : ce qui est fondé attend ce qui sera construit par-dessus. Qu'est-ce que Dieu construit par-dessus ? les ordres, les commandements, les jugements, les décisions, la sagesse, la connaissance. Et de la sorte il rend l'édifice en tout parfait, par les bonnes œuvres, les paroles de sagesse, la science, la connaissance ; si tout cela, après avoir été fondé, est poussé à la perfection, voilà que l'on a sa propre construction parfaite, digne que Dieu y habite et s'y promène^a.

b Didyme « Les témoignages » ont été « fondés » par Dieu de telle sorte que personne ne peut les ébranler ni les renverser : ton Verbe, qui est ta sagesse et ton fils, est leur fondement. C'est justement pourquoi, établissant leur caractère inébranlable et indestructible, il a dit : « Mes paroles ne passeront pas », même si « le ciel et la terre passent^a. »

ρ η σ

κ'

- v. 153 Ωρ. a σου οὐκ ἐπελαθόμην. Καλεῖ ὁ προφήτης τὸν θεὸν ὡς ἐν πειρασμοῖς γενόμενος καὶ νενικηκῶς καὶ προκαλεῖται αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς θεωρεῖν ἐπὶ τὸ πεπαληκῆναι καλῶς 4 καὶ νενικηκῆναι· ἀκριβέστερον δὲ νοήσεις τίνα τρόπον ὁ πειραζόμενος λέγει τῷ θεῷ ' ἰδὲ τὴν ταπείνωσίν μου ', τοῦτον τὸν τρόπον ὡσεὶ ἐν μαρτυρίᾳ τις γένοιτο καὶ ταπεινωθεῖη διαφόρως αἰκιζόμενός τε καὶ μαστιζόμενος, πάντων αὐτὸν καὶ 8 τὴν αὐτοῦ πίστιν χλευάζόντων καὶ καταδικαζόντων· ἐκεῖνος καὶ λεγέτω κατ' ἐκεῖνο καιροῦ τῷ θεῷ, εἰ μαρτυρεῖ, εἰ ὑπομένει· ' ἰδὲ τὴν ταπείνωσίν μου καὶ ἐξελοῦμαι, ὅτι τὸν νόμον σου οὐκ ἐπελαθόμην '. Ἐἴρηται δὲ πολλάκις ὅτι πολλαχοῦ 12 τῆς γραφῆς ἡ ταπείνωσις ἐπὶ τῶν πειρασμῶν τέτακται· νοήσεις δὲ ταπείνωσιν καὶ τὴν ἀντικειμένην τῇ ὑπερηφανείᾳ· ὁ γὰρ θαρρήσας, ὅτι καὶ μεμάθηκε τὸ εἶναι ταπεινὸν καὶ κατώρθωκεν ὁ λόγος, βούλεται τοῦτο, παρακαλεῖν τὸν θεὸν ἐπὶ τὴν 16 θέαν τῆς κατορθωμένης ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ ἐπαινετῆς ταπεινότητος· οὐ παντός δ' ἐστὶν εἰπεῖν ' ὅτι τὸν νόμον σου οὐκ ἐπελαθόμην ', ἀλλὰ τοῦ νοήσαντος τὸν νόμον καὶ ἀεὶ τηρήσαντος αὐτὸν καὶ παρακαλοῦντος τὸν θεὸν ἐπὶ τῇν θέαν τῆς 20 ἐπαινετῆς ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ ταπεινότητος καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐν πειρασμοῖς· ἐκεῖνου γὰρ ἐστὶν εἰπεῖν· ' τὸν νόμον σου

v. 153 a 3 θεωρεῖν nos : θεωρῶν AP || 5 post μου add. καὶ ἐξελοῦ με P || 9 καὶ e corr. P : γὰρ A || 10 ἐξελοῦμαι A : ἐξελοῦ με P || τὸν νόμον A : τοῦ νόμου P || 17 δ' ἐστὶν A : δὲ ἐστὶν P

RÊSH Strophe 20

- v. 153 *Vois mon humiliation et délivre-moi, parce que je n'ai pas oublié ta loi.*

a **Origène** Le prophète appelle Dieu, car il se trouve au milieu des épreuves, et il a vaincu ; il demande que les yeux de Dieu le considèrent parce qu'il a bien combattu et qu'il a vaincu. On peut comprendre de façon plus exacte en quel sens celui qui est soumis à l'épreuve dit à Dieu : « Vois mon humiliation » : c'est comme si quelqu'un subissait le martyre et qu'il soit humilié, à plusieurs reprises maltraité et fouetté, tout le monde le raillant et le condamnant, lui et sa foi ; qu'il dise à ce moment-là lui aussi à Dieu, s'il rend témoignage et s'il endure patiemment : « Vois mon humiliation et délivre-moi, parce que je n'ai pas oublié ta loi. » — Nous avons dit qu'en plusieurs endroits de l'Écriture le mot humiliation est employé pour parler des épreuves, mais on peut aussi comprendre par humiliation ce qui est opposé à l'arrogance : celui qui a confiance, justement parce qu'il a appris l'humilité et que la parole l'a corrigé, celui-là veut inviter Dieu à regarder la louable humilité réalisée en son âme. Tout le monde ne peut pas dire : « parce que je n'ai pas oublié ta loi », mais seulement celui qui a compris la loi, qui l'observe toujours et invite Dieu à regarder la louable humilité qui est dans son âme, ainsi que la patience qu'il montre dans les épreuves ; c'est lui qui peut dire en effet : « Je n'ai pas oublié ta loi. »

- v. 154 οὐκ ἐπελαθόμεν'.  Κρίνον τὴν κρίσιν μου καὶ λύτρω-
a σαί με· διὰ τὸν λόγον σου ζῆσόν με. Ὁ τάχιον |
 ἐλεούμενος, τάχιον κρίνεται τῷ μὴ ἐγκαταλείπεσθαι· ἔθεν « ὁ
 καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ^a »· τοῦ-
 4 το ἐπιστάμενος ὁ Δαυὶδ φησι· 'κρίνον τὴν κρίσιν μου καὶ
 λύτρωσαί με· διὰ τὸν λόγον σου ζῆσόν με'. ἐν τῷ κρίνειν
 ὁ θεὸς τὴν κρίσιν τὴν ἐκάστου λυτροῦται, διὰ τοῦ κρίνειν ἀπὸ
 τῆς ἁμαρτίας τὸν κρινόμενον· οὐδὲ γὰρ κρίνων ἐξ αὐτὸν ἐν
 8 ἁμαρτία, ἀλλ' αἱ κολάσεις λυτρώσεις εἰσὶν ἀπὸ τῶν ἁμαρτη-
 μάτων, ἐκτίκουσαι καὶ ἀφανίζουσαι τὰ ἁμαρτήματα· 'λύτρω-
 σαί με' τοίνυν 'διὰ τὸν λόγον σου', οὐ δι' ἐμέ· « μὴ ἡμῖν,
 Κύριε, μὴ ἡμῖν, ἀλλ' ἢ τῷ ὀνόματί σου δὸς δόξαν ἐπὶ τῷ
 Εὐσ. 12 ἐλέει σου καὶ τῇ ἀληθείᾳ σου^b ».  Πρὸς τοὺς ἀδι-
b κοῦντας αὐτὸν ἀντικαταστήναι θεὸν ἀξιοὶ καὶ τὴν δίκην ἰδίαν
 ποιήσασθαι· τοῦτο δ' εἰσὶν εἰς τοὺς ἀοράτους τείνειν ἔχθρους,
 4 πρὸς οὓς ὑπὲρ ἀνθρώπων ἔστη Χριστὸς αὐτὸς ὡς ἰδίαν τὴν
 δίκην ἀναδεξάμενος. Ἀντὶ δὲ τοῦ 'λύτρωσαί με', Ἀκύλας
 « ἀγγίστευσόν με » φησι, τουτέστι συνέγγισον τῇ πρὸς
 ἀνθρώπους οἰκειότητι δι' ἧς καὶ λύει τοὺς ἀνθρώπους ἐκ
 v. 155 8 φθορᾶς καὶ τὸ ταπεινὸν ἡμῶν ἐλέω διορθοῖ.  Μακρὰν
 ἀπὸ ἁμαρτωλῶν σωτηρία, ὅτι τὰ δικαιώματά σου οὐκ ἐξεζή-
 ὦρ. **a** τησαν. Οὐ ἐγγὺς ἡ κρίσις σου, ἐγγὺς ἡ σωτηρία,
 καὶ οὐ 'μακρὰν ἡ σωτηρία', μακρὰν ἐκείνου ἡ κρίσις σου·
 εἰπὼν δὲ αὐτὸς « κρίνον τὴν κρίσιν μου καὶ λύτρωσαί με^a »,
 4 διηγεῖται τὰ περὶ τῶν ἁμαρτωλῶν, ὡς ἐν ἀγίοις κριθησό-
 μενος καὶ πρῶτος ἀποληψόμενος· 'μακρὰν ἀπὸ ἁμαρτωλῶν
 σωτηρία'· διὰ τί; δι' ἑαυτοῦς· γέγραπται γὰρ « ἰδοὺ οἱ
 μακρύνοντες ἑαυτοὺς ἀπὸ σοῦ ἀπολοῦνται^b »· οὐ γὰρ ἡ σωτη-

v. 154 a a. I Pierre 4, 17 b. Ps. 113, 9

v. 155 a a. v. 154 b. Ps. 72, 27a

- v. 154 *Prononce mon jugement et rachète-moi, par ta parole fais-moi vivre.*
a <Origène> Celui qui est sans retard l'objet de la pitié divine, est sans retard jugé, parce qu'il n'est pas abandonné. De là vient l'affirmation : « C'est le moment de commencer le jugement par la maison de Dieu^a. » Sachant cela, David dit : « Prononce mon jugement et rachète-moi, par ta parole fais-moi vivre. » Lorsque Dieu prononce le jugement de chacun, il le rachète, parce qu'il sépare celui qu'il juge de son péché ; lorsqu'il le juge, il ne le laisse pas dans le péché, les châtements sont les rachats des péchés, puisqu'ils consomment et anéantissent les fautes. « Rachète-moi » donc « à cause de ta parole » et non à cause de moi. « Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à ton nom donne la gloire, à cause de ta pitié et de ta vérité^b. »
b Eusèbe Il demande à Dieu de se dresser contre ceux qui le violentent et de prendre sur lui de faire leur procès : cela semble viser les ennemis invisibles contre lesquels le Christ lui-même s'est dressé, en faveur des hommes, assumant le procès comme sien. Au lieu de « rachète-moi », Aquila dit : « Sois près de moi », c'est-à-dire approche-toi en prenant parenté avec les hommes, parenté grâce à laquelle il délivre les hommes de la corruption et redresse notre misère par sa pitié.
v. 155 *Le salut est loin des pécheurs, parce qu'ils n'ont pas recherché tes jugements.*
a Origène Celui que ton jugement va toucher, le salut aussi va le toucher ; et celui dont « le salut est loin », loin de lui aussi est ton jugement. Après avoir dit quant à lui : « Prononce mon jugement et rachète-moi^a », il décrit le sort des pécheurs, avec la pensée qu'il sera, au jugement, rangé parmi les saints et qu'il recevra la récompense le premier. « Le salut est loin des pécheurs » : à cause de quoi ? à cause d'eux-mêmes. Il est écrit, en effet : « Voici que ceux qui s'éloignent de toi périront^b » ; car ce n'est pas le salut

- 8 ρία φεύγει ἡμᾶς, ἀλλ' ἡμεῖς φεύγομεν τὴν σωτηρίαν· « ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου », ἡ σωτηρία, « ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός^c »· ' μακρὰν ἀπὸ ἀμαρτωλῶν ἡ σωτηρία· τίς ἡ αἰτία; ' ὅτι τὰ δικαίωματά σου οὐκ ἐξεζητήσαν· | εἴ τις
- v. 156 12 οὖν τὰ δικαίωματα τοῦ θεοῦ οὐκ ἐκζητεῖ, τούτου ' μακρὰν ' ἔστιν ἡ σωτηρία ' ἡ ἀπὸ τοῦ θεοῦ. *~~~~~* Οἱ οἰκτιρμοὶ σου
- a πολλοί, Κύριε· κατὰ τὸ κρίμα σου ζήσόν με. « Ἔλεος ἀνθρώπου ἐπὶ τὸν πλησίον αὐτοῦ, ἔλεος δὲ Κυρίου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα^a »· κἀν πάνυ δικαιοτάτος τις εἶναι δοκῆ συγκρίσει
- 4 ἀνθρώπων, ὡς πρὸς τὴν ἀκριβῆ κρίσιν τοῦ θεοῦ ἐλέου δεῖται· αὐτὸ τὸ δίκαιον αὐτὸν δοκεῖν γεγονέναι ἐλέω θεοῦ γίνεται· τί γάρ τις ἄξιον πεποίηκεν αἰωνίου μακαριότητος καὶ βασιλείας οὐρανῶν; ταῦτα ἐπιστάμενος καὶ ὅτι κατ' οἰκτιρμοὺς καὶ ἔλεον
- 8 θεοῦ πᾶς ὁ σφζόμενος σφζεται, φησὶν ὁ προφήτης· ' οἱ οἰκτιρμοὶ σου πολλοί, Κύριε· κατὰ τὸ κρίμα σου ζήσόν με '· οὐδὲν ἀκρίτως ποιεῖ ὁ θεός, ἀλλὰ κατὰ τὰ κρίματα αὐτοῦ ζωοποιεῖ οὓς ζωοποιεῖ· ' οἱ οἰκτιρμοὶ ' δὲ ' πολλοὶ ', πολλῶν
- v. 157 12 ὄντων τῶν εἰς οὓς γίνονται. *~~~~~* Πολλοὶ οἱ ἐκδιώκοντές με καὶ θλίβοντές με· ἐκ τῶν μαρτυριῶν σου οὐκ ἐξέκλινα.
- 'Ωρ. a Χρησιμὸς ἔστι παρὰ τῷ Ἀποστόλῳ εἰρημένος καὶ ἐν ἄλλῃ γραφῇ οὐ μᾶλλον ἀλλά πλείοσιν ἀπαγγελλόμενος· « πάντες οἱ θέλοντες ζῆν εὐσεβῶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διωχθήσονται^a »· ἐὰν
- 4 δὲ ἀκούσης ὅτι διωχθήσονται, μὴ πάντως τοὺς διωγμοὺς τοὺς ἔξωθεν προσδόκα, ἐπεὶ κατὰ τοῦτο καὶ ἔσονται νῦν οἱ ζῶντες εὐσεβῶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ μὴ διωκόμενοι· διωγμοὶ γὰρ οὗτοι ὧν ἡμεῖς πρότερον πεπειράμεθα νῦν οὐκ εἰσὶν, ἀλλὰ διωγμοὶ

v. 157 a 5 ζῶντες P : ζητοῦντες A || 6 οὔτοι A : τοιοῦτοι P

v. 155 a c. Lc 19, 10 (Matth. 18, 11)

v. 156 a a. Sir. 18, 13

v. 157 a a. II Tim. 3, 12

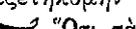
qui nous fuit, mais nous qui fuyons le salut. « Le fils de l'homme », qui est le salut, « est venu chercher et sauver ce qui était perdu^c ». « Le salut est loin des pécheurs » : quelle en est la raison ? C'est « parce qu'ils n'ont pas recherché tes jugements ». Si donc quelqu'un ne recherche pas les jugements de Dieu, « loin » de lui est « le salut » qui vient de Dieu.

v. 156 *Tes compassions sont nombreuses, Seigneur; selon ta décision fais-moi vivre.*

a <Origène> « La pitié de l'homme est pour son prochain, mais la pitié du Seigneur est pour toute chair^a » ; même si l'on paraît parfaitement juste par comparaison avec les hommes, on a besoin de la pitié de Dieu au regard de son jugement rigoureux ; le simple fait de paraître juste est déjà un effet de la pitié de Dieu : que peut-on avoir fait qui mérite la béatitude éternelle et le royaume céleste ? Sachant cela, et aussi que quiconque obtient le salut le doit aux compassions et à la pitié de Dieu, le prophète dit : « Tes compassions sont nombreuses, Seigneur ; selon ta décision fais-moi vivre. » Dieu ne fait rien sans jugement : c'est selon ses « décisions » qu'il vivifie ceux qu'il vivifie ; quant à ses « compassions », elles sont « nombreuses » puisque nombreux sont ceux sur qui elles viennent.

v. 157 *Nombreux ceux qui me persécutent et m'oppressent; je n'ai pas dévié de tes témoignages.*

a Origène Il est une parole utile qui a été dite par l'Apôtre et qui dans le reste de l'Écriture est proclamée non pas une, mais plusieurs fois : « Tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ-Jésus seront persécutés^a. » En entendant dire qu'ils « seront persécutés », ne t'attends pas forcément à des persécutions venant de l'extérieur car, en ce sens, il y aura encore de nos jours des gens qui vivent avec piété dans le Christ sans être persécutés. Les persécutions que nous avons connues auparavant n'existent plus maintenant ; et pourtant le juste connaît toujours des per-

8 αἰ ἐν τῷ δικαίῳ γίνονται, ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι.^b αἱ
 δυνάμεις ἀντικείμεναι διώκουσι δι' οἰκείων, « διὰ γυναικὸς
 μαχίμου καὶ γλωσσώδους καὶ ὀργίλου^c », διὰ οἰκέτου ἀτάκτου
 ἢ ἀμαρτήσωμεν δι' ἑτέρων πολλῶν, δι' αὐτῶν τῶν ἀμαρτη-
 12 μάτων· ἐὰν γὰρ μὴ ἀγωνίσωμαι ἢ ὁμολογήσω τὸν θεὸν διὰ
 τῆς σωφροσύνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν, ἀρνησίνθεος γίνομαι·
 ὡς περὶ γὰρ γεγονόσιν τινες μάρτυρες, — οὕτω δὲ λέγω, ὡς ἔθος |
 τῇ Ἐκκλησίᾳ ὀνομάζειν —, οὕτως μάρτυς τοσαυτάκις γίνεται
 16 τοῦ θεοῦ ὡς ἀκίς διώκεται ὑπὸ δυνάμεων ἀντικειμένων καὶ οὐ
 νικάται οὐδὲ ἠτᾶται πάθει τινὶ ἀτιμίας· ὁ οὖν δίκαιος οὐκ
 ἔστιν ὅτε οὐ διώκεται, οὐκ ἔστιν ὅτε οὐ μαρτυρεῖ ἐπὶ ἀοράτων
 δυνάμεων ἐν τῷ κρυπτῷ τῆς καρδίας· περὶ τούτου τοῦ μαρτυ-
 20 ρίου φησὶ ὁ Ἀπόστολος· « τοῦτο γὰρ ἔστι τὸ καύχημα ἡμῶν,
 τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν^d »· πόσοι ἐν τῇ ἡμέρᾳ
 τοῦ δικαστηρίου εὐρεθήσονται ἐν τῷ κρυπτῷ πολλὰκις
 ἀρνησάμενοι καὶ ἀποσυνάγωγοι ὑπὸ ἀνθρώπων μὴ γενό-
 24 μενοι· « τὰ μὲν γὰρ κρυπτὰ Κυρίῳ τῷ θεῷ ἡμῶν, τὰ δὲ
 φανερά ὑμῖν καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν^e »· ἀλλὰ καὶ ὅσοι θλίβοντές
 με, φησὶ, πολλοὶ καὶ ταῦτα μὲν ἔπασχον· ἐγὼ δὲ εἰστήκειν
 ἐπὶ τῶν μαρτυρίων σου, μὴ ἀποκλίνων ἀπ' αὐτῶν· εἶτα
 28 μετὰ ταῦτα ἴδωμεν διάθεσιν ἀγίου λέγοντος τὸ ἀποστολικὸν
 δυνάμει· « τίς ἀσθενεῖ καὶ οὐκ ἀσθενῶ; τίς σκανδαλίζεται καὶ
 v. 158a οὐκ ἐγὼ πυροῦμαι^f »;  Εἶδον ἀσυνετοῦντας καὶ
 a ἐξετηκόμην. Εἶ τινα ἐώρων μὴ συνιέντα, ἐγὼ ἐπὶ τῷ
 v. 158b τοιούτῳ ἐξετηκόμην ἀπὸ τοῦ ζήλου τοῦ κατὰ τὴν θεοσέ-
 βειαν.  Ὅτι τὰ λόγια σου οὐκ ἐφυλάξαντο.
 a' Ἐώρων γὰρ ὅτι τὰ μὲν λόγια σου παρειλήφασιν, οὐκ

v. 157 a 14 γὰρ A : del. P || 28 ἴδωμεν P : εἶδωμεν A

v. 157 a b. II Cor. 7, 5 c. Prov. 21, 19 d. II Cor. 1, 12
 e. Deut. 29, 28 f. II Cor. 11, 29

sécutions, au-dehors des luttes, au-dedans des craintes^b.
 Les puissances adverses nous persécutent par l'intermé-
 diaire de nos proches, « par une femme querelleuse, bavarde
 et coléreuse^c », par un serviteur insubordonné, de telle
 sorte que nous péchons à cause de beaucoup d'autres per-
 sonnes, à cause même de leurs fautes. Si je ne lutte pas pour
 confesser Dieu par la tempérance et les autres vertus, je
 deviens renégat; car de même qu'il y a eu des martyrs
 (je les appelle ainsi, selon la coutume de l'Église), de même
 on devient martyr de Dieu autant de fois que l'on est
 persécuté par les puissances adverses et que l'on n'est ni
 vaincu ni défait par quelque passion avilissante. Le juste,
 par conséquent, ne cesse pas d'être persécuté, il ne cesse
 pas de témoigner face à des puissances invisibles, dans le
 secret de son cœur. C'est de ce témoignage-là que l'Apôtre
 dit : « Ce qui fait notre fierté, c'est le témoignage de notre
 conscience^d. » Combien trouvera-t-on au jour du jugement
 d'hommes qui dans le secret de leur cœur auront maintes
 fois renié Dieu, et qui pourtant n'auront pas été exclus
 de la communauté par le jugement des hommes? Car « ce
 qui est caché est pour le Seigneur notre Dieu, ce qui est
 visible est pour vous et vos enfants^e ». On peut dire encore :
 « Ceux qui m'oppressent », dit-il, sont « nombreux » et voilà
 ce que j'ai souffert; mais je me suis tenu ferme sur « tes
 témoignages », sans m'en écarter. Après cela nous voyons
 la disposition du saint, qui dit une parole équivalente à
 celle de l'Apôtre : « Qui est faible, que je ne sois faible? Qui
 vient à tomber qu'un feu ne me brûle? »

v. 158a *J'ai vu des hommes sans intelligence et j'étais consumé.*

a <Origène> Si je voyais un homme qui ne comprenait pas, moi, à cause de lui, « j'étais consumé » du zèle de piété.

v. 158b *Parce qu'ils n'ont pas gardé tes enseignements.*

a' <Origène> Je voyais en effet qu'ils avaient bien reçu « tes enseignements » mais qu'ils ne les avaient « pas gardés ».

- v. 159 ἐφυλάξαντο δὲ αὐτά. Ὡς ἴδε ὅτι τὰς ἐντολάς σου
 a ἠγάπησα, Κύριε ἐν τῷ ἐλέει σου ζήσόν με. Καὶ ἐπὶ
 τούτου προκαλεῖται τὸν θεὸν καὶ φησὶ πρὸς αὐτόν· καλῶ σοῦ
 τὸ πρόσωπον θαρρῶν ὅτι τὸ πρόσωπόν σου κλίνας πρὸς με,
 4 ἵνα με κατανοήσης, ὅψει τίνα τρόπον τὰς ἐντολάς σου τετή-
 ρηκα· τοὺς τύπους τῶν ἀγαθῶν ἔργων εὐπορήσεις ἐν ἐμοί·
 ἴδε ὅτι τὰς ἐντολάς σου οὐκ ἀπλῶς ἐτήρησα ἀλλ' ἠγά-
 πησα· ἔστι γὰρ τηρῆσαι « ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης^a »· τελείου
 8 γὰρ ἐστὶν ἀγαπῆσαι τὰς ἐντολάς καὶ, ὅλη ψυχῇ αὐτάς ἀγαπή-
 σαντα, ποιῆσαι· εἰ καὶ τὰς ἐντολάς σου δὲ ἠγάπησα,
 οὐδὲν ἤττον δέομαι τοῦ ἀπὸ σοῦ ἐλέους ἵνα ζήσω σοι· φησὶ
 v. 160a γάρ· ἐν τῷ ἐλέει σου ζήσόν με. Ὡς Ἀρχὴ τῶν λόγων
 a σου ἀλήθεια. Ὅπου ἀρχή, ἐκεῖ ζητῶ τὰ μετὰ τὴν
 ἀρχήν, μέχρις οὗ ἔλθω ἐπὶ τὸ τέλος. Καὶ ὡς ἐπὶ τοῦ
 « ἀρχὴ σοφίας φόβος Κυρίου^a » ζητῶν, εἰ ἡ ἀρχὴ τῆς σοφίας
 4 φόβος, τὰ μετὰ τὴν ἀρχήν <ἀ> ὀφείλει κρείττονα εἶναι καὶ
 μείζονα τοῦ φόβου, εὐρίσκω ὅτι ἀγάπη, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ
 ἐνθάδε, εἴπερ ἡ ἀρχὴ τῶν λόγων τοῦ θεοῦ ἀλήθεια ἔστι,
 τὰ ἐξῆς τῇ ἀρχῇ τί ἂν εἴη; καὶ τὸ τέλος ταύτης τῆς ἀρχῆς,
 8 ἥτις ἐστὶν ἀλήθεια, τί ἂν τυγχάνοι; οἱ εἰσαγόμενοι τὴν
 ἀλήθειαν παραλαμβάνομεν, χωρὶς τῆς παριστάσεως μετὰ
 βεβαιότητος τὴν ἀλήθειαν σοφίας, καὶ χωρὶς τοῦ λόγου τοῦ
 ἀποδεικνύοντος τὴν ἀλήθειαν. Διὰ τοῦτο ἀρχὴ τῶν λόγων,
 12 ὧν παραλαμβάνει ὁ ἄνθρωπος εἰς σωτηρίαν, οὐκ ἔστι
 « σοφία », ἀρχὴ οὐκ ἔστι « λόγος », ἀλλ' ἀλήθεια· οἶον
 εἰσάγεται ὁ κατηχούμενος ὅτι « θεός ἐστὶν εἷς ἐπὶ πάντων^b »,
 διδασκόμενος ὅτι Χριστὸς ἐπέμφθη « ἐπὶ συντελείᾳ τῶν

v. 159 a 2 προκαλεῖται A : προσκαλεῖται P || 2-3 καλῶ σου τὸ
 F : καλῶς οὕτως AP || θαρρῶν nos : θαρρῶ AP || 10 ἐλέους P : ἐλέου A
 v. 160a a 3 ζητῶν : ζητῶ AP || 4 ἀ nos : om. AP || 5 ἀγάπη
 τὸν nos : ἀγαπητὸν A ἀγάπη ἐστὶ e corr. P || 13 σοφία ἀρχὴ A :
 σοφίας ἀρχὴ P

v. 159 a a. II Cor. 9, 7a

v. 160a a a. Ps. 110, 10a. Prov. 9, 10 b. Εἰσὴς. 4, 6

- v. 159 *Vois, j'ai aimé tes commandements, Seigneur; par ta pitié fais-moi vivre.*

a <Origène> A ce sujet encore, il invoque Dieu et lui dit : j'appelle ton visage, dans la confiance que, lorsque tu inclineras ton visage vers moi pour me considérer, tu verras de quelle manière j'ai observé tes « commandements ». — Tu feras abonder en moi les modèles des bonnes actions. — « Vois, tes commandements », je ne les ai pas seulement observés, je les ai « aimés » : il est possible en effet de les observer « avec chagrin et par contrainte^a », mais le propre du parfait est d'aimer les commandements et, en les aimant de toute son âme, de les accomplir. Même si « j'ai aimé tes commandements », j'ai néanmoins besoin de ta pitié, afin de vivre pour toi. Il dit en effet : « Par ta pitié, fais-moi vivre. »

- v. 160a *Le commencement de tes paroles est vérité.*

a <Origène> Là où il y a commencement, je cherche ce qui vient après le commencement, jusqu'à ce que je parvienne au terme. Et de même qu'à propos de la parole « le commencement de la sagesse est la crainte de Dieu^a », puisque, le commencement de la sagesse étant la crainte, quand je cherche ce qui vient après le commencement et doit être supérieur à la crainte et meilleur qu'elle, je trouve que c'est l'amour, de la même façon ici : s'il est vrai que « le commencement des paroles » de Dieu est « vérité », que peut bien être ce qui vient après ce commencement ? Et le terme de ce commencement, qui est « vérité », que peut-il bien être ? Lorsque nous sommes débutants, nous recevons la vérité, mais sans la science qui établit la vérité avec certitude et sans la raison qui démontre cette vérité. C'est pourquoi « le commencement des paroles » que l'homme reçoit pour son salut, n'est pas « sagesse », le commencement n'est pas « raison », mais il est « vérité ». C'est ainsi par exemple que le catéchumène apprend comme enseignement élémentaire qu'il y a « un seul Dieu au-dessus de toutes choses^b » ; on lui enseigne que le Christ a été envoyé

16 αἰώνων », ἐπὶ τῷ ἀθετῆσαι τὴν ἁμαρτίαν διὰ τοῦ ἑαυτοῦ σώματος^c. οὗτος γεγέννηται παραδόξως ἐκ παρθένου, οὗτος πέπονθεν ὑπὲρ ἀνθρώπων σταυρωθεὶς, ἀνέστη ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. Παραδίδεται τῷ εἰσαγομένῳ ὅτι ἐστὶ μετὰ τὴν
 20 ἐντεῦθεν ἀπαλλαγὴν ἀγία ζωὴ τοῖς μακαρίοις, ἐν κολάσει ζωὴ τοῖς ἁμαρτωλοῖς· ταῦτα 'ἀλήθεια' μὲν, οὐδέπω δὲ ἀνεπτυγμένη καὶ κατεσκευασμένη μετὰ σοφίας καὶ λόγου· ὕστερον δ' ἐὰν γένηται φιλομαθῆς, καὶ ἡ κατασκευὴ τοῦ
 v. 160b 24 λόγου ἔρχεται.  Καὶ εἰς τὸν αἰῶνα πάντα τὰ κρίματα
 a' τῆς δικαιοσύνης σου. "Ἔστι 'κρίματα δικαιοσύνης' τοῦ θεοῦ, οὐ κρίμα· καὶ οὐ μόνον τῷ πολλοῦς εἶναι τοὺς κρινόμενους κατὰ κρίμα δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καθ' ἕκαστον
 4 πέπεισμαι πολλὰ εἶναι 'κρίματα τῆς δικαιοσύνης' τοῦ θεοῦ· κατὰ γὰρ ἀναλογίαν τοῦ | πλήθους τῶν ἔργων, πολλὰ ἐστὶ 'τὰ κρίματα', ἐπὶ τῷδε τῷ ἔργῳ ἐν κρίμα, ἐπὶ ἄλλῃ πράξει ἄλλο κρίμα· τοσαῦτα τὰ κρίματα περὶ ἕκαστον, ὅσαι αἱ
 'Aθ. 8 πράξεις.  Αὕτη πρώτη τῶν σῶν δέδοται ἐντολῶν, τὸ
 b ἀληθεύειν ἐν πᾶσι, καὶ πράξει καὶ λόγῳ καὶ διανοίᾳ. 
 Διδ. c Πολλαχῶς λαμβανομένης τῆς ἀρχῆς, καθ' ἕν σημερινόν ἐροῦμεν 'ἀρχὴν' εἶναι 'τὴν ἀληθειαν τῶν' τοῦ θεοῦ 'λόγων', ὡς τὸ « οὐ ἕνεκα » τοῦ γὰρ γνωσθῆναι αὐτὴν καὶ γυμνῆν
 4 τύπων ἀναφανῆναι, οἱ νομικοὶ καὶ προφητικοὶ καὶ ἔτι μὴν καὶ οἱ τῆς καινῆς διαθήκης θεοῦ λόγοι δέδονται· γυμναζόμενοι γὰρ δι' αὐτῶν καὶ χειραγωγούμενοι κατὰ τὸ πνευματικὸν αὐτῶν βούλημα φθάνομεν ἐπὶ τὸ προσβάλλειν « πρόσωπον
 8 πρὸς πρόσωπον^a » τῇ ἀληθείᾳ· εἰ δ' ἐστὶ τὸ « οὐ ἕνεκα » ἀρχὴ τῶν ἐπ' αὐτὸ φερόντων καὶ αὐτοῦ χάριν γινόμενων, φέρουσι δὲ καὶ οἱ θεοῦ λόγοι ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν· αὐτῆς γὰρ

v. 160a a 20 ἀγία ζωὴ P : ἀγιάζων A

v. 160b a' 2 τῷ T : τὸ AP || 6 τῷδε F : δὲ AF

b 2 πᾶσι F : πάσῃ AP

c 4 τύπων A : τύπον P || 9 αὐτὸ nos : αὐτὰ AP

v. 160a a c. Cf. Hébr. 9, 26

v. 160b c a. I Cor. 13, 12

« à la fin des temps » pour anéantir le péché par son corps^c, qu'il est né miraculeusement d'une vierge, qu'il a souffert pour les hommes sur la croix, qu'il est ressuscité des morts le troisième jour. On enseigne au débutant qu'il y a, après le départ d'ici-bas, une vie sainte pour les bienheureux et une vie de châtements pour les pécheurs, tous enseignements qui sont bien « vérité », mais non pas encore vérité dévoilée et établie avec sagesse et raison. Plus tard, s'il aime à s'instruire, la démonstration du dogme viendra aussi.

v. 160b *Et toutes les décisions de la justice sont pour l'éternité.*

a' <Origène ?> Il y a « des décisions de la justice » de Dieu, et non une décision, et ce n'est pas seulement parce que ceux qui sont jugés par une décision de la justice de Dieu sont nombreux ; c'est aussi, j'en suis convaincu, parce que, pour chacun, nombreuses sont « les décisions de la justice » de Dieu. Les « décisions » sont nombreuses, en proportion du nombre des actes à juger : pour tel acte, une décision, pour telle autre action, une autre décision, autant de décisions pour chacun qu'il y a d'actions.

b **Athanase** Voici le premier des commandements que tu as donnés : être vrai en toutes choses, en action, en parole, en pensée.

c **Didyme** Le mot *principe* se prend en des sens multiples : en un premier sens, nous dirons que la vérité est « le principe des paroles » de Dieu en tant que « cause finale » ; en effet, c'est pour que la vérité soit connue et manifestée, dépouillée de toute figure, qu'ont été données les paroles de Dieu dans la loi, les prophètes et aussi dans le Nouveau Testament : exercés par ces paroles et conduits pas à pas par leur signification spirituelle, nous parvenons à toucher « face à face^a » la vérité ; si donc la « cause finale » est le principe de ce qui conduit à elle et qui existe à cause d'elle, et si d'autre part les paroles de Dieu conduisent à la vérité (car c'est en vue de la vérité qu'elles ont été

χάριν εἰρηναί· εἰκότως ἄρχῆ ἑαυτῶν εἰρηναί. Ἐπειδὴ δὲ
 12 καὶ κατ' ἄλλο σημαίνοντο ἄρχῆ καλεῖται « τὸ ἐνυ-
 πάροχοι τισίν », ἐνυπάροχοι δὲ τοῖς θεοῦ λόγοις ἢ ἄλήθεια^a,
 αὐτόθεν ἀληθῆσιν οὖσι, καὶ κατὰ τοῦτο ἄρχῆ ἑαυτῶν αὐτῆ
 εἶναι λέγεται. Καὶ ἄλλως ἐπει τῶν ἀληθῶν λόγων ἡγεῖται ἢ
 16 ἀληθῆς ἕξις, καθ' ἣν λέγονται ἀπὸ τῆς αὐτοαληθείας τοῖς
 ἐμπνεομένοις εἰπεῖν τὰς θεοπνεύστους γραφάς, αἵπερ εἰσὶν οἱ
 θεοῦ λόγοι, καὶ κατὰ τοῦτο ὁρθῶς ἔχει ἂν ἄρχῆ τῶν θεοῦ
 ἄρχῶν εἶναι τὴν ἀλήθειαν· καὶ ἔτι ἐπει ὁ Κύριός φησι·
 20 « ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια^b », θεοῦ λόγος καὶ αὐτὸς τυγχάνει ἢ
 φησιν αὐτὸς τῷ πατρὶ· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀληθείᾳ ἐστίν^c, ὁ γινώ-
 21 **d** μενος πρὸς ἕκαστον προφήτην. Καὶ ἄλλως· Ὁ θεο-
 ληπτόμενος ἀλήθεια ὢν, ἄρχῆ γίνονται ἄρχῶν θεοῦ οἱ
 κατὰ τὴν ἀλήθειαν πεποιωμένοι· ὡς οὖν τῶν λόγων σου
 4 ἄρχῆ ἢ ἀλήθεια^d, οὕτως εἰς τὸν αἰῶνα πάντα τὰ κρίματα
 τῆς δικαιοσύνης σου τυγχάνει ἀκατάλυτα καὶ αἰεὶ μένοντα
 5 **e** δευκνύμενα. Ἄλλως· Ἐπαγγέλλεται, φησί, ἡμῖν τὰ
 ἀγαθὰ, τὸ τῶν σῶν λόγων ἀληθῆς καὶ τὸ τῆς σῆς δικαιοκρι-
 6 **f** σίας ἀσάλευτον. Ἄρχῆ λογίων καλεῖ τὰς πρὸς
 τὸν Ἀβραάμ ἐπαγγελίας· ἐξ ἐκείνου γὰρ τὸ Ἰουδαίων
 συνέστη γένος· ἀλλ' ἐπλήρωσε τὰς ὑποσχέσεις καὶ ἠύξῃσε
 4 τὸν λαὸν « ὡς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ τῷ πλήθει^a » καὶ « ἐν
 τῷ σπέρματι » δὲ αὐτοῦ ἠυλόγησε κατὰ τὰς ἐπαγγελίας
 « πάντα τὰ ἔθνη^b ». Τοῦτο γὰρ ἐδήλωσεν εἰπὼν· καὶ εἰς τὸν
 8 αἰῶνα πάντα τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου· προφήτης γὰρ
 ἔφησε κεκοσμηθῆσθαι τὴν τῶν θείων λογίων ἀρχῆν·

v. 160b c 15 καὶ ἄλλως ἐπει nos : κατ' ἄλλως ἐπὶ A καταλή-
 λως ἐπὶ P || 16-17 τοῖς ἐμπνεομένοις A : τῆς ἐμπνεο-
 μένης P || 20 αὐτὸς P : αὐτοῦ A
 d καὶ ἄλλως om. P || 2 ὢν A : ἐστι P
 e ἄλλως om. P
 f 1 λογίων A : λόγων P

dites), la vérité est donc dite avec raison leur « principe ». Mais puisqu'en un autre sens on appelle « principe » ce qui est « immanent aux êtres », et que la « vérité » est immanente aux paroles de Dieu, qui par là sont vraies, selon ce sens aussi la vérité est appelée leur « principe ». Et autrement : puisque la disposition vraie dirige les paroles vraies — disposition d'après laquelle elles sont prononcées par ceux qui reçoivent de la Vérité-en-soi l'inspiration de dire les Écritures divinement inspirées (qui sont précisément les paroles de Dieu) —, selon ce sens encore il est légitime que la « vérité » soit le « principe des paroles » de Dieu. Et encore : puisque le Seigneur dit : « Je suis la vérité^b », lui, Parole de Dieu, il est aussi cela (principe), lui qui a dit à son père : « Ta Parole est vérité^c », cette parole qui s'adresse à tout prophète.

d < ? > Et autrement : Puisque le prophète inspiré est vérité, ceux qui se sont conformés à la vérité sont « principe des paroles » de Dieu. De même donc que « le principe de tes paroles », disait-il, est « vérité », de même « toutes les décisions de ta justice sont pour l'éternité », ce qui signifie qu'elles sont indestructibles et durent pour toujours.

e < ? > Autrement : Des bienfaits nous sont promis, dit-il, la vérité de tes paroles et la stabilité de ton juste jugement.

f < Théodoret > Il appelle « principe des enseignements » les promesses faites à Abraham : la race juive est en effet née de lui mais Dieu a rempli ses engagements et a accru le peuple « en nombre comme les étoiles du ciel^a » et « dans la semence » d'Abraham il a béni selon ses promesses « toutes les Nations^b ». Voilà ce qu'a signifié le psalmiste en disant « et toutes les décisions de ta justice sont pour l'éternité » ; comme il était prophète, il voyait la puissance éternelle du Christ et c'est pourquoi il a dit que « le principe des enseignements » divins était orné de « vérité ».

σ ε ν

κα'

- v. 161 "Αρχοντες κατεδίωξαν με δωρεάν, και από των λόγων σου
 'Ωρ. a ἐδειλίασεν ἡ καρδία μου. "Εν τῶν προσφερομένων
 ἐγκλημάτων ἐστὶ τῆ γραφῆ και τὸ εἰρημένον ἐνταῦθα ῥητόν,
 παρὰ τῶν μὴ ἐπισταμένων μήτε ποία προφάσει, μήτε ποία
 4 δυνάμει λελάληται τὰ ἅγια λόγια τῶν γραφῶν· ὄρα γάρ,
 φασί, τὸν προφήτην ὁμολογοῦντα πάθος τὸ κάκιστον ἐν
 ἀνθρώποις, 'δειλίαν', ἀνείληφέναι 'ἀπὸ τῶν λόγων' ὧν
 φησιν εἶναι τοῦ θεοῦ· πῶς οὖν ἀπολογησόμεθα ἡμεῖς περὶ
 8 τῆς ἐνταῦθα λεγομένης ἐπαινετῆς 'δειλίας', ἀκουστέον, — οἱ
 ἐγκαλοῦντες τούτοις "Ελληνές εἰσιν —, ἔν' αὐτοὺς πείσωμεν και
 τοὺς σειομένους ὑπὸ τῆς πιθανότητος τῶν λόγων αὐτῶν. Παρ'
 αὐτοῖς γάρ οὖν εὐρομεν παράδοξον λόγον· « ἀσκητέον τὸ
 12 λοιδορον και τὸ πικρῶς λοιδορον, ἀλλὰ καθ' ἑαυτοῦ. » Παρα-
 δόξως ἐχρήσατο ἐκεῖ τῷ λόγῳ ὁ φάσκων· « ἀσκητέον τὸ
 λοιδορον ἀλλὰ καθ' ἑαυτοῦ », ἵνα μὴ τὸν πέλας λοιδορῶμεν
 ἀλλ' ἐφ' οἷς ἀμαρτάνομεν αὐτοὶ ἑαυτοὺς λοιδορῶμεν. "Ορα
 16 πῶς τῷ λόγῳ τῷ ψεκτῷ |, — ψεκτὸν γάρ ἡ λοιδορία —, εὔρε
 χρήσασθαι εἰς δέον ὁ ἔλλην. Και πάλιν· « τὸν θυμὸν και τὴν
 πικρίαν ἀνατιθηγήτεον, ἀλλὰ κατὰ τῆς ἐν ἡμῖν ἡδυπαθείας. »
 Χρησάμενος δὲ τοιούτοις παραδείγμασι, πρὸς ἐκείνους εἴπομι
 20 ἄν· ὄρα, εἰ μὴ μεγάλη ἀρετὴ ἐστὶ τοῦ λέγοντος· 'ἀρχοντές
 με κατεδίωξαν δωρεάν, και από τῶν λόγων σου ἐδειλίασεν
 ἡ καρδία μου'. Και μάλιστα τοῦτο λεγέσθω ὑπὸ ἀνθρώπου
 εἰς μαρτύριον κεκλημένου, διωχθέντος ὑπὸ τῶν ἀρχόντων τοῦ

v. 161 a 5 φασί P : φησι A || 9 τούτοις P : τούτων A || 18 ἀνατι-
 θηγήτεον A : ἀνατηθηγήτεον P || 19 δὲ *supra lineam add.* P : om. A ||
 τοιούτοις P : τοῖς τοιούτοις A

SHĪN *Strophe 21*

- v. 161 *Des princes m'ont persécuté en pure perte et à cause de tes
 paroles mon cœur a eu peur.*
 a **Origène** Ce texte constitue l'un des griefs que font
 à l'Écriture ceux qui ignorent pour quelle raison et en quel
 sens les saints enseignements des Écritures ont été dits.
 Tu vois, affirment-ils, le prophète avoue qu'il a éprouvé
 la passion la plus infamante qui soit chez les hommes, « la
 peur », et cela, « à cause de paroles » qu'il dit venir de Dieu !
 Comment allons-nous justifier « la peur » louable dont il
 est question ici ? Puisque ceux qui font ces griefs sont des
 Grecs, voici ce qu'il faut dire afin de les persuader, eux
 et ceux qui sont ébranlés par la séduction de leurs discours.
 Nous trouvons en effet chez eux une formule de paradoxe :
 « Il faut pratiquer l'insulte, et même l'insulte cinglante,
 mais contre soi-même. » Celui qui dit : « Il faut pratiquer
 l'insulte, mais contre soi-même » a fait là un usage para-
 doxal du langage, demandant que nous n'insultions pas
 notre prochain, mais que nous nous insultions nous-mêmes
 à cause de nos fautes. Remarquons comme ce Grec a su
 utiliser à propos un langage blâmable (car blâmable est
 l'insulte). Et encore : « Il faut nourrir la colère et l'amer-
 tume, mais contre la sensualité qui est en nous. » Me
 guidant sur ces modèles, je leur répondrai volontiers :
 voyez si la vertu de celui qui dit « Des princes m'ont
 persécuté en pure perte et à cause de tes paroles mon cœur
 a eu peur » n'est point grande. Et puissent ces paroles être
 dites surtout par un homme appelé au martyre, persécuté

24 αἰῶνος τούτου καὶ τῶν ἐξουσιῶν τῶν ἐγκειρισμένων τῆν
 περὶ ζωῆς καὶ θανάτου ἀνθρώπων κρίσιν· ἰδέ μοι τὸν μαρτυ-
 ροῦντα, βλέποντα τὰ ποικίλα τῶν βασανιστηρίων ὄργανα καὶ
 μὴ δειλιῶντα ἐπὶ τούτοις, ἀλλὰ μεμνημένον τοῦ κριτηρίου
 28 τοῦ θεοῦ καὶ δειλιῶντα ἐκεῖνο καὶ ὄλον γινόμενον τῆς ἀνα-
 ζωγραφῆσεως αὐτοῦ καὶ τῶν ἀποκειμένων ἐκεῖσε κολάσεων
 τῷ ἀρνησιθέῳ· διὰ τοῦτο φησιν· ἄρχοντες κατεδιώξαν με
 δωρεάν, οὐχ ὡς ληστήν, οὐχ ὡς φονέα, οὐδ' ὡς ἄλλο τι τῶν
 32 ἀτόπων πεποιηκότα, ἀλλ' ἐπειδὴ σε σέβω, τὸν θεὸν τὸν τῶν
 ὄλων δημιουργόν· ἐπεὶ πεπίστευκα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Μονογε-
 νοῦς σου, διὰ τοῦτο διώκομαι καὶ διωκόμενος δειλιῶ, οὐκ ἀπ'
 αὐτῶν, οὐδ' ἀπὸ τῶν προσφερομένων ὑπ' αὐτῶν, ἀλλὰ διὰ τὴν
 36 πρὸς τοὺς σοὺς λόγους δειλίαν. Ἀσκητέον οὖν τὴν δειλίαν,
 τὴν ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ θεοῦ, ἵν' ἀποστῶμεν ἀπὸ τῶν
 ἀμαρτημάτων, καὶ μάλιστα τῆς φοβερᾶς ἀμαρτίας τοῦ
 ἀρνήσασθαι τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα. Οὗτος ὁ ταῦτα
 40 εἰπὼν ἀγαλλιᾷ ἐπὶ τοῖς λόγοις τοῦ θεοῦ^a· ποίοις λόγοις, ἢ
 περὶ ὧν λέγει ὁ Παῦλος· « πρῶτοι γὰρ ἐπιστεύθησαν τὰ
 λόγια τοῦ θεοῦ^b », περὶ τῶν Ἰουδαίων φάσκων. ~~~~~

v. 162 Ἄγαλλιάσομαι ἐγὼ ἐπὶ τὰ λόγια σου, ὡς ὁ εὐρίσκων σκῦλα
 ὦρ. a πολλά. Ἄξιον ζητῆσαι διὰ τί παρέβαλε τὸν ἄγαλ-
 λιῶντα | ἐπὶ τοῖς λόγοις τῷ εὐρίσκοντι σκῦλα'. Ἐὰν εἶδες
 τίνες εἶχον τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, καὶ κατανοήσης τίνες νῦν
 4 ἔχουσιν αὐτά, ἴψει ὅτι Ἰουδαίους Χριστιανοὶ ἐσκυλεύσαμεν,
 τοῦ Χριστοῦ εἰπόντος· « ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ
 θεοῦ, καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς^a. »
 8 Ἐπολλὰ δὲ τὰ σκῦλα', ἐπειδὴ καὶ πολλαὶ τῆς θείας γρα-
 φῆς αἱ βίβλοι· ἐκεῖνοι γὰρ οὐκ ἔχουσιν αὐτάς, ἅτε δὴ μηδὲ

v. 161 a 39 ἀποθανόντα P : ἀποθανέντα A

v. 162 a 1 παρέβαλε P : παρέβαλλε A || 2 λόγοις A : λόγους P ||
 8 αὐτάς P : αὐτὰ A

v. 161 a a. Cf. v. 162 b. Rom. 3, 2

v. 162 a a. Matth. 21, 43

par les princes de ce monde et par les autorités auxquelles
 a été confié le jugement sur la vie et la mort des hommes.
 Voyons le martyr : il regarde les divers instruments de
 torture et n'en est pas effrayé, mais il se rappelle le juge-
 ment de Dieu et en a peur, et il est tout entier occupé
 à se représenter ce jugement et les châtiments réservés
 là-haut à celui qui renie Dieu ; aussi dit-il « des princes
 m'ont persécuté en pure perte », non parce que je suis un
 voleur, un meurtrier ou que j'ai commis quelque acte répré-
 hensible, mais parce que je t'honore, Dieu, toi le créateur
 de l'univers ; parce que j'ai cru dans le nom de ton Fils
 Monogène, à cause de cela je suis persécuté et dans cette
 persécution j'ai peur, non pas à cause d'eux ni des menaces
 qu'ils profèrent, mais à cause de la peur que j'éprouve pour
 tes paroles. Il faut donc pratiquer la peur, celle qui vient
 « des paroles » de Dieu, afin de nous détourner des péchés,
 et surtout de cette faute effrayante, qui consiste à renier
 celui qui est mort pour nous. Celui qui tient ce langage
 se réjouit des paroles de Dieu^a ; de quelles paroles, sinon de
 celles dont Paul dit : « Les premiers, en effet, ils eurent foi
 dans les enseignements de Dieu^b », parlant ainsi des Juifs.

v. 162 *Je me réjouirai de tes enseignements, comme celui qui découvre
 des dépouilles nombreuses.*

a Origène Il vaut la peine de chercher pourquoi il a
 comparé celui qui « se réjouit des enseignements » à celui
 qui « découvre des dépouilles ». Si l'on considère quels
 hommes autrefois possédaient les enseignements de Dieu
 et si l'on comprend quels sont ceux qui maintenant les
 possèdent, on verra que c'est nous, les Chrétiens, qui avons
 dépouillé les Juifs, selon la parole du Christ : « Le royaume
 de Dieu vous sera enlevé et sera donné à une nation qui lui
 fera produire ses fruits^a. » « Nombreuses sont les dépouilles »
 parce que nombreux aussi sont les livres de l'Écriture
 sainte : les Juifs ne les possèdent pas, parce qu'ils n'en
 entendent pas le sens.

- b** τὸν νοῦν αὐτῶν ἐπιστάμενοι. ~ "Ἄλλως· Διττή ἐστὶν ἡ δειλία^a· ἡ μὲν ἄλογος, περὶ τὸ θυμικὸν μέρος τῆς ψυχῆς κατα-
 γινομένη, ἡ δὲ λογική, περὶ τὴν καρδίαν συνισταμένη καὶ τὴν
 4 νόησιν, οὐκ ἄνευ λόγου, καὶ τάχα ἡ αὐτὴ τῷ θεῷ φόβω
c τυγχάνειν δύναιται. ~ "Ἄλλως· Ἐχει μὲν καὶ τὸ ἴδιον
 τοῦ Δαυὶδ ὁ λόγος, ὅτι μάτην καὶ κατὰ φθόνον ὑπὸ τοῦ Σαοὺλ
 διωκόμενος, φόβω τῷ πρὸς θεὸν ἐπέσχε τὸ ἀμύνασθαι^a.
 4 Διήκει δὲ καὶ εἰς τὸ κοινὸν ὅτι τῶν ἀρχοντικῶν πολέμων οὐκ
 ἐστὶν ἐτέρως ἀβλαβεῖς ἀπαλλάττεσθαι μὴ οὐχὶ φόβω θεοῦ
d φρουρουμένων * * * ἐκκλίνειν ἀπὸ κακοῦ ποιεῖ
 τοὺς εἰς κακὸν ἀπαγομένους ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων ἐναντιω-
 μάτων. Οὐ φόβω δὲ μόνω τὴν ὑπακοὴν τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς
 4 λόγους πεποιεῖσθαι φησιν, ἀλλὰ καὶ χαρᾶ τῇ ἐπ' αὐτοῖς ὡς εἴ-
 τις ἐπὶ πλοῦτῳ χαίρει πολλῶ· αὕτη δὲ καὶ βεβαιότερα ἡ τῶν
e θείων λόγων τήρησις ἢ ἐν χαρᾶ γινομένη. ~ Ἐπειδὴ
 πολεμίων ἐμνημόνευσε διωκόντων, εἰκότως καὶ τῶν 'σκύλων'
 τὴν μνήμην παρήγαγε· λέγει δὲ ὅτι· πάντας εἰ ἀνεῖλον ἐκεί-
 4 νους καὶ σκυλεύσας πλεῖστα ὅσα συνήγαγον λάφυρα, οὐκ ἂν
 οὕτως ἠυφράνθην ὡς τοῖς σοῖς ἐπαγάλλομαι νόμοις. ~
 v. 163 **Δικαίου φωνὴ καὶ ἡ ἐξῆς, μὴ μόνον παυσάμενου τοῦ ἀδικεῖν,**
a ἀλλὰ καὶ μισήσαντος τὴν ἀδικίαν· λέγει γάρ· Ἄδικίαν ἐμί-
 σησα καὶ ἐβδελυξάμην, τὸν δὲ νόμον σου ἠγάπησα. | Σχεδὸν
 4 ὁ λέγει τοιοῦτόν ἐστιν· ἐκεῖνοι μὲν βδελύσσονται μὲν νεκρὸν
 καὶ σῶμα ἀνθρώπου νεκρὸν, ἀσκαλαβώτην καὶ γαλῆν, ἐγὼ δὲ

- v. 162 **b** ἄλλως om. P
c ἄλλως om. P || 1 Ἐχει P : εὐχει A || 4 διήκει P :
 διοίκει A || 6 ad φρουρουμένους des. P, post φρουρου-
 μένους vac. spat. (4-6 litterae) rel. A
d 2 κακὸν A : καλὸν e corr. P || 3 μόνω P : μόνον A ||
 5 χαίρει P : χαίροι A
 v. 163 **a** 1-2 δικαίου — γάρ om. P || 5 ἀσκαλαβώτην P : ὡς
 καταλάβωτην A (sic)

- v. 162 **b** a. Cf. v. 161
 c a. Cf. I Rois 24, 12 s.

- b** <Didyme> D'une autre façon. Il y a deux sortes de
 peur^a : l'une, irrationnelle, a son siège dans la partie
 irascible de l'âme ; l'autre, rationnelle, naît dans le
 cœur et l'intelligence et elle n'est pas contraire à la
 raison ; et sans doute celle-ci est-elle identique à la crainte
 de Dieu.
c <Apollinaire> D'une autre façon. Cette parole est bien
 caractéristique de David : lorsqu'il était persécuté par Saül,
 sans raison et par pure jalousie, la crainte qu'il avait de
 Dieu le retint de se venger^a. Mais elle a aussi une portée
 plus générale : dans les guerres que nous livrent les princes,
 il n'est pas possible de nous en éloigner en restant inno-
 cents si nous ne sommes pas gardés par la crainte de Dieu ;
d (celle-ci) fait s'écarter du mal ceux qui sont entraînés au
 mal par suite des adversités humaines. Mais l'obéissance
 aux paroles divines, dit-il, ne vient pas seulement de la
 crainte : elle vient aussi de la joie que ces paroles nous
 donnent, tout de même que l'on se réjouit d'une grande
 richesse ; car c'est là l'observance des paroles divines la
 plus solide, celle qui se fait dans la joie.
e <Théodore> Puisqu'il a mentionné des ennemis qui
 le persécutent, à juste titre il a aussi introduit la men-
 tion des « dépouilles » ; il veut dire : si je les tuais
 tous et si je rassemblais toutes les dépouilles prises sur
 eux, je ne me réjouirais pas autant que je ne me félicite
 de tes lois.

- v. 163 <Didyme> C'est encore la parole d'un juste que celle
a qui suit, d'un juste qui non seulement a cessé de com-
 mettre l'injustice, mais qui même a détesté l'injustice.
 Il dit en effet :
*J'ai détesté l'injustice et j'en ai eu le dégoût, mais j'ai aimé
 ta loi.*

Il veut dire à peu près ceci : eux, ils sont dégoûtés par un
 rat mort ou par le cadavre d'un homme, par un lézard,
 par une fouine ; moi, au contraire, j'ai le dégoût pour ce

- τὸ ἄξιον βδελυγοῦ· τί γὰρ ὄφελος ἐκ τοῦ ἐκεῖνα βδελύ-
 ξασθαι; ἄδικία^a μεγάλην ὠφέλειαν παρέχει τῷ βδελυξα-
 8 μένω. Ἐγὼ δὲ τὸν νόμον σου ἠγάπησα^a, νοήσας οὐχ ὡς
 ἐκεῖνοι ἔλκοντες αὐτὸν ἐπὶ τὰ γῆϊνα καὶ κατασπῶντες αὐτὸν
 ἐπὶ τὰ κάτω πράγματα· ἡμεῖς γὰρ ὡς συνεγερθέντες Χριστῷ
 τὰ ἄνω ζητοῦμεν, οὐ τὰ ἐπὶ γῆς^a καὶ πνευματικῶς τὸν νόμον
 v. 164 12 νοοῦμεν. **Ε**πτάκις τῆς ἡμέρας ἤνεσά σε ἐπὶ τὰ
 a κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου. **Ο**ρθῶς πῶς οὐ παύεται
 οὕτως αἰνῶν τὸν θεόν· τίς δὲ αἰνεῖ ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς
 δικαιοσύνης^a τοῦ θεοῦ πολλάκις τῆς ἡμέρας, ἢ ἑπτάκις^a
 4 ὁμωνύμως τῷ ἀριθμῷ τῷ ἁγίῳ ἢ ἀναπαυστικῶ, ἢ ὅστις
 ἀρέσκειται τοῖς κρίμασι τοῦ θεοῦ ὡς ἑκαστοῦ κρίμασιν^a;
 Ἄθ. **b** Διὰ παντός, φησί, ἐμνημόνευον τῶν σῶν κριμάτων
 ὧν δικαίως ἐπήγαγες, τοὺς μὲν πλεονεκτήσαντας ἐμβαλὼν
 Διδ. **c** ἄρχοντας, τοὺς δὲ ἀδικηθέντας λυτρωσάμενος. **Κ**αὶ
 πάλιν· Παρ' ὄλον τὸν βίον ἑαυτοῦ ὁ δίκαιος φωτιζόμενος ἐν
 ἡμέρᾳ ἔσται τελεία, οὐ μεσολαβουμένη ὑπὸ νυκτός· καὶ αἰνεῖ
 τὸν θεὸν ἑπτάκις^a ὑπερκόσμιος γεγονώς τῷ ἄνω κευρω-
 4 κέναι τοῦ ἐν ἕξ ἡμέραις γενομένου κόσμου, ὅτε καὶ ἐν τῷ παρα-
 δείσῳ τοῦ θεοῦ γεγενημένος, τὸν τῆς δημιουργίας καὶ προ-
 νοίας θεοῦ λόγον θεωρήσας, ἐξομολογεῖται ἐπὶ τὰ κρίματα
 τῆς δικαιοσύνης^a τοῦ θεοῦ, καθ' ἃ κρίματα ἕκαστον ποιή-
 8 λην δημιουργίαν καὶ πρόνοιαν ἔσχε. **Ν**οήσεις καὶ
 Εὐσ. **d** οὕτως ἐπιστήσας ὡς πρὸ ἡλίου διανιστάμενος | τῆς κοίτης
 κατὰ τὸν λέγοντα « ἐκ νυκτός ὀρθρίζει τὸ πνεῦμα μου πρὸς
 σέ, ὁ θεός^a » καὶ « ὁ θεός, ὁ θεός μου, πρὸς σέ ὀρθρίζω^b », τὸν
 4 πρῶτον ἀνέπεμπεν ὕμνον· εἶτ' ἐπιστάσης ἡμέρας, κατὰ τὴν

v. 163 a 7 ἀδικία P : ἀδικίαν A

v. 164 a 5 ἀρέσκειται A : εὐρίσκειται P

c καὶ πάλιν om. P

d Νοήσεις καὶ οὕτως ἐπιστήσας ὡς om. P

qui le mérite. Quel avantage en effet y a-t-il à être dégoûté de ces choses ? « L'injustice », en revanche, il est d'un grand profit d'en être dégoûté. Moi, au contraire, « j'ai aimé ta loi », en ne l'entendant pas comme eux, qui la tirent vers les choses terrestres et la rabaisent aux réalités d'ici-bas. Car nous qui sommes ressuscités avec le Christ nous recherchons les biens d'en haut, non ceux de la terre^a, et nous entendons la loi au sens spirituel.

- v. 164 *Sept fois le jour je t'ai loué, pour les décisions de ta justice.*
 a <Origène> Tu vois comme ainsi il ne cesse de louer Dieu. Et qui loue « pour les décisions de la justice » de Dieu plusieurs fois par jour — « sept fois », pour employer le nombre identique au nombre sacré, le nombre qui marque le repos —, sinon celui qui se plaît aux décisions de Dieu comme aux « décisions de sa justice » ?
 b Athanase Toujours, dit-il, je me suis rappelé les décisions que tu as édictées dans ta justice, chassant les princes orgueilleux, rachetant les victimes de l'injustice.
 c Didyme Et encore : Tout au long de sa vie, le juste, illuminé, sera dans un jour parfait qui n'est pas interrompu par la nuit ; et il loue Dieu « sept fois », parce qu'il est devenu supérieur à ce monde, du fait qu'il s'est élevé au-dessus du monde créé en six jours. Et lorsqu'il est parvenu dans le paradis de Dieu, et qu'il a contemplé la raison de la création et de la providence de Dieu, il confesse « les décisions de la justice » de Dieu, d'après lesquelles chaque être a reçu de façon diversifiée la création et la providence.
 d Eusèbe On peut encore comprendre ainsi, en observant ceci : se levant de sa couche avant le soleil, à l'imitation de celui qui dit : « La nuit, mon esprit veille pour toi, mon Dieu^a » et : « Mon Dieu, mon Dieu, pour toi je veille^b », il adressait à Dieu son premier hymne ; ensuite, lorsque

πρώτην ὥραν, ὡσπερ ἐωθινήν θυσίαν προσέφερε τῷ θεῷ τὸν δευτέρον, καὶ κατὰ τὴν τρίτην ὡσαύτως τὸν τρίτον, καὶ πάλιν κατὰ τὴν ἕκτην τὸν τέταρτον, κατὰ δὲ τὴν ἑνάτην ὥραν τὸν πέμπτον, κατὰ δὲ τὴν δωδεκάτην τὸν ἕκτον, εἶτα ἐσπέρας μετὰ τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν, ἐπὶ κοίτην μέλλων τρέπεσθαι, τὸν ἑβδομοῦ ὕμνον ἀπεδίδου καὶ οὕτως ἐπληροῦ τὸ· ἑπτὰ-
 v. 165 κως τῆς ἡμέρας ἤνεσά σε'.  Εἰρήνην πολλήν τοῖς ἀγα-
 πῶσι τὸν νόμον σου, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον.

Ωρ. a Τοῖς τὸ θεοῦ ὄνομα ποθοῦσιν ἑιρήνην τυγχάνει πολλήν, οὐ τοσοῦτον ἢ ἔξωθεν, οὐ γὰρ ἐφ' ἡμῖν αὕτη, ἀλλ' ἢ ἐν τοῖς λογισμοῖς, καθ' ἣν συμβαίνει ἀταραξίαν καὶ ἀνενοχλησίαν τὴν
 4 ἐξ ἀπαθείας ἔχειν. Ταύτην ἅμα τῇ καταλλήλῳ χάριτι εἰλήφασιν οἱ ἔχοντες ἀπὸ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ^a. Κεκτημένοι γοῦν αὐτὴν διὰ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, ὑπερβαλλόντως ὑπάρχοντες τέλειοι, ἑσάνδαλον οὐκ ἔχουσιν
 8 ἐν ἑαυτοῖς· μικρῶν γάρ, ἀλλ' οὐ μεγάλων τὸ ἔχειν τοῦτο, ὡς φησιν ὁ σωτὴρ· « ὁρᾶτε μὴ σκανδαλίσητε ἓνα τῶν μικρῶν τούτων^b. » Εἰ δὲ εἴη ἑιρήνη πολλήν τοῖς ἀγαπῶσι τὸν νόμον, καθὼς ἕτερα περιέχει γραφή, νοήσεις οὕτως· ἐάν τις
 12 ἄγαπᾷ τὸν νόμον τοῦ θεοῦ, ἑιρήνην ἔχει πολλήν· πόλεμος οὐχ ἄπτεται τῆς ψυχῆς αὐτοῦ· οὐδὲν γὰρ τῶν ἀμαρτημάτων ἐκκαίει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, καί, ἅτε εἰρήνην ἔχων, τοιοῦτος γεγένηται ἵνα ὑπὸ μηδενὸς ἔτι σκανδαλισθῆσεται· « τίς ἡμᾶς
 16 χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ, θλίψις ἢ στενοχωρία^c » καὶ τὰ ἕξης; καὶ ὅτι « ἐν τούτοις ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς· πέπεισμαι γὰρ ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελος οὔτε ἀρχαὶ οὔτε | ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα οὔτε
 20 δυνάμεις οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε κτίσις ἕτερα δυνήσεται » αὐτὸν « χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν^d ». Λέγεται ἔτι τοῦ δικαίου

v. 164 d 10 τὸ supra lineam add. P : om. A

v. 165 a 3 τὴν P : τῆς A

v. 165 a a. Cf. Rom. 1, 7. I Tim. 1, 2 b. Matth. 18, 10
 c. Rom. 8, 35 d. Rom. 8, 37-39

le jour est là, à la première heure, comme un sacrifice matinal, il offre à Dieu le second hymne ; et de même à la troisième heure, le troisième hymne, et de nouveau à la sixième heure, le quatrième hymne ; à la neuvième heure, le cinquième ; à la douzième, le sixième ; ensuite, le soir, après avoir pris soin de son corps, au moment de gagner sa couche, il s'acquittait du septième hymne et ainsi accomplissait cette parole : « sept fois le jour je t'ai loué ».

v. 165 Grande est la paix pour ceux qui aiment ta loi, et il n'y a pas pour eux de scandale.

a Origène Ceux qui désirent le nom du Seigneur connaissent « une grande paix », non pas tant celle de l'extérieur (car elle ne dépend pas de nous) mais la paix des pensées qu'accompagne l'absence d'agitation et de trouble résultant de l'impassibilité. Ceux qui possèdent cette paix l'ont reçue, en même temps que la grâce correspondante, de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ^a. Comme ils possèdent cette paix à cause du nom de Dieu et qu'ils sont éminemment parfaits, ils n'ont pas en eux de « scandale » car c'est le fait des petits et non pas des grands que de connaître cet état, comme le dit le Sauveur : « Voyez à ne pas scandaliser un seul de ces petits^b. » — Mais si le texte est : « Grande est la paix pour ceux qui aiment ta loi », ainsi que le donne une autre leçon, on peut entendre ainsi : si quelqu'un « aime la loi » de Dieu, il a « grande paix », la guerre n'a pas prise sur son âme ; nul péché ne consume son âme et, en tant qu'il a la paix, il est devenu tel qu'il ne peut plus être désormais scandalisé par quoi que ce soit. « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? tourment ou oppression^c », etc. Autre texte : « En cela nous sommes vainqueurs, par celui qui nous a aimés ; car j'en ai l'assurance, ni mort, ni vie, ni anges, ni princes, ni présent, ni avenir, ni puissances, ni hauteur, ni profondeur, ni aucune créature ne pourra (le) séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ-Jésus notre Seigneur^d. » Voici encore ce qui est dit par le juste :

- v. 166 φωνῆ· Προσεδόκων τὸ σωτήριόν σου, Κύριε, καὶ τὰς
 a ἐντολάς σου ἠγάπησα. Προσδοκῶν τὴν ἀπὸ σοῦ
 σωτηρίαν τὴν ἀληθινήν, οὐ μόνον ἐτήρησα ἀλλὰ καὶ ἠγά-
 πησά σου τὰς ἐντολάς· τῆς μετὰ ἀγάπης τῶν ἐντολῶν
 4 κατορθουμένης ἐνεργείας ὑπαρξάσης, εὐθύς ἀκολουθήσει τὸ
 προσδοκώμενον ἑ σωτήριον, οὐχ ἕτερον ὃν τῆς τῶν σωζο-
 μένων σωτηρίας· εἰ δὲ καὶ τὸν σωτήρα προσδοκᾷ, περὶ οὗ
 8 λούθως ἠγαπᾷ τὰς ἐντολάς τοῦ θεοῦ, οὐ καὶ τὸ σωτήριον
 προσεδόκησεν, ἵνα καὶ τὴν πράξιν ἧ καθαρὸς, καὶ τὴν
 προσδοκίαν θεωρητικὴς, προσδοκῶν ἀεὶ καὶ θεωρῶν ἐληλυθότα
 τὸν θεὸν λόγον « ζῆτῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός^b »
- v. 167 Ἐφύλαξεν ἡ ψυχὴ μου τὰ μαρτύριά σου, καὶ ἠγάπησεν αὐτὰ
 a σφόδρα. Οὐ μόνον « τὰς ἐντολάς σου ἠγάπησα^a »
 ἀλλὰ καὶ τὰ μαρτύριά σου σφόδρα ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου καὶ
 ἐφύλαξεν αὐτά· πρότερον μὲν κατὰ ἓν ἠγάπων καὶ « ἠγά-
 4 πησα » πρῶτον « τὰς ἐντολάς σου »· δευτέρον ἑφύλαξεν
 ἡ ψυχὴ μου τὰ μαρτύριά σου· κατὰ δὲ τὸ τρίτον συναγαγὼν
 v. 168 ἀμφότερα εἰς ἓν φησὶν· ἐφύλαξα τὰς ἐντολάς σου καὶ τὰ
 a μαρτύριά σου, ὅτι πᾶσαι αἱ ὁδοὶ μου ἐναντίον σου. Ὁ
 ἁμαρτωλὸς οὐκ ἐρεῖ· πᾶσαι αἱ ὁδοὶ μου ἐναντίον σου· αἱ
 γὰρ ὁδοὶ τοῦ ἁμαρτωλοῦ οὐκ εἰσὶν ἐναντίον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ
 4 μόνον αἱ τοῦ δικαίου· ἵν' οὖν καὶ αἱ ἡμέτεραι γένωνται πᾶσαι
 ὁδοὶ ἐναντίον τοῦ θεοῦ, ὁ νόμος, οἱ προφῆται, ἡ ἐπὶ πᾶσι τελεία,
 ἀληθινὴ καὶ ἀγαθὴ ὁδός, ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν « ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδός^a »,
 Χριστὸς Ἰησοῦς, εὐξόμεθα ἐν τῇ ὁδῷ μέχρι τέλους ὀδεύοντες
 8 πρὸς τὸν θεὸν φθάσαι καὶ πατέρα τῶν ὄλων ἐν Χριστῷ
 Ἰησοῦ.

v. 168 a 4 ἡμέτεραι P : ἡμέραι A || 6 ὁδός om. A

v. 166 a a. Lc 3, 6 b. Lc 19, 10 (Matth. 18, 11)

v. 167 a a. v. 166

v. 168 a a. Jn 14, 6

- v. 166 *J'attendais ton salut, Seigneur, et j'ai aimé tes commande-
 ments.*
 a <Origène ?> Dans l'attente du véritable salut qui vient
 de toi, non seulement j'ai observé, mais j'ai même « aimé
 tes commandements ». Dès lors qu'on accomplit les com-
 mandements avec amour, aussitôt suivra le « salut » attendu,
 qui n'est autre que le salut de ceux qui sont sauvés.
 <Didyme ?> Puisque le psalmiste attend le Sauveur dont
 il a été dit « toute chair verra le salut de Dieu^a », en consé-
 quence il « aime les commandements » de Dieu, dont juste-
 ment il a « attendu le salut », de telle sorte qu'il a une
 conduite pure et une attente contemplative, attendant tou-
 jours en contemplant le Dieu-Verbe venu « pour chercher
 et sauver ce qui était perdu^b ».
- v. 167 *Mon âme a gardé tes témoignages et les a aimés complètement.*
 a <Origène ?> Non seulement « j'ai aimé tes commande-
 ments^a » mais encore « mon âme a aimé complètement tes
 témoignages et les a gardés ». D'abord, j'aimais les comman-
 dements un à un, et « j'ai aimé » en premier lieu « tes
 commandements » ; deuxièmement, mon âme « a gardé tes
 témoignages » ; dans un troisième temps, réunissant ces
 deux dispositions en une seule, il dit :
- v. 168 *J'ai gardé tes commandements et tes témoignages, parce que
 toutes mes voies sont devant toi.*
 a <Origène ?> Le pécheur ne dira pas : « toutes mes
 voies sont devant toi », car les voies du pécheur ne sont pas
 « devant » Dieu, mais seulement celles du juste ; donc pour
 que nos voies aussi soient « toutes devant Dieu », la loi,
 les prophètes, (et enfin) la voie par-dessus toutes parfaite,
 véridique et bonne, le Dieu qui a dit : « Je suis la voie^a »,
 le Christ-Jésus, demandons par une prière, en cheminant
 sur la voie jusqu'au terme, de parvenir à Dieu le Père de
 toutes choses dans le Christ-Jésus.

θ α υ

κβ'

- v. 169 Ἐγγισάτω ἡ δέησίς μου ἐνώπιόν σου, Κύριε, (κατὰ τὸ λόγιόν σου συνέπισόν με). Κατὰ τὰ | πρότερα στοιχεῖα ὧδευε πρὸς τὸν θεὸν καὶ οὐδέπω ἦν ἐγγὺς αὐτοῦ· ὅτε δ' ἐπὶ τέλει γεγένηται τοῦ λόγου τοῦ προκειμένου καὶ κατὰ τὸ τελευταῖον παρ' Ἑβραίοις στοιχεῖον, τότε εὐχεται ἵνα ἡ εὐχὴ αὐτοῦ ἔγγισῃ τῷ θεῷ καὶ φθάσῃ πρὸς αὐτόν· περὶ δὲ τοῦ ἔγγιζειν θεῷ, χρῆ εἰδέναι ὅτι διαφορὰς εὐρομεν ταύτας· ὁ μὲν τελειότερος αὐτὸς ἔγγιζει τῷ θεῷ, ὁ δὲ ὑποδεέστερος καὶ ἐγγὺς τούτου, αὐτὸς μὲν οὐκ ἔγγιζει τῷ θεῷ, εὐχὴν δὲ ἔχει ἔγγιζουσαν αὐτῷ· ὅθεν περὶ Μωυσέως μὲν εὐροῖς ἂν τὸ « ἔγγιει Μωυσῆς μόνος πρὸς τὸν θεόν, οἱ δὲ λοιποὶ οὐκ ἐγγιζουσιν^a », ἐπὶ δὲ τούτου, εὐχὴν λέγουσαν ἔγγισάτω ἡ δέησίς μου ἐνώπιόν σου, Κύριε· τίς δὲ τούτων ἡ διαφορὰ, ἄξιον ἤδη θεωρῆσαι· ὁ θεὸς οὐκ ἐν τόπῳ ἐστίν· οὐδὲ γὰρ σώμα ἐστὶν ἀλλὰ [καὶ] δύναμις ἐστὶν ἄρρητος καὶ ἀφθεγκτος καὶ ἀόρατος· εἰ δὲ οὐκ ἐστὶν ἐν τόπῳ ὁ θεός, ἔγγιζειν δ' ἐστι ποτὲ τῷ θεῷ, δῆλον ὅτι τῷ ἐν ἡμῖν ἀοράτῳ ἐγγιζομεν αὐτῷ· τί δ' ἐν ἡμῖν ἀόρατον ἢ « ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἀνθρώπου^b », ὃν ὠνόμασεν ἡ γραφὴ « ἔσω ἀνθρώπου^c »; Τούτου ἐστὶν ἐγγί-σαι τῷ θεῷ. Ἔστι δ' ἔγγισαι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ μάλιστα ἐὰν νοήσωμεν τὸν Χριστὸν ὅτι ἐστὶ δικαιοσύνη, ὅτι

v. 169 a 9 μὲν om. P || 10 μόνος nos : μόνον A om. P || 18 τούτου ἐστὶν nos : τοῦτό ἐστι A τοῦτέστι P

v. 169 a a. Ex. 24, 2 b. I Pierre 3, 4
c. Ἐφθ. 3, 16. Rom. 7, 22

TAW Strophe 22

- v. 169 *Que ma prière s'approche en ta présence, Seigneur; (selon ton enseignement donne-moi l'intelligence).*
- a <Origène> Tout au long des lettres précédentes, il cheminait vers Dieu et n'en était pas encore proche; lorsqu'il est parvenu à la fin du présent texte et à la dernière lettre de l'alphabet hébreu, alors il demande dans une prière que sa prière « s'approche » de Dieu et lui parvienne. Pour ce qui est d'« approcher » de Dieu, il faut savoir que nous avons découvert les différences suivantes: le parfait « s'approche » en personne de Dieu; celui qui est moins parfait, mais voisin du parfait, ne « s'approche » pas en personne de Dieu mais c'est sa prière qui « s'approche » de Dieu; voilà pourquoi on trouvera dans le cas de Moïse ces mots: « Moïse s'approchera seul de Dieu, les autres ne s'approchent pas^a », tandis que, dans le cas du prophète, sa prière dit: « Que ma prière s'approche en ta présence, Seigneur. » Quelle est donc la différence, il vaut la peine maintenant de l'examiner. Dieu n'est pas en un lieu, car il n'est certainement pas un corps mais une puissance indicible, inexprimable et invisible; or, si Dieu n'est pas dans un lieu et s'il est possible quelquefois de « s'approcher » de Dieu, il est clair que c'est par l'élément invisible en nous que nous approchons de lui. Et quel est cet élément invisible en nous, sinon « l'homme caché du cœur^b » que l'Écriture a nommé « l'homme intérieur^c »? C'est à lui en effet qu'il revient de s'approcher de Dieu. On peut « s'approcher » par l'intermédiaire de Jésus-Christ et singulièrement si l'on comprend

ἐστὶν ἀλήθεια καὶ σοφία καὶ ἀνάστασις καὶ φῶς ἀληθινόν· ἀνευ
 γὰρ τούτων, οὐκ ἔστιν ἔγγιζειν θεῷ, ἀλλ' οὐδὲ χωρὶς εἰρή-
 νης τῆς φρουρούσης τὴν καρδίαν καὶ τὰ νοήματα^d, ἥτις ἐστὶν
 24 ὁ Χριστὸς, ἔγγιζει τῷ θεῷ· ὅσα δέ τις ἀπολείπεται τούτων,
 δικαιοσύνης φημί καὶ σοφίας, τοσούτω μακρὰν ἐστί τοῦ θεοῦ.
 Ἐγγιζει τοίνυν Μωυσῆς τῷ θεῷ οὐ τοπικῶς, ἀλλὰ διάθεσιν
 ἔχων τοιαύτην ὥστε ἐγγὺς εἶναι τοῦ θεοῦ. Λείπεται δὲ εἰπεῖν
 28 πῶς εὐχὴ τινος ἔγγιζει τῷ θεῷ· ἰδὲ ὡς ὁ λόγος εἰσήγαγεν
 εὐχὴν τῶν ἐπακουομένων καὶ πορευομένην καὶ ἀναβαίνουσαν·
 « ἀνέβη δὲ καὶ ὁ στεναγμὸς καὶ ἡ βοή αὐτῶν πρὸς τὸν θεὸν
 ἀπὸ τῶν ἔργων » ἐν τῇ Ἐξόδῳ γέγραπται· οὐκοῦν ἡ εὐχὴ
 32 τοῦ ἁγίου ἀναβαίνει· ἀπὸ γὰρ προαιρέσεως κατορθούσης
 ἀναπεμπομένη εὐχὴ ἀναβαίνει· τοῦτο αἰτῶν ὁ προφήτης
 λέγει· ἔγγισάτω ἡ δέησίς μου ἐνώπιόν σου, Κύριε, κατὰ τὸ
 λόγιόν σου συνέτισόν με· Τίς χρεῖα ἦν προσθήκης τῆς κατὰ
 36 τὸ λόγιόν σου; Νοήσεις δὲ τὸ ἀναγκαῖον τῆς προσθήκης ἐξ
 ἄλλων παραδειγμάτων· ὁ δεῖνα εἶποι ἂν κατὰ τὴν ἱατρικὴν· ὦ
 διδάσκαλε, συνέτισόν με ἵνα νοήσω τὰ ἱατρικά, ἢ κατ'
 ἄλλην τινὰ ἐπιστήμην· οὕτως ὁ βουλόμενος συνετὸς γενέσθαι
 40 οὐκ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλ' ἐν τοῖς λόγοις τοῦ θεοῦ καὶ τῇ
 σοφίᾳ αὐτοῦ εὐχοίτο ἂν τῷ μόνῳ διδασκάλῳ ὑπὲρ τοῦ τοιαύ-
 της συνέσεως τυχεῖν· κατὰ τὸ λόγιόν σου συνέτισόν με·
 Ὅρας καὶ τὸν Σωτῆρα μαρτυροῦντα τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς
 44 πλεονεκτήματα μὲν περὶ τὴν σύνεσιν ὡς πρὸς τὰ ἀνθρώπινα·
 λέγει γάρ· « οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ
 τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός εἰς τὴν γενεάν τὴν ἑαυτῶν εἰσι^f »,
 φρόνιμοι οὐχ ἀπλῶς ἀλλ' « εἰς τὴν ἑαυτῶν γενεάν »· ὁ δίκαιος
 48 οὖν τοῦτο εὐχεται, συνετὸς γενέσθαι κατὰ τὸ λόγιον τοῦ
 θεοῦ. Πρόσεχε τῇ ἀκριβεῖα τῆς τάξεως τῶν γραφῶν, ὧν
 καταφρονοῦσιν Ἕλληνας ὡς ἰδιωτικῶν, εἰ μὴ πραγμάτων

v. 169 a 28 ἰδὲ ὡς nos : ἰδίως AP || 37 ὁ δεῖνα P : ὁ δ' ἵνα A

v. 169 a d. Cf. Phil. 4, 7 e. Ex. 2, 23-24 f. Lc 16, 8

que le Christ est justice, qu'il est vérité, sagesse, résurrection
 et lumière véritable ; car sans cela on ne peut « s'approcher »
 de Dieu, pas plus que sans la paix qui garde le cœur et les
 pensées^d, laquelle est le Christ, on ne « s'approche » de
 Dieu. Plus on manque de cela, je veux dire de justice et de
 sagesse, plus on est loin de Dieu. Moïse donc « s'approche »
 de Dieu non pas spatialement, mais en ayant une disposi-
 tion intérieure telle qu'il est proche de Dieu. Reste à dire
 comment la prière de quelqu'un « s'approche » de Dieu.
 Regardez comment l'Écriture a présenté la prière de ceux
 qui sont exaucés, disant qu'elle va et qu'elle monte : « Leur
 gémissement et leur cri est monté vers Dieu à cause de leurs
 travaux^e », est-il écrit dans l'Exode. Donc la prière du
 saint monte. Car une prière, lorsqu'elle est émise d'une
 volonté droite, monte. C'est ce que demande le prophète
 quand il dit : « Que ma prière s'approche en ta présence,
 Seigneur ; selon ton enseignement, donne-moi l'intelligence. »
 Quel besoin y avait-il d'ajouter « selon ton enseignement » ?
 On peut comprendre le caractère nécessaire de l'addition
 en prenant d'autres exemples ; ainsi quelqu'un pourrait dire
 en médecine : O maître, « donne-moi l'intelligence » pour
 que j'entende la médecine ; et il en serait de même pour les
 autres sciences ; aussi, celui qui veut devenir intelligent,
 non pas en ce monde-ci mais dans les paroles de Dieu et
 dans sa sagesse, doit-il adresser sa prière à l'unique maître
 pour obtenir cette intelligence-là en disant : « selon ton
 enseignement donne-moi l'intelligence ». On remarque aussi
 que le Sauveur atteste à ses disciples la supériorité de l'in-
 telligence lorsqu'il s'agit des choses humaines : il dit en
 effet : « les fils de ce monde sont plus avisés avec leurs
 semblables que les fils de lumière^f » ; il ne dit pas simple-
 ment « avisés », mais (avisés) « avec leurs semblables ».
 Le juste, donc, demande en prière de devenir intelligent
 « selon l'enseignement de Dieu ». Prête attention à l'ordon-
 nance précise des Écritures, de ces Écritures que les Grecs
 méprisent comme choses ridicules : la deuxième partie du

- πεπλήρωται τὸ δεῦτερον πλεόν τοῦ 'ἐγγισάτω'.
 v. 170a Εἰσελθοὶ τὸ ἀξίωμα μου ἐνώπιόν σου. Πρῶτον γὰρ
 a δεῖ 'ἐγγίσει', εἶτα μετὰ τοῦτο 'εἰσελθεῖν' τὸ ἐγγίσει· οἷον
 'ἠγγισέ' τις οἰκία οἰκοδεσπότητος τινός μετὰ τὸ 'ἐγγίσει',
 4 ἐὰν ἢ φίλος καὶ ἀξίος τῆς κοινωνίας τοῦ οἰκοδεσπότητος, 'εἰσερ-
 χεται' πρὸς αὐτόν· οὕτως ἀναγκαίως πρῶτον εἶπε περὶ τῆς
 δεήσεως τὸ « ἐγγισάτω ἢ δέσις μου^a », δεύτερον περὶ αὐτῆς,
 ἄλλω ὀνόματι ὀνομάσας αὐτήν· 'ἀξίωμα' παρὰ τὸ ἀξιοῦν, καὶ
 8 'εἰσελθοὶ τὸ ἀξίωμα μου ἐνώπιόν σου'. Δύναται δὲ
 b τοῦτο καὶ οὕτως νοηθῆναι· 'Ὡς ἐν τῷ βίῳ τούτῳ κοσμικὰ ἔστιν
 ἀξιώματα τούτων τῶν πραττόντων τὰς νομιζομένας ὑπεροχὰς
 ἐν ἐξουσίαις καὶ ἀρχαῖς, οὕτως ἔστι τι καὶ ψυχῆς 'ἀξίωμα'
 4 ὑπερ ἔχει ὁ Ἀπόστολος· 'Ἀξίωμα' γὰρ ἔστιν εἶναι ἀπόστο-
 λον Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ σφύζειν τὸν χαρακτῆρα τοῦ ἀποστόλου·
 'ἀξιώματά' ἔστι καὶ τὰ ἐκκλησιαστικὰ τάγματα, τὸ εἶναι
 ἐπισκόπους εἰ τύχοι ἢ πρεσβύτερον ἢ ἄλλο τι τῶν ἐξῆς·
 8 'ἀξιώματα' δὲ ψυχῆς καὶ τὸ ἔχειν τὰς ἀρετὰς ἢ μίαν τινα ἐξ
 αὐτῶν· ἐὰν οὖν ἔχοι τις τοιοῦτον 'ἀξίωμα', ὃ κυρίως καὶ
 ἀληθῶς ἔστιν 'ἀξίωμα', εὔχεται τῷ θεῷ λέγων· 'εἰσελθοὶ
 v. 170b τὸ ἀξίωμα μου ἐνώπιόν σου'. Κατὰ τὸ λόγιόν σου
 a' ῥῦσαί με. Συνεχέστατα οἱ δίκαιοι ταῦτα λέγουσιν
 εἰδότες ὅτι ἐν πολέμῳ εἰσὶ, τῷ βίῳ τούτῳ, καὶ τῷ μεγάλῳ
 θορύβῳ κατὰ τὸν ἀγῶνα τὸν ἐνεστηκότα διὸ λέγουσιν ὅτε
 4 μὲν « λύτρωσαί με^a », ὅτε δὲ « σῶσόν με^b », ὅτε δὲ 'ῥῦσαί
 με'. 'ῥῦσαί με' οὖν ἀπὸ τῶν πολεμίων 'κατὰ τὸ λόγιόν σου'

v. 170a a 2 δεῖ E : ἀεὶ A ἀν ἢ P || 5 εἶπε E : εἰπεῖν AP
 b 9-10 δ — ἀξίωμα om. A

v. 170a a a. v. 169

v. 170b a' a. v. 134 b. v. 146

verset contient encore plus de signification que le mot « s'approche ».

v. 170a *Que ma demande entre en ta présence.*

a < Origène > Il faut en effet d'abord « s'approcher », ensuite ce qui s'est approché « entre » ; par exemple quelqu'un s'est « approché » de la maison d'un maître ; après s'être « approché », s'il est un ami du maître et s'il est digne de sa compagnie, il « entre » chez celui-ci. De la même façon, il dit nécessairement d'abord en parlant de sa prière « que ma prière s'approche^a », ensuite parlant d'elle de nouveau, il l'appelle d'un autre nom, — « demande », du verbe « demander » —, et dit encore « que ma demande entre en ta présence ».

b < Origène > Cela peut aussi s'entendre de la sorte : De même que dans cette vie les dignités de ce monde appartiennent à ceux qui exercent ce que l'on considère comme de hautes fonctions, dans les magistratures et les charges, de même aussi existe-t-il une « dignité » de l'âme, celle que possède l'Apôtre ; car c'est une « dignité » que d'être apôtre du Christ-Jésus et de préserver le caractère d'apôtre. Ce sont aussi des « dignités » que les ordres ecclésiastiques, être évêque, par exemple, ou prêtre, ou avoir l'une des autres charges à la suite. Les « dignités » de l'âme consistent aussi à posséder les vertus ou l'une d'entre elles. Si donc quelqu'un possède une telle « dignité », qui est réellement et véritablement une « dignité », il prie Dieu en disant « que ma dignité entre en ta présence ».

v. 170b *Selon ton enseignement libère-moi.*

a' < ? > Les justes sans cesse disent ces paroles, car ils savent qu'ils sont en guerre, (c'est la vie d'ici-bas) et dans le grand trouble du combat qui s'y déroule ; voilà pourquoi ils disent tantôt « Rachète-moi^a », tantôt « Sauve-moi^b », tantôt « Libère-moi » : « Libère-moi » donc de mes ennemis selon ton enseignement » en m'accordant ta grâce, en fai-

χαρισάμενός μοι, αἴτιον ποιήσας ' τὸ λόγιον ' ὃ ἐχαρίσω μοι γενέσθαι μοι τοῦ ῥυσθῆναι με ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν.

- Διδ.** **b'** Παρακαλεῖ τοιαύτην εἶναι τὴν ἀξίωσιν δόκιμον καὶ βεβαίαν καὶ ἀκατάγνωστον ὥστε εἰσελθεῖν ἐνώπιον Κυρίου· γινώσκει δὲ εἰ ' εἰσελθὼν ἐνώπιόν σου τὸ ἀξίωμά μου ', εἰ ῥυσθῆναι ὑπὸ σου κατὰ τὸν λόγον καὶ τὴν σοφίαν σου· ὃ γὰρ ἀνωτέρω πάντων παθῶν ἀλόγων καὶ τῶν ἀπὸ ἀλογίας ἐνεργουμένων κακῶν χωρήσας ἐρύσθη ὑπὸ θεοῦ ' κατὰ τὸ λόγιον ' αὐτοῦ.
- Εὐσ.** **c** Ἄντι δὲ τοῦ ' τὸ ἀξίωμά μου ', ὃ μὲν Ἄκυλας « δέησίς μου », ὃ δὲ Σύμμαχος « ἰκεσία μου » εἰρήκασι. Δύο δὲ οὖν αἰτεῖ, τὴν σύνεσιν τῶν ἱερῶν λογίων καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν καὶ τὴν ἐλευθερίαν τῶν ἐν τῷ βίῳ κακῶν, ὃ δὲ καὶ ἡμῖν ἀναγκαῖον. Ἐξηρεύετο ἡ καρδιά μου ὕμνον, ὅταν **a** διδάξης με τὰ δικαιώματά σου. Ἡ ἐρυγὴ ὡς ἐπίπαι γίνεται τοῖς κεκορησμένοις· πληρωθέντες γὰρ οὕτως ἐρευγόμεθα τὴν ποιότητα τῆς τροφῆς ἣν εἰλήφαμεν. Οἶδεν οὖν ὁ θεὸς λόγος πνευματικὴν τροφήν· αὐτὸς γοῦν ὁ λόγος φησὶν ἄρτος εἶναι· « ἐγὼ γὰρ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, ὃ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς· ὃ φαγὼν τοῦτον τὸν ἄρτον, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα^a »· καὶ φησὶν | ὁ λόγος ἔχει σάρκα ἐν τῷ· « ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα ἔχει ζωὴν^b » ἐν ἑαυτῷ, « ἡ σὰρξ μου ἀληθὴς ἐστὶ βρωσίς^c. » Ἐὰν οὖν κορεσθῶμεν τούτου τοῦ ἄρτου, τοῦ λόγου, ἐρευγόμεθα ὕμνον. Πότε δέ; ἐξερεύζαιτο· εὐχεται γὰρ αὐτὸ γενέσθαι· ὅταν διδάξης με τὰ δικαιώματά σου· ἐὰν **12** μὴ διδαχθῶ τὰ δικαιώματά σου, τοιαύτην ἐρυγὴν φθέγγεσθαι οὐ δύναμαι. **Διδ.** **b** Ἡ· ὅταν διδάξης με '· Ἐκ τοῦ ἐνεργεῖσθαι καὶ τρανῶς ἐγγίνεσθαι μοι αὐτά, εὐχάριστον

v. 170b a' 6 λόγιον A : λόγιόν σου P

b' 6 ἐρύσθη P : ῥέρυσθαι A

v. 171 a 5 εἶναι A : ἐστίν P || 11 αὐτὸ F : αὐτὸς AP

b 2 ἐγγίνεσθαι e corr. P : ἐγγιῶσθαι A

v. 171 a a. Jn 6, 51 b. Jn 6, 54 c. Jn 6, 55

sant que « l'enseignement » que tu m'as fait la grâce de me donner me libère de la main de mes ennemis.

- b' Didyme** Il souhaite que sa demande soit tellement acceptable, assurée, irréprochable, qu'elle puisse parvenir en présence du Seigneur ; je saurai que « ma demande entre en ta présence », si je suis libéré par toi selon ta parole et ta sagesse ; car celui qui s'élève au-dessus de toutes les passions irrationnelles et de tous les maux provoqués par l'irrationalité, est libéré par Dieu « selon son enseignement ».
- c Eusèbe** Au lieu de « ma demande », Aquila a « ma prière » et Symmaque « ma supplique ». Il demande deux choses, l'intelligence des Écritures sacrées et la délivrance qui est libération des maux de la vie, demandes qui sont pour nous aussi de première nécessité.

v. 171 *Mon cœur a émis un hymne, quand tu m'enseignes tes jugements.*

a < Origène ? > L'érucciation, en règle générale, se produit chez ceux qui sont rassasiés ; en effet, lorsque nous sommes comblés, nous faisons connaître par notre rot la qualité de la nourriture que nous avons prise. Eh bien ! donc le Verbe divin a connu la nourriture spirituelle : par exemple, le Verbe lui-même dit qu'il est du pain : « Car je suis le pain vivant, celui qui descend du ciel ; qui mange de ce pain vivra pour l'éternité^a » ; et le Verbe dit aussi qu'il a des chairs : « Celui qui mange ma chair a la vie^b » en lui ; « Ma chair est une véritable nourriture^c. » Si donc nous sommes rassasiés de ce pain, qui est le Verbe, « nous émettons un hymne ». Et quand cela ? Il souhaite que (ses lèvres) émettent (un hymne) — car c'est un souhait qu'il forme pour que cela arrive — « quand tu m'enseignes tes jugements » ; si je ne reçois l'enseignement de « tes jugements », je ne puis émettre cette érucciation.

b Didyme Ou bien : « quand tu m'enseignes ». Puisque (tes jugements) sont mis en acte et m'apparaissent en toute

- προσγινόμενον ὕμνον σοι προσενέγκωμαι ἐκ χειλέων μου
 4 τοῦ « ἔσω ἀνθρώπου^a »· εἰ δὲ ἡ ἐρυγὴ ὕμνωδία θεοῦ, δηλονότι
 ἡ ἐν ἀρχῇ γινόμενη αὐτῆς τροφή, πληρεστάτη θεολογία τυγχά-
 νει. **Ωρ.** **v. 172** **a** πᾶσαι αἱ ἐντολαί σου δικαιοσύνη σου. **Ο** λέγων τοῦτο
 εὐχεται ἵνα ἂ ὀφθῆται ἢ λόγος θεοῦ· καὶ γὰρ ἀλλαχοῦ
 γέγραπται « ἄνοιγε σὸν στόμα λόγῳ θεοῦ^a »· ὁ δὲ τοιαῦτα
 4 εὐχόμενος ἀργὸν ῥῆμα οὐ λέγει· ὅτι πᾶσαι αἱ ἐντολαί αὐτοῦ
 ὀφθαλμοδιδασκαλίας· ὅτι δὲ τοῦτό ἐστιν, ἄκουε Παύλου λέγοντος·
 « τὸ γὰρ οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, καὶ εἰ τις
 8 ἐτέρα ἐντολή ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται, ἐν τῷ
 ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἐαυτόν^b »· ὀφθαλμοδιδασκαλίας δὲ ἐν
 τῷ ἀγαπήσει τὸν πλησίον ὡς ἐαυτόν· ἀνακεφαλαιοῦται δὲ ἐν
Διδ. **b** ταύτῃ τῇ ἐντολῇ οὕση δικαιοσύνη πᾶσα ἐντολή. **Αἱ**
 διάφοροι ἐντολαί σου, προστάξεις οὐσαι τῶν κατ' εἶδος
 ἀρετῶν, ἐν πᾶσαι τυγχάνουσιν, ἡ καθόλου γενικὴ ἀρετή, τῷ
 4 ἀντακολουθεῖν τὰς ἰδικὰς ἀρετὰς ὡς τὸν μίαν τελείως ἔχοντα
 πᾶσας ἔχειν. ὀφθαλμοδιδασκαλίας τοῖς τοῦ ἔσω ἀνθρώπου χεῖλεσί
 μου τὸ λόγιόν σου. ὀφθαλμοδιδασκαλίας δὲ κυρίως τὸ περὶ τῆς
 ὀφθαλμοδιδασκαλίας ὀφθαλμοδιδασκαλίας ὀφθαλμοδιδασκαλίας ὀφθαλμοδιδασκαλίας
 8 καὶ ἔργοις καὶ προθέσει πρακτικῇ τῇ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον
 εὐθυνομένη. **Εὐσ.** **c** Σφόδρα ἀκολούθως μετὰ τὸ εὐξασθαι
 περὶ τῆς διανοίας· τὸ γὰρ συνετισθῆναι τὰ λόγια τοῦ θεοῦ
 οὐκ ἦν χειλέων οὐδὲ γλώσσης, ἀλλὰ τοῦ κατὰ ψυχὴν διανοη-
 4 τικοῦ. | Τὰ ἡγούμενα τοίνυν αἰτήσας, ἐπὶ τὰ δεύτερα μέτεισι
 καὶ ἀξιοῖ τὰ τοῦ ἐν αὐτῷ λόγου ὄργανα, τὰ χεῖλη καὶ τὴν

v. 171 **b** 5 ἐν ἀρχῇ *e corr.* P : ἀρχὴ A
 v. 172 **a** 2 ἢ *om.* A || 6 τις P : τι A
b 3 ἐν F : ὧν AP

v. 171 **b** a. Ἐφῆς. 3, 16
 v. 172 **a** a. Prov. 31, 8 (= 24, 76) **b**. Rom. 13, 9

clarté, que mes lèvres, celles de « l'homme intérieur^a », profèrent un « hymne » d'action de grâces. — S'il est vrai que l'érucciation est un hymne chanté pour Dieu, il est évident que la nourriture qui est à son principe, c'est la théologie dans toute sa plénitude.

v. 172 *Ma langue dira tes enseignements, parce que tous les commandements sont ta justice.*

a Origène Celui qui dit cela prie pour que ce qu'il « dira » soit parole de Dieu ; et de fait il est écrit ailleurs : « Ouvre ta bouche pour la parole de Dieu^a » ; celui qui adresse cette prière ne dit pas un mot vain, « parce que tous les commandements » de Dieu sont « justice ». Qu'il en soit bien ainsi, écoute Paul nous le dire : « En effet les commandements : tu ne tueras pas, tu ne commettras pas l'adultère, tu ne voleras pas, et tous les autres commandements, se résument en cette parole : tu aimeras ton prochain comme toi-même^b » ; la « justice » est d'aimer son prochain comme soi-même ; tout commandement se résume dans le commandement de la justice.

b Didyme Tes divers « commandements », qui prescrivent les vertus particulières, constituent tous ensemble une réalité unique, qui est la vertu en général, du fait que les vertus particulières s'enchaînent les unes aux autres de sorte que celui qui en possède parfaitement une seule les possède toutes. « Je dis » avec les lèvres de l'homme intérieur « ton enseignement ». Au sens propre, celui qui « dit » l'enseignement relatif à la « justice », c'est celui qui ne le profère pas seulement de la voix, mais le fait aussi par ses œuvres et par une intention active que dirige la droite raison.

c Eusèbe Ces mots viennent tout à fait logiquement après la prière concernant la pensée : recevoir l'intelligence des « enseignements » de Dieu n'a jamais relevé, en effet, des lèvres ni de la langue, mais de l'intellection spirituelle. Ainsi donc, après avoir demandé les dons les plus importants, il passe aux suivants et demande que les organes de sa

- γλώτταν, ἀφιερωθῆναι ὡς ἂν διὰ παντός τὰ μὲν χεῖλη ὕμνον ἐξηρεύγοιντο διδασκομένου τοῦ νοῦ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ τὰ δικαιώματα αὐτοῦ, ἡ δὲ γλῶττα φθέγγοιτο μηδὲν ἕτερον ἢ τὰ λόγια τοῦ θεοῦ καὶ τοῦτο πράσσοι, ὅτι πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ δικαιοσύνη. *Γενέσθω ἡ χεῖρ σου τοῦ σῶσαί με, ὅτι*
- v. 173 **Ωρ.** **a** τὰς ἐντολάς σου ἡρετισάμην. Ζητῶ χεῖρα τοῦ θεοῦ, περὶ ἧς εὐχεται ταῦτα λέγων. Ἐν χειρὶ κραταῖᾶ ἐξήγαγεν ὁ θεὸς τὸν Ἰσραὴλ ἐκ τῆς Αἰγύπτου^a. Τίς δὲ αὕτη; Χριστὸς Ἰησοῦς· αὕτη γάρ ἐστι καὶ χεῖρ καὶ δεξιὰ τοῦ θεοῦ. Ἐνέσθω ὡν, φησί, ἡ χεῖρ σου τοῦ σῶσαί με· τάχα καὶ τὸ γενέσθαι δηλοῖ τοιοῦτόν τι οἶον εἰς γένεσιν ἐλθέτω ἡ χεῖρ σου καὶ γενέσθω ἐπὶ τῷ σῶσαί με. *Τὸ γενέσθω ἡ χεῖρ σου τοῦ σῶσαί με οὐ τὴν κατ' οὐσίαν γένεσιν αὐτῆς σημαίνει ἐνταῦθα, ἀλλὰ τὴν πρὸς τὰ σφριζόμενα σχέσιν τῆς αὐτῆς διανοίας ἔχεται καὶ τὸ « γενοῦ μοι εἰς θεὸν ὑπερασπιστήν^a. »* *Μεγάλην χεῖρα λέγεται ἔχειν βασιλεὺς ἀντὶ τοῦ « πολλὴν στρατιωτικὴν » οὕτως ἐστὶ χεῖρ θεοῦ, πᾶσα ἡ στρατεία τοῦ οὐρανοῦ^a, πᾶσα ἡ δύναμις ἀγγελικὴ καὶ ἅγια· πάντα δὲ ταῦτα ἐπὶ σωτηρίᾳ ἀνθρώπων ἐξαποστέλλεται, περὶ ἧς γέγραπται· « οὐχὶ πάντες εἰσὶ λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν^b; » « Ὁλη ὡν ἡ χεῖρ σου γενέσθω καὶ πᾶσα δύναμις ἅγια πρὸς τὸ σῶσαί με, ὅτι τὰς ἐντολάς σου ἡρετισάμην. *Τὸ ἡρετισάμην, ὁ μὲν Σύμμαχος « εἰλόμην », ὁ δὲ Ἀκύλας καὶ ὁ Θεοδοτίων « ἐξελεξάμην » εἰρήκασι· χεῖρα δὲ καλεῖ τὴν θείαν ἐνέργειαν, ὡφ' ἧς ἀντιβλεῖ τῆς θείας σωτηρίας τυχεῖν. *Μετὰ τὴν τῆς σοφίας δόσιν, πάλιν αὖ τὴν ἐκ κινδύνων σωτηρίαν***

v. 172 c 7 ἐξηρεύγοιντο A : ἐξερεύγοιντο P

v. 173 d 4 post τυχεῖν : ἐπεπόθησα λέγων τὸ σωτήριον σου κύριε add. A

v. 173 a a. Ex. 13, 9

b a. Ps. 70, 3a

c a. Lc 2, 13 b. Hébr. 1, 14

parole — les lèvres et la langue —, soient consacrés pour que toujours ses lèvres puissent émettre un hymne, lorsque l'intellect apprend de Dieu lui-même ses jugements, et que sa bouche ne dise rien d'autre que les « enseignements » de Dieu et qu'elle le fasse « parce que toutes ses voies sont justice ».

v. 173 *Que ta main vienne pour me sauver, parce que j'ai choisi tes commandements.*

a Origène Je cherche quelle est la « main » de Dieu, à propos de laquelle il adresse cette prière. De sa main puissante, Dieu a fait sortir Israël d'Égypte^a. Quelle est cette main ? Le Christ-Jésus ; car il est « la main » et la droite de Dieu. « Que ta main », dit-il donc, « vienne pour me sauver » ; peut-être aussi le mot « vienne » veut-il dire ceci : que « ta main » arrive au monde et « qu'elle vienne » afin de « me sauver ».

b Didyme Les mots « que ta main vienne pour me sauver » ne désignent pas ici la naissance de cette Main en sa substance, mais la relation qu'elle prend avec ceux qu'elle sauve. On trouve aussi la même signification dans les mots : « Viens à moi comme Dieu protecteur^a. »

c Origène On dit qu'un roi a une grande main au sens d'une « armée puissante ». Ainsi la « main » de Dieu, c'est toute l'armée du ciel^a, toute la puissance angélique et sainte. Et toute cette puissance est envoyée pour le salut des hommes, comme il est écrit : « Tous ne sont-ils pas des esprits chargés d'un ministère, envoyés en service pour ceux qui doivent hériter du salut^b ? » Que donc toute « ta main vienne », toute ta puissance sainte, « pour me sauver, parce que j'ai choisi tes commandements ».

d Théodoret Au lieu de : « J'ai choisi », Symmaque a dit : « J'ai préféré », Aquila et Théodotion : « J'ai élu. » Il appelle « main » l'action divine ; il prie pour obtenir d'elle le salut divin.

e Apollinaire Après le don de la sagesse, de nouveau il demande à être délivré des dangers ; et cela est encore

- αἰτεῖ· μισθὸν καὶ τοῦτο τῆς περὶ τὸν θεῖον νόμον ἑκουσίου
 Εὐσ. 4 σπουδῆς. | Συνιδῶν τὸ μέγεθος τοῦ αἰτήματος,
 f βοηθείας δεῖται παρὰ τοῦ θεοῦ εἰς τὸ κατορθῶσαι τὰ προηγη-
 μένα· μεγάλα δὲ αἰτῶν παρὰ τοῦ θεοῦ, καὶ τὰ παρ' αὐτοῦ
 4 συνεισφέρει λέγων· ὅτι τὰς ἐντολάς σου ἠρετισάμην· ὅπερ
 ἦν ἐπὶ τῇ ἐμῇ ἐξουσία, τοῦτ' ἐξ ἐμοῦ πεπλήρωται· τὰς
 ἐντολάς σου ἠρετισάμην, ἀγαπήσας αὐτὰς κατὰ τὰ πρόσθεν
 v. 174 εἰρημένα. | Ἐπεπόθησα τὸ σωτήριόν σου, Κύριε, καὶ
 a ὁ νόμος σου μελέτη μου ἐστίν. Οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώ-
 πων ἐπιποθοῦσι ὁ σωτήριον, ἀλλ' οὐ τὸ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὸ
 κατὰ σάρκα ὁ σωτήριον, τὸ ἐν κόσμῳ ἔργον δ' ἐστὶν ἐπιπο-
 4 θῆσαι τὸ τοῦ θεοῦ ὁ σωτήριον ὥστε ἐν θεῷ σωθῆναι, ἐν
 αὐτῷ ἀναπαύσασθαι, κληρονομήσαι τὰ ἅγια· τὸ γὰρ ὁ σωτή-
 ριον τοῦ θεοῦ, τοῦτό ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ· ἐὰν θέλῃς ἐπανα-
 βῆναι τῷ λόγῳ, τὸ ὁ σωτήριον τοῦ θεοῦ ὁ Χριστὸς ἐστίν·
 8 Ἰησοῦς γὰρ ἐρμηνεύεται « θεοῦ σωτηρία »· οὗτος ἡμῖν
 ἐπέμφθη. Ἐπεπόθησα οὖν τὸ σωτήριόν σου, Κύριε, καὶ ὁ
 νόμος σου μελέτη μου ἐστίν· ὁδὸς τοῦ ἐπιποθοῦντος τὸ
 ὁ σωτήριον τοῦ θεοῦ τὸ τὸν νόμον εἶναι μελέτην τῷ ἐπιπο-
 Διδ. 12 θοῦντι. | Προαναφωνοῦντα τὴν δεῦρο αὐτοῦ ἀφιζίν·
 b νόμον δ' ἐνταῦθα καλεῖ πᾶσαν τὴν παλαιὰν καὶ θείαν γρα-
 φήν. | Ζήσεται ἡ ψυχὴ μου καὶ αἰνέσει σε, καὶ τὰ κρί-
 v. 175 ματά σου βοηθήσει μοι. Εἰς τὸν μέλλοντα χρόνον ἐνέ-
 κλινε τὴν ζωὴν τῆς ψυχῆς· « ἡ γὰρ ζωὴ ἡμῶν κέκρυπται σὺν
 τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ^a »· τότε ὑμνήσει κυρίως τῷ θεῷ· Καὶ
 Ωρ. 4 τὰ κρίματά σου βοηθήσει μοι· ἐπὶ βοηθεία αὐτῶν τῶν κρινο-
 μένων τὰ κρίματα τοῦ θεοῦ γίνεται· ἀλλ' ἄλλη παρρησία

v. 173 f 3 τοῦ om. P

v. 175 a 4 αὐτῶν τῶν nos : αὐτῶν AP τῶν EW

v. 175 a a. Col. 3, 3

- un salaire pour son zèle volontaire en faveur de la loi divine.
- f **Eusèbe** Considérant la grandeur de sa requête, il demande à Dieu de l'aide pour accomplir ce qu'il vient de demander ; et comme il demande à Dieu de grandes choses, il apporte aussi sa contribution, disant : « parce que j'ai choisi tes commandements » ; ce qui était en mon pouvoir, cela, de moi-même je l'ai accompli, « j'ai choisi tes commandements », je les ai aimés, — comme il a été dit plus haut.
- v. 174 *J'ai ardemment désiré ton salut, Seigneur, et ta loi est ma méditation.*
- a < **Origène** ? > La plupart des hommes désirent ardemment « le salut », non pas celui de Dieu, mais « le salut » selon la chair, le salut qui s'accomplit dans le monde ; ce qu'il faut ardemment désirer, c'est « le salut » de Dieu, de telle sorte qu'on soit sauvé en Dieu, qu'on repose en lui et qu'on hérite les choses saintes. Car « le salut » de Dieu, c'est la vie éternelle. Si l'on veut s'élever dans l'interprétation, « le salut » de Dieu, c'est le Christ, car le nom Jésus veut dire « salut de Dieu ». C'est lui qui nous a été envoyé. « J'ai donc ardemment désiré ton salut, Seigneur, et ta loi est ma méditation ».
- b **Didyme** La voie, pour qui désire ardemment « le salut » de Dieu, c'est de méditer la loi, puisqu'elle annonce par avance la venue ici-bas de ce Salut à qui le désire ardemment. Par « loi », il désigne ici toute l'Écriture ancienne, qui est divine.
- v. 175 *Mon âme vivra et te louera ; et tes décisions viendront à mon secours.*
- a **Origène** Il a tourné la vie de son âme vers le temps à venir, « car notre vie est cachée avec le Christ en Dieu^a » ; et alors il célébrera Dieu véritablement. « Et tes décisions viendront à mon secours » : les « décisions » de Dieu interviennent pour secourir ceux-là mêmes auxquels elles s'ap-

- βοηθείας κριμάτων πρὸς τὸν δίκαιον ἢ χωρὶς βασάνων καὶ πόνων, ἄλλη ὁδὸς βοηθείας κριμάτων πρὸς τὸν διὰ πόνων καὶ
- Διδ.** ⁸ βασάνων ἀχθισόμενον. ~~~~~ "Ἡ καὶ οὕτως· Ἐπίπερ τῶν κριμάτων μνημονεύων καὶ ἐξεχόμενος ἐκκλίνων τὸν ἐπόμενον τῇ ἀμαρτίᾳ θάνατον, οὐδ' ὅλως | ἀμαρτάνων ἀλλ' ἐνεργῶν
- ⁴ ἐκεῖνα οἷς ἀκολουθεῖ τὸ 'ζήσασθαι τὴν ψυχὴν καὶ αἰνέσαι σε' εὐχαριστοῦσαν ἐφ' ἣ παρέσχες αὐτῇ ἀθανάτω ζωῇ. ~~~~~
- Ἀπο.** ^c "Ὀντως ἄρα τὴν αἰώνιον σωτηρίαν ἄρτι μὲν ἔλεγε προσδοκᾶν, νῦν δὲ καὶ ποθεῖν καὶ τῆς τοῦ νόμου μελέτης ταύτην πεποιεῖσθαι σκοπὸν· ἀναζήσασθαι γὰρ δὴ καὶ αἰνέσειν θεὸν λέγει,
- ⁴ τοῖς πανσόφοις αὐτοῦ κρίμασιν εἰς τοῦτο 'βοηθηθεῖς'. "Ὁ δὴ ἔστιν Χριστὸς ἀντ' ἀνθρώπων εἰς τὸν σωτήριον ἀνθρώποις θάνατον καταβαίνων καὶ τῷ παθεῖν ἐξουνούμενος τοὺς ἐν πάθει καὶ τοὺς ἀποθνήσκοντας διὰ τοῦ θανάτου λυτρούμενος,
- ⁸ ὧ καὶ ἀκολουθῶς ἐπάγεται τὸ 'ζήσεται ἡ ψυχὴ μου' καὶ τὰ
- Εὐσ.** ^d ἐξῆς. ~~~~~ Οἶδα ὅτι τὰ σὰ κρίματα ἐτέροις ὄντα φοβερὰ 'ἐμοὶ βοηθήσει'· ἀποδώσει γὰρ ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ^a. ~~~~~ Ἐπλανήθην ὡς πρόβατον ἀπολωλός, ζήτησον τὸν δοῦλόν σου, ὅτι τὰς ἐντολάς σου οὐκ ἐπελαθόμην.
- Διδ.** ^a Ὡς τὸ 'ἀπολωλός πρόβατον' τὸ τυγχάνον ἀπὸ τῶν ἑκατὸν, ἐφ' ὃ ἐλήλυθε ὁ Σωτὴρ ζητῆσαι αὐτὸ βουλόμενος, καταλιπὼν τὰ ἐνεθήκοντα ἐννέα ἐν τοῖς ὅρεσιν^a, ἐπλανήθη ὑποκείμενος
- ⁴ τῇ παραβάσει τοῦ Ἀδάμ· τὸ γὰρ 'ἀπολωλός' ἀπὸ τῶν ἑκατὸν προβάτων τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἐστὶ· τὰ δὲ μὴ σφαλέντα λογικά, ἀ καὶ αὐτὰ μέρος τῆς κτίσεώς εἰσιν, « ἐπὶ τὰ ὄρη^b » ἀπέμεινε τῷ ὕψει τῶν ἀρετῶν καὶ δογμάτων τῆς
- ⁸ ἀληθείας, μόνου τοῦ ἀνθρώπου εἰς πλάνην ἐληλυθότος. Ἐπει

v. 175 **b** ἢ καὶ οὕτως om. P

c 2 ποθεῖν καὶ τῆς F : ποθῶν αὐτῆς AP

v. 176 **a** 2 ὁ Σωτὴρ ... βουλόμενος P : βουλόμενος ὁ Σωτὴρ A || 3 ἐπλανήθη P : -θην A

v. 175 **d** a. Cf. Rom. 2, 6 ; Matth. 16, 27 (Ps. 61, 13b. Prov. 24, 12) et alibi.

v. 176 **a** a. Cf. Matth. 18, 12. Lc 15, 4 b. Matth. 18, 12

pliquent. Mais il y a une différence entre l'assurance qu'a le juste du secours qui lui viendra des décisions de Dieu, sans tourments et sans peines, et la façon dont ce secours atteint celui qui doit être conduit par les peines et les tourments.

b Didyme Ou encore ainsi : (mon âme vivra) car, en me souvenant de tes décisions et en m'y tenant, j'évite la mort qui suit le péché ; je ne pêche plus du tout, j'accomplis au contraire les actes dont la conséquence sera : « Mon âme vivra et te louera », en rendant grâces pour la vie éternelle que tu lui as donnée.

c Apollinaire Il vient de dire qu'il attendait ce qui est réellement le salut éternel, il dit maintenant qu'il en a même le désir, et qu'il s'est donné pour but la méditation de la loi ; il ressuscitera et il louera Dieu, dit-il en effet, « secouru » pour cela par les décisions toutes sages de Dieu. (Son salut), c'est justement le Christ, qui en faveur des hommes descend pour une mort salutaire aux hommes, qui par sa passion libère ceux qui sont dans les passions, qui par sa mort rachète ceux qui meurent ; et ce texte a pour suite logique : « Mon âme vivra », etc.

d Eusèbe Je sais que tes décisions, effrayantes pour les autres, « viendront à mon secours » : car il rendra à chacun selon ses œuvres^a.

v. 176 *J'ai erré comme une brebis perdue, cherche ton serviteur, parce que je n'ai pas oublié tes commandements.*

a Didyme Comme « la brebis perdue », une parmi les cent, elle que le Sauveur est venu chercher en laissant les quatre-vingt-dix-neuf autres sur les montagnes^a, le psalmiste a erré, du fait de la transgression d'Adam ; car la brebis « perdue », une parmi les cent, c'est le genre humain ; quant aux êtres rationnels qui n'ont pas chu, qui sont eux aussi partie de la création, ils restaient « sur les montagnes^b », grâce à la hauteur de leurs vertus et des doctrines de vérité, tandis que l'homme seul était parti dans l'errance. Puis donc

τοῖνον παραπλησίως τῷ προβάτῳ, μᾶλλον δὲ μέρος αὐτοῦ ὄν, πεπλανημαι, 'ζήτησον' ἐμὲ 'τὸν δοῦλόν σου'. ἤλθες γὰρ « ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός^c »· 'ζήτησον' δέ με ἐπὶ τὸ
 12 εὐρεῖν ἔτοιμον ὄντα πρὸς τοῦτο· ἐπεπόθησα γὰρ τὰς ἐντολάς
 'Αθ. **b** σου. Μετὰ τὸ εἰπεῖν περὶ ἑαυτοῦ ἔργα κατορθω-
 'Ωρ. **c** κότητος, πάλιν πρόβατον ἑαυτὸν πεπλανημένον εἶναι λέγει,
 Θεοδ. **c** ταπεινοφροσύνην | ἐπιτηδεύων. Ἡ καὶ οὕτως· Εἰ καὶ
 4 'ἐπλανήθην', οὐκ ἐπελαθόμην τῶν ἐντολῶν σου· ἠθέλησα
 4 βιώσαι κατ' αὐτάς· 'ζήτησόν' με· εὐρέ με· ἀνάλαβέ με· ἐπά-
 4 νελθε ἔχων με. Ταύτην ὁ προφήτης προσεηγήνοχε τὴν
 4 φωνήν, τετύχηκε δὲ ἅπανα τῶν ἀνθρώπων ἢ φύσις τῆς σωτη-
 4 ρίας· ἔδραμε γὰρ ὁ καλὸς ποιμὴν^a ἐπὶ τὸ πλανώμενον πρόβα-
 4 τον καὶ περιελθὼν τὰ ὄρη καὶ τοὺς βουνούς· παρὰ ταῦτα γὰρ
 ἐπλανᾶτο λατρεῖον τοῖς δαίμοσιν· εὗρε καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων
 λαβῶν ἐπανήγαγε καὶ εὐφράνθη ἐπ' αὐτῷ μᾶλλον ἢ ἐπὶ τοῖς
 'Ησυχίου ἐνεήκοντα ἐνέα τοῖς μὴ πεπλανημένοις^b. Ἐπειδὴ
 e « τέλος νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην^a, » εἰκότως σφραγῖδα
 τῇ παρουσίᾳ ψαλμῶδιά τὸν νῦν στίχον ὁ προφήτης ἐπέθηκεν
 4 ὃν ἐκ κοινοῦ τῆς ἀνθρωπότητος φθέγγεται· « πάντες » γὰρ
 « ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν· ἄνθρωπος τῇ ὁδῷ αὐτοῦ
 <ἐπλανήθη>^b » σαφῶς ὁ Ἡσαίας ἐξέθετο· οὐ μόνον δὲ
 ἐπλανήθημεν, ἀλλὰ καὶ ἀπολώλαμεν· ἀπώλεσε γὰρ ἡμᾶς ὁ
 8 ἐχθρὸς τῆς πλάνης τῆς ἡμετέρας δραξάμενος, ἀπάτην ἀπάτη
 προσθεῖς, κακίαν κακία συνάψας, βαθύτερον τὸν βόθρον τῆς
 ἀμαρτίας ἐργασάμενος ἡμῖν· ἀλλ' ὁ ποιμὴν ἡμᾶς ὁ ἀληθινὸς
 οὐδ' οὕτως ἀπέγνωκεν· « ἤλθε γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώ-
 12 που ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός^c », αὐτὸς ὁ Κύριος
 ἔλεγε.

v. 176 c ἢ καὶ οὕτως om. P

d 2 φωνήν A : εὐχὴν P || 6 λαβῶν om. P || εὐφράνθη P :
 εὐφράνθη A || 7 πεπλανημένοις A : πλανωμένοις P

e 6 ἐπλανήθη nos : om. AP || 12-13 αὐτὸς ὁ Κύριος
 ἔλεγε om. P

v. 176 a c. Lc 19, 10. Matth. 18, 11

que j'ai erré semblablement à la brebis perdue, ou plutôt que je suis une partie de cette brebis perdue, cherche-moi, moi « ton serviteur » ; car tu es venu « chercher et sauver ce qui était perdu^e » ; cherche-moi pour me trouver, car j'y suis disposé, puisque j'ai ardemment désiré tes commandements.

b Athanase Après avoir parlé des actes qu'il a accomplis droitement, il parle ensuite de lui comme d'une brebis perdue, pratiquant ainsi l'humilité.

c Origène Ou encore ainsi : Même si « j'ai erré », je n'ai pas oublié tes commandements ; j'ai voulu vivre selon eux ; cherche-moi ; trouve-moi ; prends-moi ; ramène-moi en me portant.

d Théodoret Le prophète a proféré cette parole, mais c'est le genre humain tout entier qui a reçu le salut. Car le bon berger^a a couru à la rencontre de la brebis errante, il a parcouru les monts et les vallées — (c'est en effet dans ces régions qu'elle errait, au service des démons) — ; il l'a trouvée et, la prenant sur ses épaules, il l'a ramenée et en a eu plus de joie que des quatre-vingt-dix-neuf autres qui n'avaient pas erré^b.

e Hésychius Puisque « la fin de la loi, c'est le Christ en vue de la justice^a », le prophète a bien fait de poser le présent verset comme un sceau pour ce psaume, et il le prononce au nom de l'humanité entière : « Tous, comme des brebis, nous avons erré ; chacun errait sur son propre chemin^b », comme l'a clairement exprimé Isaïe ; non seulement nous avons erré, mais nous étions même perdus ; l'ennemi nous a perdus : il a pris en mains notre errance, à la tromperie il a ajouté la tromperie, au mal il a uni le mal, il a approfondi le gouffre de notre faute ; mais le véritable berger ne nous a pas rejetés même dans cette situation : « Car le fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu^e », comme l'a dit le Seigneur lui-même.

v. 176 d a. Cf. Jn 10, 11 b. Cf. Lc 15, 4-6

e a. Rom. 10, 4 b. Is. 53, 6 c. Lc 19, 10

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
DARANTIERE A DIJON, LE
TRENTE ET UN MAI MCMLXXII

Numéro d'édition 6.200
Dépôt légal 2^e trimestre 1972