

**LA CHAÎNE PALESTINIENNE
SUR LE PSAUME 118**

**(Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire,
Athanasie, Théodoret)**

231
HAR

SOURCES CHRÉTIENNES

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

Directeur : C. Mondésert, s.j.

N° 190

LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118

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

TOME II

CATALOGUE DES FRAGMENTS
NOTES ET INDICES

PAR

Marguerite HARL

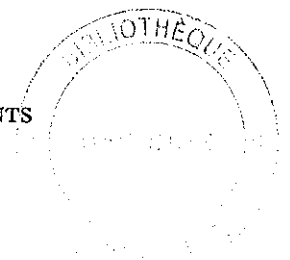
Professeur à l'Université de Paris

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



**CATALOGUE
DES
FRAGMENTS**

CATALOGUE DES FRAGMENTS

Les fragments figurent sur ce catalogue dans l'ordre des 176 versets du psaume 118, selon leur place dans le commentaire de chaque verset (**a**, **b**, **c**, etc.). Ils sont désignés dans la colonne de gauche par leur *incipit*. On lit dans les quatre colonnes suivantes les *sigles des auteurs* auxquels ils sont attribués, soit par nos deux manuscrits (A, P), soit par les témoins indirects que nous avons présentés p. 66 s. (E, W; F; V). Ces sigles sont donnés ici de façon uniforme : **Ω**. = Origène, **E**. = Eusèbe, **Δ**. = Didyme, **'Aθ**. = Athanase, **'Aπ**. = Apollinaire, **Θ**. = Théodoret, **'Hσυ**. = Hésychius). Le sigle que nous considérons comme authentique est imprimé en caractère gras dans la colonne où il apparaît pour la première fois. Les sigles que nous considérons comme erronés sont mis entre crochets droits. Un trait vertical sous un nom d'auteur signifie que le fragment suivant est enchaîné au premier, sans distinction, attribué au même auteur. Dans la colonne de V, on a reproduit la numérotation en lettres grecques majuscules de la série anonyme « athanasienne » (voir p. 49 s.). Sous tous les sigles d'auteurs, ou bien sous l'indication *an*(onyme), lorsque le fragment n'est accompagné d'aucun sigle, on a indiqué le *nombre de lignes* de notre édition : ces chiffres sont repris dans toutes les colonnes pour préciser les dimensions des extraits figurant dans les autres manuscrits ou dans les autres éditions ; le début et la fin de ces extraits coïncident de façon générale

avec le signe de ponctuation le plus fort de la ligne que nous indiquons ; le signe v, placé avant ou après les chiffres, signifie que le témoin en question donne un texte plus long que le nôtre. Lorsque la reprise d'un de nos textes dans une autre tradition donne non pas le texte même de nos extraits, mais sa paraphrase, comme dans V (voir p. 78 s.), les chiffres indiquant l'emprunt sont mis *entre parenthèses*. Lorsqu'un manuscrit donne *deux fois* le même extrait, avec deux attributions différentes, nous donnons les deux indications réunies par le mot *et* qui souligne la répétition.

Les deux dernières colonnes, à droite, font apparaître les résultats de notre édition par rapport aux éditions antérieures : on indique dans l'avant-dernière colonne les parties de la Chaîne palestinienne qui sont *déjà éditées*, sans tenir compte toutefois de l'édition de Cordier, non scientifique et tombée en désuétude (voir p. 91-92). On renvoie aux tomes de la Patrologie Grecque de Migne habituellement utilisés (*PG* 12 pour Origène, *PG* 23 pour Eusèbe, *PG* 27 pour Athanase, *PG* 39 pour Didyme, *PG* 80 pour Théodoret), ainsi qu'à l'édition de J.-B. Pitra pour d'autres fragments d'Origène ou d'Eusèbe (*Analecta Sacra* III), et à celle de Cadiou pour d'autres fragments encore d'Origène (p. 59). Les crochets droits indiquent les textes que nous considérons comme mal attribués et qu'il convient de retirer des éditions où ils se trouvent. On n'a pas tenu compte des nombreuses variantes de détail qui séparent notre édition des éditions anciennes. Nous avons toutefois fait précéder d'un *astérisque* le compte des lignes d'un extrait qui se trouve chez nous notablement amélioré, notamment pour la continuité des phrases. Les chiffres placés sous le nom de l'auteur indiquent les dimensions des extraits édités. La dernière colonne montre l'apport de la présente édition en textes *inédits* (chiffres des lignes imprimés en caractères *gras*) ou en *changements d'attribution* (chiffres des lignes imprimés en caractères *penchés*). On constate aisément le changement d'attribution en comparant le sigle d'auteur

par nous considéré comme bon, imprimé en caractères gras, aux éditions où se trouve actuellement le texte, éditions mises entre crochets droits. Dans les cas des fragments anonymes pour lesquels nous n'avons trouvé dans les témoins indirects aucune attribution acceptable, nous formulons quelquefois une hypothèse dans la dernière colonne, *entre crochets obliques*. Un point d'interrogation accompagne certaines hypothèses particulièrement fragiles. Un point d'interrogation seul signifie que nous n'avons pu formuler aucune hypothèse et que le fragment n'est sans doute qu'un résumé dû au caténiste.

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
	a Τὰ στοιχεῖα	’Ω. 1-41	’Ω. W 1-41	’Ω. 1-41		PG 12 1-28 ^v , 32-41 ^v Pitra 1-11 ^v , 11-20 ^v , 22-30 ^v , 30-41	*1-41
	b Ἐν τούτῳ	an. A [’Απ.] P 1-7	W 1-7	[—] 1-3 et ’Αθ. 1-7	ΚΔ’ 1-7	PG 27 1-7 [PG 12] ^v 1-3 ^v [Pitra] 1-3	
	— ἀλφ						
v. 1-2	a Τί καλή	’Ω. 1-42	’Ω. W 1-42	’Ω. 1-42	[Δ.] (1-31)	Pitra 37-42, 14-24, 10-12, 1-10, 25-37	*1-42
	b Ἄμωμοι	E. 1-5	[—] 1-5	E. 1-5		PG 23 1-5	
	c Οἷτοι δὲ	’Απ. A [E.] P 1-12	[—] 1-12	’Απ. 1-12			1-12
v. 2	a Εἰ ἄλλο	’Ω. 1-31	’Ω. W 1-31	[’Απ.] 28-31			1-31
	b Μαρτύρια	Δ. 1-3	[—] 1-3	[—] 1-3	Δ. (1-3)		1-3
	c Οἱ δεῦτεροι	an. 1-7		[Θ]. 1-4	[—] 1-7	[PG 93] 1-7	<Eusèbe ?>
v. 3	a Ἐνθάδε	’Ω. 1-14		[Θ] 1-9			1-14
	b Μακάριοι	an. 1-12		Δ. 3-5, 7-12		PG 39 3-5, 7-12	*1-12
	c Οὐ γὰρ δεῖ	[Δ.] A an. P 1-4			ΚΖ’ 1-2, ΚΖ’ 2-4	PG 27 1-2 (s.v. 2), 2-4 (s.v. 3)	
v. 4	a Ὁ μετὰ πάσης	’Ω. 1-3		[Δ.] 1-3		[PG 39] 1-3 Pitra ^v 1-2	
v. 5	a Τοῦ θεοῦ	an. 1-17	’Ω. W 4-17, 2-4	[Δ.] 6-11, 15-17		PG 12 6-11, 15-17 Pitra ^v 6-8 ^v [PG 39] 6-11, 15-17	1-6, 11-15
v. 6	a Ἐὰν κα- τευθυνθῶσιν	’Ω. P an. A 1-6	an. W 1-6	an. 1-2, 2-6		Pitra ^v 1-2 ^v , 2-5 ^v	*1-6

CATALOGUE
DES FRAGMENTS

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
	b Ἐπειδὴ πλεῖστα	an. 1-15	an. W 1-12	Ἄπ. 12-15 —		[PG 12] 12-15 [—] 1-5	? 1-12 12-15
	c Ἡμῖν δὲ πρὸς	Ἄπ. 1-5		— 1-5		[—] 1-5	1-5
v. 7	a Ὁ μηδέπω	an. 1-4		[Ἄπ.] 1-4		Or. PG 12 1-4 Pitra 1-4	
	a' Ἐὰν μάθω	an. 1-7		[Ἄπ.] 1-5		Or. Pitra v1-2, 3-5	*1-7
v. 8	a Οὐδὲν παρὰ	an. 1		[Ἄπ.] 1			<Or.>
	b Μέτρα ἔχει	an. 1-11	an. W 1-3 —	[Ἄπ.] 1-4		Or. PG 12 1-4 Pitra v1-4	4-11
	c Ἐγκατα- λείπομαι	an. 1-6	— 1-6		Δ. (1-6)		1-6
	d Ἐν τῷ μεμαθηκέμαι	Ἄπ. 1-5		Ἄπ. 1-5			1-5

	$\overline{\beta\eta\theta}$						
v. 9	a Διδασκέθωσαν	ἌΩ. 1-34	ἌΩ. W 11-33	ἌΩ. 1-8, 8-12, 30-33 [—]	AB' v33-34	Pitra 1-8, 30-34v, 8-12v PG 27 v33-34	12-30 ?
	b Τὸ ἐν τίνι	E. 1-6		[—] 1-6	E. (1-6)	[Pitra ^o] 2-6	*1-6
v. 10	a Ζητήσῃ	ἌΩ. 1-16	ἌΩ. W 1-16			Pitra 1-5, 12	5-16
	b Εἰ ἡ μνήμη	ἌΘ. 1-4		ἌΘ. 1-4 [—]	ΛΓ' 1-4	PG 27 1-4 [PG 27] 1-7	1-7
	c Ἀκύλας	Ἄπ. 1-7	an. W	[—] 1-7		[PG 27] 1-7	1-7
v. 11	a Ἀμαρτάνει	ἌΩ. 1-7		[ἌΘ.] 1-7		PG 12 1-7 Pitra 4-7 [PG 27] 1-7	
	b Ὁ μὴ ἐξ	Δ. 1-7		Δ. 1-5		PG 39 1-5	5-7
	c Εἰ μὴ γάρ	ἌΘ. 1-3			ΛΔ' 1-3	PG 27 1-3	

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
v. 12	a Ὁ αἰσθόμενος	ᾠ. 1-6		[Δ.] 1-4		PG 12 1-4 [PG 39] 1-4 (s.v. 11)	4-6
	b Οὐ γὰρ εὐθύς	ᾠπ. 1-3			Ἀε' 1-3, 5-6	PG 27 1-3, 5-6	?
v. 13	a Ὅσα γὰρ ἔμελλε	an. 1-17	an. W 3-17	[Δ.] 1-2		[PG 39] 1-2	<Or.> 1-13 <Did. ?> 14-17
	b Τὰ μὲν λόγια	E. 1-5	E. W 1-5				1-5
v. 14	a Περὶ τῶν	ᾠ. 1-17		[E.] 1-4 [Δ.] 8-17		[PG 23] 1-4 (s. ᾠλφ) [PG 39] 8-17	*1-17
					ἈΖ' v16-17	PG 27 v16-17	?
v. 15	a Διὰ τούτων	an. 1-12	ᾠ. W 1-12	ᾠ. 1-9	an. (1-12)	Pitra 1-6, 6-12v	*1-12
v. 16	a Ἐν τοῖς δικαιώμασι	ᾠ. 1-6		ᾠ. 1-6	an. (1-6)	PG 12 1-6 [PG 27] (1-6)	
	γμλ						
v. 17	a Ἡμεῖς οἱ μὴ	an. A ᾠ. P 1-13	ᾠ. W	ᾠ.	an. (1-13)	Pitra 1-13 inc.	*1-13
	a' Τὸ δὲ ζήσομαι	an. 1-11	ᾠ. W 1-6	ᾠ. 1-4	— (1-11)	Pitra 1-4v	4-11
	b Ὅπως μὴ ἀμισθὶ	an. 1-7		Δ. 1-5	Δ. (1-7)	PG 39 1-5	5-7
v. 18	a Αἰσθάνεται	ᾠ. 1-18		[Δ.] 7-18		Pitra 1-10 [PG 39] 7-18	*10-18
v. 19	a Ὁ προσ- πεπονθὼς	an. 1-19	ᾠ. W 5-13	[Δ.] 1-4		Pitra 1-5	5-19
	b Οἱ πάροικοι	E. 1-16	E. W 5-16				1-16
v. 20	a Τί δήποτε	ᾠ. 1-13	ᾠ. W 1-13	[Δ.] 1-13		Pitra v1-4, 6-11 [PG 39] 1-13	1-13

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
	b Τους περι	E. 1-5		E. 1-5		PG 23 1-5 (s. βῆθ)	
	c Τῆς σῆς καθόλου	an. 1-2		 1-2		PG 23 1-2 (s. βῆθ)	?
	d Ἄλλος δὲ οὐ	an. 1-9	Δ. W 1-8	Δ. 1-9		PG 39 1-9	
v. 21	a Πότε γὰρ	᾿Ω. P an. A 1-14		[Δ.] 1-11, 12-14	an. (1-14)	[PG 39] 1-11, 12-14	*1-14
	b Μητῆρ	᾿Απ. 1-7		᾿Απ. 1-7	᾿Απ. (1-5)		1-7
v. 22	a Τὰ ἀμαρ- τήματα	᾿Ω. 1-15		[᾿Απ.] 1-10, 12-15		[PG 93] 12-15	1-12 12-15
	b Ἐπεὶ ὄνειδίζουσι	an. 1-6		Δ. 1-6		PG 39 1-6 [Pitra ^o] 1-6	
	c Οἱ ἀσεβεῖς	᾿Αθ. 1-3		᾿Αθ. 1-3	Μ' 1-3	PG 27 1-3	
	d Εὐχεται	᾿Απ. 1-10					1-10
v. 23-24	a Πρὸς τὴν πρότεραν	an. 1-11		[᾿Απ.] 1-8	an. (3-11)	[PG 27] (3-11)	?
	b Ἔχει δὲ	᾿Ω. 1-11			 (1-7) ᾿Ω. (6-11)	[PG 27] (1-7) Pitra (6-11) ^v	1-11
	c Ποτὲ μὲν δαλεθ	E. 1-10		E. 1-6	E. (1-3)	PG 23 1-6 (s. γιμλ) Pitra ^z 1-10	
v. 25	a Ἐξομο- λογεῖται	᾿Ω. 1-11	᾿Ω. W 5-11	᾿Ω. 1-10 [Δ.] 10-11		Pitra v1-9 [PG 39] 10-11	?
	b Εἰς ἐσχάτην	an. 1-3	᾿Αθ. W 1-3	᾿Αθ. 1-3	ΜΑ' v1-3	PG 27 1-3	
	c Ὅπερ αὐτὸς	᾿Απ. 1-10	᾿Απ. W 1-8	᾿Απ. 1-8			1-10
v. 26	a Ὅταν μὲν τις	᾿Ω. 1-13		[᾿Απ.] 1-13		Pitra v1-13 inc.	*1-13
	b Ἐτέρα γραφή	Δ. P an. A 1-7		Δ. 1-7		PG 39 1-7	

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
v. 27	a Ἐάν γάρ τὴν ὁδόν	ᾠ. 1-5		[Δ.] 1-5	ᾠ. (1-5)	PG 12 (1-5) Pitra v1-5v [PG 39] 1-5 [PG 27] 1-5)	
	b Εἰς τοῦτο	an. 1-3			an. 1-3		<Di. ?> 1-3
	c Μέγα τὸ πάντα	Ἀπ. 1-13			an. (1-11)	[Pitra ^o] (1-11)	1-13
v. 28	a Διδάσκει	Ἀθ. 1-4	Ἀθ. W 1-3	Ἀθ. 1-4	MB' 1-3 [Δ.] 3-4	PG 27 1-4	
	b Ἡ πέμπτη	ᾠ. 1-22	an. W 1-22	ᾠ. 1-19, 20-22		Pitra 1-22	
	c Ὡσπερ ἀρχή	an. 1-10		E. 1-5, 8-10		PG 23 1-5, 8-10 (s. δαλεθ) [PG 93] 1-5	*1-10
v. 29	a Δυνάμενος	ᾠ. 1-18	ᾠ. W 1-8	ᾠ. 1-8	ᾠ. (1-12) 12-18	PG 12 (1-12), 12-18 Pitra 1-12	*1-18
	b Ὁ προαιρέσει	Δ. 1-8		Δ. 1-8	Δ. (1-8)	PG 39 1-8	
	c Ἀντὶ δὲ τοῦ	E. 1-6		E. 1-6		PG 23 1-6 (s. δαλεθ)	
v. 30	a Τὸν στίχον	ᾠ. 1-8		[E.] 1-8	ᾠ. (1-8)	Pitra (1-8) [PG 23] 1-8	1-8
	b Ὁ φιλαληθής	E. 1-11		E. 1-5	E. (1-11)	PG 23 1-5 Pitra ^E 5-7, (8-11)	*1-11
v. 31	a Κεκόλληται	ᾠ. 1-15		[E.] 1-6		[PG 23] 1-6	1-6 6-15
v. 32	a Ὅδός μὲν στενή	ᾠ. P an. A 1-16	an. W 1-16	[Δ.] 1-9		PG 12 1-9 [PG 39] 1-9	9-16
	b Διέδραμον	E. 1-10	E. W 1-8	E. 1-5		PG 23 1-5	5-10
	— η						
v. 33	a Τῶν πισ- τευόντων	an. 1-39		ᾠ. 30-39			1-39

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
	b Τὸ μὲν παρὰ	E. P an. A 1-9	E. W 1-5	E. 1-9		PG 23 1-5 Pitra Ξ 1-9 [PG 12] 1-5	
v. 34	a Βούλεται	'Ω. 1-8		[E.] 1-8	ΜΓ' 1-2	PG 27 1-2 (s.v. 29)	?
	b Καὶ δεύτερον	E. 1-14		E. 8-10	E. (1-10), (10-14)	PG 12 (1-8) Pitra (1-8) s.v. 33-35 [PG 23] 1-8	1-8
v. 35	a Ἴνα εἴπη τὸν νόμον	'Ω. 1-7		[E.] 1-7	'Ω. (2-7)	Pitra (2-7) s.v. 33-35 [PG 23] 1-7	1-7
v. 36	a Πάντα ἐπὶ θεὸν	an. 1-22	'Ω. W 1-15	[E.] 1-15	'Ω. (1-15)	Pitra 1-12, (13-15) s.v. 33-35 [PG 23] 1-15 (s.v. 36-40)	*1-15 15-22
	b Ἐγκειμένης	'Απ. 1-5	'Απ. W 1-5		'Απ. 1-5		1-5
v. 37	a Ματαιότης	an. 1-14		[Αθ.] 1-10	an. 1-5, (6-7), 7-14	[PG 27] 1-10	<Or. ?> 1-10 10-14
v. 38	a Ἐπεὶ δοῦλος	an. 1-19	'Ω. W 1-19	[Αθ.] 1-9		[PG 27] 1-9	1-9 9-19
v. 39	a Ποιήσας	an. 1-10	an. W 1-9	[Αθ.] 1-10		[PG 27] 1-10	<Or. ?> 1-10
	b Οὐ συνειδότης	Δ. 1-5	an. W 1-5				1-5
v. 40	a Ἐπεὶ ἐπεθύμησα	'Ω. 1-9		[Δ.] 1-8	'Ω. (1-9)	PG 12 (1-9) Pitra 1-8 ^v , 8-9 [PG 39] 1-8 [PG 27] (1-9)	*1-9
	οὐαυ						
v. 41	a Πρὸς τοῖς	['Απ.] A an. P 1-7 7-13	'Ω. EW 1-4, 7-9	'Ω. 1-11	'Ω. (4-6) et ['Απ.] (4-6) Δ. (6-13)	Pitra 1-11 ^v	7-13

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
v. 42	a Ἐάν ἔλθῃ	ᾠ. 1-9	an. W 1-4	ᾠ. 1-7	ᾠ. (1-9)	PG 12 (1-9) Pitra 1-9 [PG 27] (1-9)	
v. 43	a Ταῦτά φησιν ὡς	an. 1-28	ᾠ. EW 19-28		an. (1-28)	Pitra° 1-17 [Pitra B] (1-28)	17-28
	b Εἰ καί ποτε	Δ. 1-12 12-18	Δ. E an. W 1-13	Δ. 1-11	an. (13-18)	PG 39 1-11	<Or. ?> 12-18
	c Θεοῦ συνεργοῦ	E. 1-8					1-8
v. 44	a Φύλαξ	ᾠ. Ἀθ. A ᾠ. P 1-3		[E.] 1-3	MΘ' 1-3	PG 27 1-3	
v. 45	a Πορεύεται	ᾠ. 1-12 12-13		ᾠ. 1-5 12-13	ᾠ. (1-9)	PG 12 (1-9)	1-12 <Did. ?> 12-13
v. 46	a Χαριέντως	ᾠ. 1-10		ᾠ. 1-10	ᾠ. (1-8)	Pitra (1-5), 6-10 ^v [PG 23] 1-3 ^v (s. ουαυ) [PG 27] (1-8)	*1-10
v. 47-48	a Τέλος ζαί	an. 1-15		ᾠ. 1-9, 13-15	an. (1-15)	PG 12 1-9 Pitra 1-15 ^v [PG 27] (1-15)	
v. 49	a Λόγον	an. 1-4	ᾠ. E an. W 1-4	ᾠ. 1-4	an. (1-4)	Pitra 1-4 ^v	
	b Καί ποῖος	Ἀθ. 1-3	Ἀθ. EW 1-3	Ἀθ. 1-3	— (1-3) et ΝΓ' (1-3)	PG 27 1-3 [PG 12] 1-3 [Pitra] 1-3	
v. 50	a Αὕτη τίς	ᾠ. 1-16	ᾠ. EW 1-13	[Ἀθ.] 1-6, 11-16	an. (1-16)	Pitra 1-16 [PG 27] 1-6, 11-16	
	b Μόνον φησίν	Ἀπ. 1-17		Ἀπ. 1-12		[PG 12] 1-12	1-12 12-17

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
v. 51	a Τῶν ὑπερ- ηφάνων	ῶ. 1-5		[Ἀπ.] 1-5	ῶ. (1-5)	PG 12 (1-5) [PG 27] (1-5)	1-5
	b Τῶν ἑτε- ροδόξων	Δ. 1-4		Δ. 1-4		PG 39 1-4 [PG 23] 1-4	
v. 52	a Ἔτι τὴν διάθεσιν	ῶ. 1-6		[Δ.] 1-6	an. (1-6)	Pitra 1-6 [PG 39] 1-6 [PG 27] (1-6)	
	b Ὡν ἐποιήσας	Ἀθ. 1-4		Ἀθ. 1-4	ΝΔ' 1-4	PG 27 1-4	
v. 53	a Ἐπει τῶν	Δ. 1-9	Δ. W 1-4 [ῶ.] E 1-3	[Ἀθ.] 1-9	Δ. (1-9)	[PG 12] 1-3 [PG 27] 1-9	1-9
	b Τῷ μὲν ἀμαρτωλῷ	Ἀπ. 1-3	[Ἀθ.] EW 1-3	Ἀπ. 1-3	an. 1-3	[Pitra'] 1-3	1-3
v. 54	a Τόπον παροικίας	an. 1-6	Ἀπ. EW 1-2	Ἀπ. 1-6	Ἀπ. (1-5)	[PG 12] 1-4, 5-6	*1-6
	b Ἔμοι δέ, φησί	Ἀπ. 1-7	— 1-7	et [Ἀθ.] 1-3	[Δ.] 5-6	[Pitra] v3-6 [PG 27] (1-5)	(?)
v. 55	a Παντὶ μὲν γὰρ	an. 1-7 7-11		[Ἀπ.] 1-7	[Δ.] (1-11)	PG 12 1-7	<Or. ?> 1-7 <Did. ?> 7-11 <?>
v. 56	a Αὕτη ἡ μνήμη	an. 1-6		[Ἀπ.] 1-6	an. (1-6)		<?> 1-6
	ἠθ						
v. 57	a Ὁ ἀποτα- ξάμενος	an. 1-9		ῶ. 1-9 [—] 1-5	an. (1-9)	Pitra 1-6v [PG 23] 1-9 PG 23 1-5	6-9
	b Κατὰ τοὺς	E. 1-5	E. EW 1-5	[—] 1-5	E. (1-5)		
v. 58	a Πρόσωπον	Δ. 1-9		[ῶ.] 1-9	Δ. (1-6)	[PG 12] 1-9 [Pitra] v6-9v	1-9

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
	b Κρίσει	'Ω. 1-13		'Ω. 1-2			1-13
	c Τὸ ἐλέησον	Θ. A 1-5 <i>om.</i> P	Θ. E 1-5	Θ. 1-5	Θ. 1-5	PG 80 v1-3v, 3-5v	
v. 59	a Ὁ λέγει	an. 1-9	an. E [Θ.] W 1-9	[Θ.] 1-9	'Ω. (1-9) <i>et</i> NE' v7-9	PG 12 1-9 PG 27 v7-9 (sur v. 56)	?
v. 60	a Εἰ ἠσκήσαμεν	an. 1-7		[Θ.] 1-7	an. (1-7)	Or. Pitra 1-5v	5-7
v. 61	a Καὶ τίνα	Δ. 1-12		[Θ.] 1-6	an. (1-12) <i>et</i> NZ' 1-4	PG 27 1-4	?
v. 62	a Δεῖξαι	an. 1-35		[Θ.] 1-7, 23-30			<Or. ?> 1-35
v. 63	a Ἐάν τις	an. 1-7		[Θ.] 1-7	an. (1-7)		<Or. ?> 1-7
	b Ὁ μὲν τέλειος	'Aθ. 1-6 	'Aθ. EW 1-6 	'Aθ. 1-6	NH' 1-6	PG 27 1-6	5-6
		[—] 7-12	[—] W an. E 7-12	Δ. 7-10		PG 39 7-10	
v. 64	a Ἐάν κα- τανόησης	'Ω. 1-14		'Ω. 1-6		[PG 23] 1-6 (s. η̄θ)	1-6 6-14
	b Προφητικῶ	'Aθ. 1-5		'Aθ. 1-5	NO' 1-3	PG 27 1-5	
v. 65- 66a	a Οὔσης περὶ τηθ	Δ. 1-17	Δ. E 1-17 an. W 1-13 ['Ω.] W 13-17	Δ. 1-10, 13-14		PG 39 1-10, 13-14 [Pitrae] 1-5, 8-10	10-13 14-17
	b Ἀντὶ τοῦ	[Δ.] A an. P 1-7 		E. 1-7	E. (1-7) <i>et</i> Ξ' (3-7)	PG 23 1-7 Pitrae 1-7 s.v. 64 PG 27 (3-7)	?
v. 66b	a' Ἐπεὶ ὀρθῶς	— P an. A 1-5		Δ. 1-5		PG 39 1-5	

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
v. 67	a Διὰ τὰς προτέρας	'Aθ. 1-4		[E.] 1-4	ΞA' 1-4	PG 27 1-4 [PG 23] 1-4	
	b Εἰ γὰρ καὶ διττός	Δ. 1-7			[Ω.] (1-7)	[Pitra] (1-7)	1-7
v. 68	a Δικαίου ἔργον	an. A [Δ.] P 1-11		[E.] 1-6	an. (1-11)	[PG 23] 1-6 [PG 93] 1-11	<?> 1-11
	b Οὐκ εἰς	Δ. A [E.] P 1-4		[Θ.] 1-4			1-4
	c Ἐντὶ τοῦ χρηστοῦ	E. A an. P 1-8		E. 1-8		PG 23 1-8	
v. 69- 70	a Ὅσῳ δίκαιος	'Ω. 1-25	'Ω. E 1-15 an. W 1-25	[E.] 1-8, 11-15	an. (1-8)	[PG 23] 1-8, 11-15	*1-15 15-25
	b Οἱ μὲν	Θ. A 1-4 om. P	an. E 1-4			PG 80 1-4	
	c Πολλῶν	an. 1-13					<Did.> 1-13
<v. 70>	a Εἰς τοσοῦτον	'Aθ. 1-3			ΞB' 1-3	PG 27 1-3	
	b Ἐπεὶ γὰρ	Δ. 1-8					1-8
	c Ἐντὶ δὲ τοῦ	an. 1-9		E. 1-9		PG 23 1-9	
v. 71	a Εὐαρεσ- τούμενος	'Ω. 1-8		'Ω. 1-8	'Ω. (1-8)	PG 12 (1-8) Pitra 1-8 PG 27 (1-8)	
v. 72	a Ἐντὶ τοῦ ἀγαθοῦ	an. 1-9		'Ω. 1-9	an. (3-9)	Pitra 1-9	
	b Διττοῦ	Δ. A an. P 1-12		Δ. 1-7		PG 39 1-7	8-12
	ωθ						
v. 73	a Οὐρανὸν	an. 1-20	'Ω. EW 1-20	[E.] 1-14	an. (1-10)	Pitra v10-14v, 15-17v [PG 23] 1-14	? 1-10
	b Θεὸς δὲ	'Απ. 1-10	[—] W 'Απ. E 1-10		an. 8-10	[Pitra] 8-10	1-10

	Ps. 118	AP	EW	F	V	
	a' Τινές φασι	an. 1-7				<Or. ?> 1-7
	b' Περὶ ταύτης	'Απ. 1-10		'Απ. 3-10		1-10
v. 74	a Οὐ πάντες	'Ω. 1-12		['Απ.] 1-9	an. (1-12)	Pitira v10-12v [PG 27] (1-12) 1-10
	b Οἱ θεὸν	an. 1-16		Δ. 1-5		PG 39 1-5 [Pitira°] v1-5v 6-16
	c Ὑπόδειγμα	E. A an. P 1-3				[Pitira°] v1-3v 1-3
v. 75	a Πάντα	'Ω. 1-19	'Ω. EW 1-15 'Απ. EW 17-19	[Δ.] 1-8, 17-19		Pitira v17-19v, 1-3, 9-13, (16-17) ? [PG 39] 1-8, 17-19
	b Χωρίς	'Απ. 1-6	— 1-6	[—] 1-3		[PG 39] 1-3 [Pitira°] v1-3v 1-3 3-6
v. 76	a Ὁ προφήτης	'Ω. 1-16		[Δ.] 1-7		Pitira v1-7 [PG 39] 1-7 7-16
	b Ἐλεος	'Αθ. 1-3		'Αθ. 1-3	ΕΗ' 1-3	PG 27 1-3 [Pitira°] v1-3v
	c Δέομαι	an. 1-6	['Αθ.] EW 1-6	[—] 1-3		[PG 27] <Or. ?>
	d Ὡσπερ ὕπέσχου	an 1-2 om. P	— W an. E	['Ω.] 1-2	ΕΘ' 1-2	PG 27 1-2 Pitira° v1-2v (s.v. 77)
v. 77	a Πᾶσα	'Ω. 1-6		'Ω. 5-6		Pitira v4-6v, 1-4 *1-6
	b Ἐπειδὴ δὲ μὴ	Δ. P an. A 1-6		[—] 1-6	Δ. (1-6)	[Pitira] v1-6v 1-6
	c Εἰ ἔλθοι	E. P an. A 1-7		E. 1-7		PG 23 1-7 (s.v. 74-77)
v. 78	a Εὐχεται	'Ω. 1-8		[E.] 1-8	'Ω. (1-8)	Pitira (1-8)v 1-8

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
	b Εἰ τύχοιμι	'Αθ. 1-5		'Αθ. 1-5	ΟΑ' 1-5	PG 27 1-5 Pitra ^o v1-5	
	c Μεγάλου	[—] P Δ. Α 1-2					1-2
v. 79	a Βούλεται	'Ω. 1-4	'Ω. W an. E 1-4	[Δ.] 1-4	'Ω. (1-4)	PG 12 (1-4) Pitra v1-4 (s.v. 74) [PG 39] 1-4	
	b Τῆς παρὰ	[Ω.] Α an. P 1-3	'Αθ. EW 1-3	'Αθ. 1-3	ΟΒ' 1-3	PG 27 1-3	
v. 80	a Οὐκ ἂν	'Ω. 1-7		['Αθ.] 1-3 [Ε.] 6-7	'Ω. (1-7)	PG 12 (1-7) [PG 27] 1-3	
	b Ἔως μὲν	an. 1-6		Ε. 1-6		PG 23 1-6 Pitra ^o 1-6 [Pitra ^o] v1-6 (s.v. 72)	

	χ ^α β						
v. 81	a Ἐπίπερ	'Ω. 1-8		'Ω. 1-8	an. (1-8)	Pitra 1-8 ^v	
	b Σφόδρα	Ε. 1-3		Ε. 1-3	Ε. 1-3	PG 23 1-3	
	c Ἐκλείπει	Δ. 1-17	Δ. EW 1-17				1-17
	d Τὸ εἰς	'Αθ. 1-2	an. EW 1-2	'Αθ. 1-2		PG 27 1-2	
	λέγεται δὲ	[—] 1-6	Θ. Ε 1-6	[—] 1-6		PG 80 v1-6 (s.v. 82) [PG 27] 2-7	
v. 82	a Οἱ ὀφθαλμοί	'Ω. 1-12		['Αθ.] 12	'Ω. (1-12)	Pitra (1-12) et 1-12	
	b Τὸν Κύριον	an. 1-3		'Αθ. 1-3	ΟΖ' 1-3	PG 27 1-3	
v. 83	a Ἴσως νεκροί	'Απ. 1-8	'Απ. EW 1-7	['Αθ.] 1-4	an. (1-8)	[PG 27] 1-4 [Pitra ^o] v1-4 ^v	1-4 4-8

	Ps. 118	AP	EW	F	V			
	b	ᾠσεὶ ἔλεγεν	ᾠ. EW 1-19	ᾠ. EW 1-19	ᾠ. 10-16, 17-19	ᾠ. (7-19)	PG 12 10-16 Pitra (7-19) ^v	1-10 16-19
	c	Ὁ τοῦ θεοῦ	Δ. 1-5	Δ. EW 1-5	Δ. 1-5	Δ. (1-5)	PG 39 1-5 [Pitra ^o] ^v 1-5	
v. 84	a	Πᾶσαι	ᾠ. 1-14		[Δ.] 1-8, 10-14	ᾠ. (1-8)	PG 12 1-7 Pitra (1-8) ^v [PG 39] 1-8, 10-14	*7-14
v. 85	a	Πολλοὶ	an. 1-9		[Δ.] 1-9	an. (5-9)	Or. PG 12 1-9 Pitra ^v (5-9) [PG 39] 1-5, 7-9	?
	b	Ἄντι	an. 1-8			[Θ.] (1-5)		<Eu. ?> 1-8
v. 86	a	Οὐ τύπος	an. A om. P 1-5		[Δ.] 1-5	an. 3-5 ᾠ. 1-5	Or. Pitra 3-5, 1-2 ^v [PG 39] 1-5	*1-5
v. 87	a	Οἱ κατα- διώκοντες	an. 1-6	ᾠ. EW 1-6	[Δ.] 1-6	ᾠ. (1-6)	Pitra ^v (1-6) [PG 39] 1-6 (s.v. 86)	1-6
	b	Ταῦτα ὁ διὰ	an. 1-3 3-5	[Δ.] EW 1-3 3-5	Δ. 3-5		PG 39 3-5 (s.v. 86)	<Or. ?> 1-3
v. 88	a	Ζωοποίησον	ᾠ. 1-5 [—] 5-10		ᾠ. 1-5 Δ. 5-10	ᾠ. (1-5) Δ. (5-10)	PG 12 3-4 Pitra 1-5 [PG 27] 3-4 PG 39 5-10 (s.v. 86) [PG 23] 5-10	
	b	Μὴ ἐκδοθῆναι	Ἀπ. 1-6		Ἀπ. 1-6		[PG 12] 1-6	1-6
	c	Ταπεινο- φροσύνη	Θ. A 1-4 om. P	an. E 1-4	Θ. 1-4		PG 80 1-4	
	d	Ἐντολὰς	Ἀπ. A an. P 1-3		Ἀπ. 1-3			1-3

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
						λαμδ	
v. 89	a Ἀντὶ τοῦ ἐν ταῖς	ᾠ. 1-27	ᾠ. EW 1-18, 18-27	ᾠ. 1-14, 15-27	ᾠ. (1-4, 18-27)	PG 12 (1-4, 18-27) Pitra 1-9, (9-13), 13, 14-18, 20-27 Cadiou 4-18	*1-27
	b Ἐν προκοπῇ	Ἀθ. 1-5		Ἀθ. 1-5	Ἀθ. (1-5) <i>et Π'</i> 1-5	PG 27 1-5 [Pitra ^a] v1-5 ^v (s.v. 90)	
v. 90-91	a Δυό εἰσι	ᾠ. 1-9 9-22	ᾠ. EW 1-9 Δ. EW 9-21	[Ἀθ.] 1-9, 9-15, 15-18		Pitra 1-9 ^v [PG 27] 1-9, 9-15, 15-18 PG 12 9-15	? 15-21
	b Τῇ διατάξει	Δ. A [ᾠ.] P 1-4	[Θ.] E [ᾠ.] W 1-4	Δ. 1-4		PG 39 1-4	
	a' Τινὲς δέ φασι	ᾠ. 1-16	ᾠ. E an. W 1-16	ᾠ. 1-16		Cadiou	
	c Ἀλήθειαν	E. 1-8		E. 1-8		PG 23 1-8	
v. 92	a Εἴρηται	ᾠ. 1-11		[E.] 1-11	ᾠ. (1-8)	PG 12 (1-8) [PG 23] 1-11 PG 27 8-11	? ΠΑ' 8-11
v. 93	a Κατὰ τὸν	ᾠ. 1-11		[E.] 9-11 [—] 1-8		[PG 23] 9-11	1-9 9-11
	b Ὡσπερ γὰρ ἐκ	Δ. 1-8		[—] 1-8		[PG 23] 1-8	1-8
	c Τοῖς σοῖς νόμοις	Ἀπ. 1-13		Ἀπ. 1-13	Ἀπ. (1-13)	[PG 27] 1-13	1-13
v. 94	a Πᾶς ὁ	an. 1-6		[Ἀπ.] 1-6			? 1-6
v. 95	a Τὸ ὑπέμειναν	Θ. 1-4	an. E 1-4	[Ἀπ.] 1-4		PG 80 1-4	
	b Τὸ ἀπολέσαι	ᾠ. 1-5		ᾠ. 1-5	an. (1-5)		1-5
v. 96	a Εἰ καὶ τῆς	Δ. 1-9		Δ. 1-9	an. (1-9)	[PG 27] 1-9	1-9

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
	b Συντέλειαν	'Αθ. 1-4	'Αθ. EW 1-4	'Αθ. 1-4	ΠΔ' 1-4	PG 27 1-4	
	c 'Ο γὰρ τῆ ἐντολῆ	'Ω. 1-4	'Ω. EW 1-4	[—] 1-4	'Ω. (1-4)	[Pitra B] 1-4	1-4
	d Οὐδείς	Δ. 1-3	[—] 1-2	[—] 1-3	Δ. 1-3		1-3
	— μημ						
v. 97	a Μελετᾶται	'Ω. 1-31	'Ω. 5-31 W 6-31 E	'Ω. 1-24	'Ω. (1-31)	PG 12 1-24 [PG 27] (1-17)	24-31
	b Οὐ παραβολὴν	Δ. 1-8	[—] E Δ. W 1-7	[—] 4-8		[Pitra ^o] v4-8	1-4 4-8
v. 98	a 'Εχθρούς	'Ω. 1-17	'Ω. EW 1-5	'Ω. 1-8, 14-17		PG 12 1-8 Pitra 7-8 ^v	8-17
	b Οἱ ἐπι- καίμενοι	Δ. 1-11	Δ. EW 1-9	Δ. 1-11	Δ. (1-11)	PG 39 1-11	
	c Θερμῶς	Θ. 1-6	an. E 1-6 Θ. W 2-6	Θ. 1-6		PG 80 1-6	
	d Οἱ μὲν ἄδικοι	'Απ. 1-7		'Απ. 1-7	'Απ. (1-7)		1-7
v. 99	a Αἱ γραφαὶ	'Ω. 1-13	'Ω. EW 1-6	'Ω. 1-13	an. (1-13)	PG 12 1-13 Pitra v1-6 ^v	
v. 100	a 'Ο 'Ησαὺ	'Ω. P an. A 1-15		'Ω. 1-15		Pitra 1-15	
	b Βασιλέως	[Ω.] A 1-8 om. P	Θ. E 1-8 [Ω.] W			PG 80 1-8	
	c Πάντα διὰ	'Απ. 1-4	'Απ. EW 1-4		'Απ. (1-4)		1-4
	d Εἰ δὲ λέγει	E. 1-9	E. EW 1-9	E. 1-9	E. (1-9)	PG 23 1-9 (s.v. 97-100)	
v. 101	a Πονηράς	'Ω. 1-9		'Ω. 1-9		PG 12 1-9	
	b 'Εμφαίνει	Δ. 1-8		[—] 1-4		[PG 12] 1-4	1-4 4-8

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
v. 102	a Διὰ παντός	'Ω. 1-9		'Ω. 1-9 <i>et</i> 'Αθ. 1-2	'Ω. (1-9)	PG 12 1-8 Pitra 1-9 <i>et</i> ΠΖ' 1-2	?
v. 103	a Διαγράφει	'Ω. P an. A 1-20		'Ω 1-20	'Ω. (1-20)	Pitra 1-9, (18-20) ^v [PG 27] 18-20	9-18 18-20
v. 104	a 'Εκ τοῦ	'Ω. 1-4		'Ω. 1-4	an. (1-4)	PG 12 (1-4)	1-4
		— vουv					
v. 105	a Εἷ τις ἔχει	an. 1-60		'Ω. 1-19, 34-46, 56-60		Pitra 1-19, 34-46	19-34 46-60
	b Λύχνος	Δ. 1-6		Δ. 1-6	Δ. (1-6)	PG 39 1-6	
v. 106	a Τί ποιεῖ	'Ω. 1-13	'Ω. EW 1-13	[Δ.] 1-13	'Ω. (1-13)	PG 12 1-5, 6-13 [PG 39] 1-13	
	b Τὸ δὲ στήσαι	Δ. 1-4	[—] 1-4	— 1-4	[—] (1-4)	PG 39 1-4 [PG 12] 1-4	
v. 107	a Ἡ ταῖς	an. 1-5		'Αθ. 1-3	ΠΘ' 1-3	PG 27 1-3	<Did. ?> 3-5
	b Εἰ καὶ εἶχον	'Ω. 1-12		'Ω. 1-5, 5-8, 10-12	an. (1-12)	Pitra 5-8 ^v , (8-12)	1-5 8-12
	c Ταπεινὸν	'Απ. 1-4		'Απ. 1-4			1-4
v. 108	a Περὶ ὧν	'Ω. A 1-13 an. P	'Ω. EW 1-9	['Απ.] 1-5	an. (1-13)	PG 12 1-9	9-13
	b Ἐπεὶ μηδενός	an. 1-6	E. EW 1-6	E. 1-6		PG 23 1-6 (s.v. 105-106)	
v. 109	a Ἡ ψυχὴ	an. 1-12	an. E ['Απ.] W 1-12	[E.] 1-12	an. (1-12)	[PG 23] 1-12	<Or. ?> 1-12
	b Εἰ δ' ἐν	'Αθ. 1-3	'Αθ. EW 1-3	[—] 1-3	Λ' 2-3	[PG 23] 1-3	1-3
	c Ὑπὸ τῆς	Θ. A 1-2 om. P	Θ. W an. E 1-2			PG 80 1-2	

	Ps. 118	AP	EW	F	V	
	d Μείζων	'Απ. 1-5	'Απ. EW 4-5	'Απ. 1-5	'Απ. (1-5)	1-5
v. 110	a Ὡσπερ οἱ	'Ω. 1-9		['Απ.] 1-6		1-9
v. 111	a Χαριέντως	an. 1-11		['Απ.] 1-7, 7-11	an (1-11)	<Or.> 1-11
	b Ἐπέτεινε	'Απ. 1-5			'Απ. (1-5)	1-5
v. 112	a Ἐκλινα	'Ω. 1-6		'Ω. 1-6	'Ω (1-6)	Pitra 1-6 PG 12 (1-6)
	— σαμχ					
v. 113a	a Οὐκ εἶπε	an. 1-10	'Ω. EW 1-10	an. 1-10	an. (1-10)	PG 12 1-6, 7-9
v. 113b	a' Ἀντιθέτως	an. 1-13	'Ω. W an. E 1-13		— (1-13)	— (1-13)
	b Τοὺς πα- ρανομεῖν	'Απ. 1-2		an. 1-2		1-2 (?)
	c Εἰ καὶ μὴ	an. 1-8		'Απ. 1-6		<Ap. ?> 1-8
v. 114	a Ἐν τῷ πρὸς	'Ω. 1-15		['Απ.] 1-4	'Ω. (1-7) an. (9-15)	Pitra (1-7) et 1-11
v. 115	a Πεπλήρωται	an. 1-8		['Απ.] 1-7	an. (1-8)	<Or. ?> 1-8
v. 116	a Πρὸς τὸν θεὸν	an. 1-9		['Απ.] 1-5, 6-9	an. (1-9)	<Or. ?> 1-9
	b Λόγιον	Θ. A 1 om. P			Θ. (1)	PG 80 v1
	c Εἰπὼν	E. 1-7		E. 1-7		PG 23 1-7 (s.v. 113-116)
v. 117	a Ἀνωτέρω	'Ω. 1-12		'Ω. 1-7, 8-12	'Ω. (1-12)	PG 12 (1-12) [PG 27] (1-12)
v. 118	a Οὐ ταῦτόν	an. 1-11		'Ω. 1-2, 3-5, 5-6, 6-11	an. 6-11, (1-6)	Pitra 1-2, 3-5, 5-6, 6-11

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
v. 119	a Ἡμεῖς μὲν	ᾠ. 1-13 [—] 13-15	ᾠ. EW 1-11	ᾠ. 1-11, 13-15	ᾠ. (1-13)	PG 12 1-11 Pitra 1-7 ^v , 7-13 ^v [13-15]	13-15
	b Θεοῦ	Ἀπ. 1-6		Ἀπ. 1-6	Ἀπ. 6		1-6
v. 120	a Ὁ καθη- λούμενος	ᾠ. 1-23	an. EW 1-18	[Ἀπ.] 1-15, 18-23	ᾠ. (1-23)	PG 12 1-15	15-23
	αἰν						
v. 121	a Εἰ μὴ μετὰ	an. 1-21		ᾠ. 1-21		Pitra 1-3, 3-6, 6-21 ^v	*1-21
	b Ὁ κατὰ	an. 1-8		E. 1-8		PG 23 1-8	
v. 122	a Ὁ μετα- νοήσας	ᾠ. 1-10		[E.] 1-10		[PG 23] 1-10 	1-10
	b Ἀναγκαίως	E. 1-5		E. 1-5		PG 23 1-5 Pitra E 1-5 ^v	
	c Ἀνεξικακία	Ἀπ. 1-7		Ἀπ. 1-7		[Pitra] v5-7 ^v	1-7
v. 123	a Προέκοψε	ᾠ. 1-12		[Θ.] 1-12			1-12
	b Ἄνω βλέπων	E. 1-4		E. 1-4		PG 23 1-4	
	c Πάλιν ἐνταῦθα	Θ. A 1-4 om. P	an. E 1-4			PG 80 1-3	4
v. 124	a Ἀνέγων	ᾠ. 1-5		[Θ.] 1-5 [—] 1-8			1-5
	b Οὐχ ὡς μὴ	Δ. A an. P 1-8					1-6
v. 125	a Οὐδείς δοῦλος	ᾠ. 1-12		[Δ.] 1-8	ᾠ. (1-12)	PG 12 1-8 [PG 39] 1-8 [PG 27] (1-12)	8-12

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
	b Ὅπερ δὲ εἶπον	Δ. 1-5					1-5
v. 126- 127	a Ἀντὶ τοῦ καιροῦ	᾽Ω. 1-50	᾽Ω. E 1-13, 15-37 an. W	[Δ.] 1-12, 14-18	[E.] (20-50)	Pitra v10-18 [PG 39] 1-12, 14-18	*1-18 18-50
	b Ἐγὼ ἐποίησα	E. 1-7		E. 1-7	an. (1-7)	PG 23 1-7 [PG 27] 1-4	
v. 128	a Ἡ ἀνθρω- πίνη	᾽Ω. 1-20		[E.] 1-20		[PG 23] 1-15, 17-20	*1-20
	b Ταῦτα συνάδει	Δ. 1-9		Δ. 1-6		PG 39 1-6 (s.v. 127) [PG 27] 1-6	6-9
	— φη						
v. 129	a Μεγάλα	an. 1-12		[᾽Ω.] 1-8		[PG 12] 1-8	<Did. ?> 8-12
	b Οἱ μὲν ἄλλοι	᾽Απ. 1-4		᾽Απ. 1-4	᾽Απ. (1-4)		1-4
v. 130	a Ὁ ἐηλυθὼς	Δ. 1-13		[᾽Απ.] 1-8			1-13
	b Διανοίξεως	᾽Απ. 1-5		᾽Απ. 1-5	᾽Απ. 1-5		1-5
	c Νήπια	an. 1-4	an. E 1-4	Θ. 1-4		PG 80 *1-4	
	d Ἡ πρώτη	E. 1-11		E. 1-11		PG 23 1-11 (s.v. 129-131)	
v. 131	a Περὶ τοῦ στόματος	an. 1-17		[E.] 1-4, 10-13		[Pitra] v1-17 [PG 23] 1-4, 10-13	?
v. 132	a Τῶν ὑπὸ θεοῦ	E. 1-10	E. EW 1-10	E. 1-10	[Θ.] (1-10)	PG 23 1-10	
v. 133	a Κατὰ τὸ λόγιον	an. 1-8		an. 1-5	an. (1-8)	PG 23 1-5 [Pitra] 1-8 [PG 27] (1-8)	<Eus. ?>
v. 134	a Μισθὸν	an. 1-8 A 1-4 P		[E.] 1-8		[Pitra] 1-8 [PG 23] 1-8	<?>

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
	b Τοῦτο δὲ αἰτεῖ	Ἀπ. 1-3			Ἀπ. (1-3)		1-3
v. 135	a Τὴν δεῦρο	an. 1-8		[E.] 1-5, 6-8	Δ. (1-8)	[PG 23] 1-5	1-5 5-8
	b Παχύτερον	an. 1-5 A om. P	Θ. E v1-5	Θ. 1-5		PG 80 v1-5	
v. 136	a Διεξόδους	an. 1-11		[Θ.] 1-3, 4-11	an. (1-11)	[PG 12] (1-3)	? 1-11
	b Πλήθος	an. 1-2			— (1-2) et E' 1-2	PG 27 1-2	
	σαδη						
v. 137- 138	a Τοῦτο ἀγίου	ᾠ. 1-15		ᾠ. 1-4, 5-15	an. (6-10)	Pitra 5-11 [PG 27] (6-10)	1-5 11-15
	b Διὰ τοῦτο εὐθής	Δ. 1-11		Δ. 1-4, 5-11	— (1-11)	PG 39 1-4, 5-11 [PG 27] (1-11)	*1-11
	c Τὴν αἰτίαν	Ἀθ. P an. A 1-4		Ἀθ. 1-4	ζ' 1-4	PG 27 1-4	
	d Καὶ ἐνε- τείλατο	E. 1-4		[—] 1-4			1-4
v. 139	a Εἶτα — οἶον ζῆλον	ᾠ. 1-14		[Ἀθ.] 1-7	an. (1-7)	PG 12 1-7 [PG 27] 1-7	7-14
	b Ὅρα τὴν	Ἀπ. P an. A 1-2					1-2
v. 140	a Διδάσκει	ᾠ. 1-12 E. 12-15		[Ἀπ.] 1-11, 11-12 [Ἀπ.] 12-15	ᾠ. (1-12)	Pitra 1-4, 8-15v	12-15 1-3
	b	1-3		1-3			1-3
	c Ὅθεν	Δ. 1-6					1-6
v. 141	a Δύναται	an. 1-14	an. EW 1-13	[Ἀπ.] 1-14	H' 9-10, 11 E. (9-14)	PG 27 9-11	? 1-9 9-14

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
v. 142	a Ἡ δικαιοσύνη	ᾠ. 1-7		ᾠ. 1-7	ᾠ. (1-7)	Pitra 1-7	
	b Ἄτρεπτος	Δ. 1-7		[—] 1-3		[Pitra] 1-3	1-3 3-7
	a' Ἐπεὶ ὁ παρὰ	ᾠ. 1-5		ᾠ. 1-4		Pitra 1-4	5
v. 143	a Ἡ γὰρ ὁδὸς	an. 1-4		ᾠ. 1-4		Pitra 1-4	
	a' Τοῦτο ἀκολουθεῖ	an. 1-3 3-4 4-10		ᾠ. 1-4			1-4
				<i>et</i> Ἀθ. 3-4 E. 4-10	Θ' 3-4	PG 27 3-4 PG 23 4-10 (s.v. 137-143)	?
v. 144	a Αὕτη ἡ δικαιοσύνη	an. 1-8		E. 1-8	an. (1-8)	PG 23 1-8 [PG 27] (1-8)	?
	b Ἄ δέδωκας	Δ. 1-4		Δ. 1-4	Δ. (1-4)	PG 39 1-4 [PG 27] 1-4	
— κωφ							
v. 145	a Οὐκ ἡ κραυγὴ	ᾠ. 1-19		ᾠ. 1-8, 19		PG 12 1-8 Pitra 19 ^v , 12-19, 1-4 ^v	8-12 *1-19
v. 146	a Πρότερον	an. 1-6		ᾠ. 1-4	an. (1-6)	Pitra 1-4 (s.v. 145) [PG 27] (1-6)	4-6
v. 147	a Καὶ τὸ ῥητόν	an. 1-15		ᾠ. 1-15	an. (1-15)	Pitra 1-15	
v. 148	a Πρῶτον	Δ. 1-4			Δ. (1-4)		1-4
	b Δεύτερον	ᾠ. 1-3			— (1-3)		1-3
	c Προέφθασαν	Δ. 1-7					1-7
	d Διαιρεῖ	E. 1-5					1-5
v. 149	a Ἐχεις μεθόδους	ᾠ. 1-6		ᾠ. 1-6	Δ. (3-6)	Pitra 1-6	?

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
v. 150	a Διδασκόμεθα	'Ω. 1-5		'Ω. 1-5	'Ω. (1-5)	PG 12 1-5	
v. 151	a 'Ο θεός ἀλλαχοῦ	an. 1-25 — 25-34		'Ω. 1-4, 8-13, 18-25 — 25-28		PG 12 8-13 Pitra 1-4, 8-13, 18-25 25-28 [PG 27] 1-4	4-8 13-18 28-34
v. 152	a 'Η γνῶσις	'Ω. 1-13		'Ω. 1-13		PG 12 1-13	
	b 'Εθεμελιώθη	Δ. 1-6		Δ. 1-6		PG 39 1-6	
	ρης						
v. 153	a Καλεῖ	'Ω. 1-22		'Ω. 1-11	an. (1-22)	Pitra 1-4, 17-20, 4-11 ^v	11-17 20-22
v. 154	a 'Ο τάχιον	an. 1-12	'Ω. EW 1-11		an. (1-12)		1-12
	b Πρὸς τοὺς	E. 1-8		['Απ.] 1-8			1-8
v. 155	a Οὐ ἐγγύς	'Ω. A an. P 1-13		['Απ.] 6-10	'Ω. (1-10)	PG 12 (1-10) Pitra 10-13 ^v	1-13
v. 156	a Ἔλεος	an. 1-12		['Απ.] 1-7, 10-12	'Ω. (1-12)	PG 12 (1-12) [PG 23] (1-12)	1-12
v. 157	a Χρήσιμος	'Ω. P an. A 1-30	an. E 1-25	['Απ.] 1-25	an. (1-25) an. (25-30)	Pitra (1-25) ^v	1-30
v. 158	a Εἶ τινα ἐώρων	an. 1-3		['Απ.] 1-3			<Or.> 1-3
	a' Ἐώρων	an. 1-2		['Απ.] 1-2			<Or.> 1-2
v. 159	a Καὶ ἐπὶ τούτου	an. 1-11		['Απ.] 1-5, 6-10	an. (1-11)	PG 12 1-5 [PG 27] (1-11)	<Or.> 5-11
v. 160	a Ὅπου ἀρχή	an. 1-24	'Ω. W an. E 1-22	['Απ.] 1-5	an. (1-24)	Cadiou 1-24	
	a' Ἔστι κρίματα	an. 1-8	an. EW 1-6	['Απ.] 5-8			<Or. ?> 1-8

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
	b Ἀὕτη πρώτη	Ἀθ. 1-2		Ἀθ. 1-2	Ιζ' 1-2	PG 27 1-2	
	c Πολλαχῶς	Δ. 1-22	Δ. W an. E 1-15				1-22
	d Ὁ θεοληπ- τούμενος	an. 1-6					? 1-6
	e Ἐπαγγέλ- λεται	an. 1-3		[Ἀπ.] 1-3			? 1-3
	f Ἀρχὴν λογίων	an. A 1-9 om. P		Θ. 1-9		PG 80 v1-9	
	— σεν						
v. 161	a Ἐν τῶν	ᾠ. 1-42	ᾠ. EW 1-38	ᾠ. 1-40, 40-42		Pitra v1-42 [PG 27] 40-42	
v. 162	a Ἀξιον	ᾠ. P an. A 1-9		ᾠ. 1-9		Pitra 1-9	
	b Διττῆ	an. 1-5	an. W 1-5	Δ. 1-5	Δ. (1-5)	PG 39 1-5 (s.v. 161)	
	c d Ἐχει μὲν καὶ	an. 1-11		Ἀπ. 1-6 8-11	Ἀπ. (8-11)	[PG 12] 1-6 (s.v. 161) [PG 27] (8-11)	1-11
	e Ἐπειδὴ πολεμίων	an. A 1-5 om. P	an. E 1-5	Θ. 1-5	[—] (1-5)	PG 80 1-5 [PG 27] (1-5)	
v. 163	a Δικαίου — Σχεδὸν	an. 1-12		Δ. [?] 3-12	an. (3-12)	PG 39 3-12 [PG 27] (3-12)	1-3 (?)
v. 164	a Ὁρᾶς πῶς	an. 1-5			an. (2-5)		<Or.> 1-5
	b Διὰ παντός	Ἀθ. 1-3			ΙΗ' 1-3	PG 27 1-3	
	c Παρ' ὄλον	Δ. 1-8		[Ἀθ.] 1-8	Δ. (1-8)	[PG 12] 1-8 [PG 27] 1-8	1-8
	d Νοήσεις — ὡς πρὸ	Ε. 1-11		Ε. 1-11		PG 23 1-11 (s.v. 161-164)	

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
v. 165	a Τοῖς τὸ θεοῦ	ῶ. P an. A 1-23		[E.] 1-17	an. (1-10)	Pitra 10-15 ^v [PG 23] 1-17	1-10 17-23
v. 166	a Προσδοκῶν	an. 1-6 6-11		[E.] 1-11	an. (1-11)	[PG 23] 1-11	<Or. ?> 1-6 <Did. ?> 6-11
v. 167	a Οὐ μόνον	an. 1-6		[E.] 1-5	an. (1-6)	[PG 23] 1-6	<Or. ?> 1-6
v. 168	a Ὁ ἀμαρ- τωλὸς	an. 1-8		[E.] 1-8		[PG 23] 1-8	<Or. ?> 1-8
		— θαυ					
v. 169	a Κατὰ τὰ πρότερα	an. 1-51	ῶ. E an. W 5-42	ῶ. 1-25	an. (35-46) — (1-8) — (1-11)	PG 12 1-25 Pitra 76-25, (49-51) s.v. 172 — (1-8) s.v. 172 — Pitra 1-11 ^v	25-51
v. 170	a Πρῶτον γὰρ δεῖ	an. 1-8	ῶ. EW 1-8				1-8
	b Ὡς ἐν τῷ βίῳ	an. 1-11		ῶ. 1-11			
	a' Συνεχέστατα	an. 1-7					? 1-7
	b' Παρακαλεῖ	Δ. 1-6	Δ. EW 1-6	Δ. 1-6 — 1-5		PG 39 1-6 [PG 12] 1-6	
	c Ἀντὶ δὲ τοῦ	E. 1-5	E. E 1-5 an. W	[—] 1-5		[PG 39] 1-5 [PG 12] 1-5	1-5
v. 171	a Ἡ ἐρυγὴ	an. 1-13		[Δ.] 1-13	an. (1-13)	PG 12 1-13 [PG 39] 1-13 [PG 27] (1-13)	<Or. ?> 1-13
	b Ἐκ τοῦ	Δ. 1-6		Δ. 1-6		PG 39 1-6	
v. 172	a Ὁ λέγων	ῶ. 1-10		ῶ. 1-4	ῶ. (1-10)	Pitra 1-4	4-10
	b Αἱ διάφοροι	Δ. 1-9		Δ. 1-9		PG 39 1-9 [Pitra ^o] 6-9	
	c Σφόδρα	E. 1-10		E. 1-10		PG 23 1-10 (s.v. 169-172)	

	Ps. 118	AP	EW	F	V		
v. 173	a Ζητῶ	᾽Ω. 1-7	᾽Ω. E an. W 1-7	[E.] 1-7 	an. (1-7)	[Pitra ε] 1-7 	1-7
	b Τὸ γενέσθω	Δ. 1-5		[—] 1-5	an. (1-5)	[Pitra ε] 1-5 [PG 27] (1-5)	1-5
	c Μεγάλην	᾽Ω. 1-9	an. EW 1-9	᾽Ω. 1-9			1-9
	d Τὸ ἥρε- τισιάμην	Θ. A 1-4 om. P	an. E 1-4 Θ. W 3-4	Θ. 1-4		PG 80 1-4	
	e Μετὰ τὴν τῆς	᾽Απ. 1-4					1-4
	f Σουσιδὼν	E. 1-7		E. 1-7		PG 23 1-7	
v. 174	a Οἱ πολλοὶ	an. P 1-14 an. A 1-12		[E.] 1-6, 6-14	an. (1-12)	[PG 23] 1-14 [PG 27] (1-12)	<Or. ?> 1-14
	b	Δ. A 12-14					?
v. 175	a Εἰς τὸν μέλλοντα	᾽Ω. 1-8	᾽Ω. W an. E 1-8	[E.] 1-3	an. (1-8)	PG 12 1-3 [PG 23] 1-8 [PG 27] (1-8) Cadiou 3-8	
	b Ἐπεὶπερ τῶν	Δ. 1-5		Δ. 1-5	an. (1-5)	PG 39 1-5	
	c Ὅντως ἄρα τὴν	᾽Απ. 1-9		᾽Απ. 1-9	an. 1-9		1-9
	d Οἶδα ὅτι	E. 1-3		[᾽Απ.] 1-3	an. (1-3)		1-3
v. 176	a Ὅς τὸ ἀπολωλὸς	Δ. 1-13		[᾽Απ.] 1-13			1-13
	b Μετὰ τὸ εἰπεῖν	᾽Αθ. 1-3	[Θ.] W 1-3	᾽Αθ. 1-3	K' 1-3	PG 27 1-3	
	c Εἰ καὶ ἐπλανήθην	᾽Ω. 1-4	᾽Ω. W an. E 1-4	᾽Ω. 1-4		Pitra 1-4 ^v	

	Ps. 118	AP	EW	F	V	
d	Τάτην ὁ προφήτης	Θ. A 1-7 om. P	Θ. W an. E 1-7	Θ. 1-7		PG 80 v1-7v [Pitra ^o] 1-7
e	Ἐπειδὴ τέλος	Ἡου. 1-13		Ἡου. 1-13		[Pitra ^o] 1-3, 10-12

1-13

NOTES SUR
LES FRAGMENTS

Chaque fragment de la Chaîne palestinienne sur le psaume 118 — désigné par *le numéro du verset* sur lequel il porte, *la lettre minuscule* qui indique son ordre dans la série des gloses portant sur un même verset et *le nom de l'auteur* auquel il est attribué —, reçoit ici une note unique regroupant les remarques diverses qui permettent d'en mieux comprendre le sens : analyse du texte et mise en lumière des thèmes exégétiques, discussion des problèmes textuels, remarques sur le vocabulaire et la langue. Les références bibliques ne sont pas répétées, puisqu'elles se trouvent au bas du texte grec. Dans le cas des fragments dont l'attribution est difficile à établir, on s'est efforcé d'étayer l'attribution proposée en apportant des textes parallèles pris dans l'œuvre de cet auteur. Pour Origène, on a systématiquement recherché les parallèles dans le commentaire d'Ambroise sur le psaume 118 (les références sont données à l'édition Petschenig, dans le volume 62 du *CSEL*, Vienne 1913, avec l'indication du chapitre et du paragraphe).

Pour chaque fragment, il convient de se reporter d'abord au *Catalogue*, qui regroupe les données essentielles des manuscrits (attributions, longueur des extraits) et fait apparaître l'apport de notre édition à côté des éditions antérieures : ces résultats sont sommairement rappelés ici dans une parenthèse qui suit le nom de l'auteur ; le

sigle cf. est employé lorsque notre texte apporte des variantes très importantes au texte déjà édité ; l'absence de toute indication signifie que le texte ne se trouve pas édité.

Les problèmes généraux posés par la Chaîne palestinienne sur le psaume 118 ont été étudiés dans l'Introduction, à laquelle on renvoie pour éviter les redites. Certains fragments cependant donnent lieu, ici, à une note assez étendue, à propos de quelques thèmes, par exemple :

Argument : Débuts et achèvement de la connaissance religieuse (Origène).

- v. 1 : Cheminement progressif. Éthique et contemplation (Origène). Stichométrie hébraïque (*id.*).
- v. 2 : Les divers noms de la loi (Origène).
- v. 9 : L'âge de raison. Loi naturelle et péché (Origène).
- v. 10 : La synergie entre l'homme et Dieu (Origène).
- v. 11 : « Il faut cacher le mystère du Roi » (Origène).
- v. 50 : Y a-t-il une vie véritable de l'âme sans le corps ? (Apollinaire).
- v. 58 : Dieu « lumière pour les justes, feu consumant pour les pécheurs ».
- v. 73 : Les « mains » de Dieu ont tout à la fois « créé » et « façonné » l'homme tout entier, corps et âme.
- v. 81 : Jésus éponyme de notre salut (Origène).
L'âme redeviendra esprit (Didyme).
- v. 93 : « Seul le juste est un vivant » (Apollinaire).
- v. 103 : Les sens spirituels. Douceur de Dieu (Origène).
- v. 120 : Le Christ crucifié (Origène).
- v. 121 : Le pécheur « livré » aux châtiments (Origène).
- v. 126-127 : Description de la topaze.
- v. 145 : Un logion de Jésus : il faut demander « de grandes choses ».
- v. 151 : Proximité de Dieu (Origène).
- v. 157 : Le juste persécuté (Origène).

- v. 160 : Les étapes de la connaissance religieuse (Origène).
La vérité des paroles de Dieu (Didyme).
Remarques sur les gloses à φησί en incise.
- v. 161 : A la façon d'un paradoxe stoïcien : la « peur » louable du péché. Citation de Musonius (Origène).
- v. 164 : David priait « sept fois le jour » (Eusèbe).
- v. 169 : Comment la prière vient-elle près de Dieu ? (Origène).
- v. 176 : Appel au Bon Berger pour qu'il vienne chercher l'humanité errante.

ARGUMENT

a Origène (cf. *PG* 12 et Pitra)

Cet extrait, portant sur l'ensemble du psaume, est un *προόμιον*, comme on en trouve en tête de quelques autres psaumes (voir par exemple dans la *Philocalie* un préambule à l'explication du ps. 1, et dans *PG* 12, confirmés par la Chaîne palestinienne, les préambules aux ps. 3 et 4). En nous conformant à l'usage établi à propos des *ὑποθέσεις* d'auteurs plus tardifs, nous appellerons ce texte l'« Argument » d'Origène sur le ps. 118. L'idée générale en est simple : le ps. 118 donne un enseignement *moral* parce que sa forme est celle d'un psaume *alphabétique* ; sa signification est liée à sa structure. Origène joue sur le double sens du mot *στοιχεῖα*, qui désigne à la fois les « lettres » de l'alphabet (hébreu) placées en tête des versets de ce psaume et les premiers « éléments » de l'enseignement de Dieu, assimilés à l'« éthique ». Même thème chez Ambroise, prologue. Ce premier extrait du commentaire d'Origène n'est pas transmis de façon excellente : sans doute y a-t-il eu des accidents de transmission. On distingue :

l. 1-6. — Thème de l'alphabet. Avons-nous raison de reconnaître en tête de l'Argument une citation de *Hébr.* 5, 12 ? Cette citation se lit, par exemple, dans le commentaire de l'Évangile de Jean, avec la même interprétation : le mot *ἀρχή*, en *Jn* 1, 1, signifie entre autres choses que la science de Dieu a un « commencement », analogue aux lettres de l'alphabet lorsqu'il s'agit de la science grammaticale, comme l'atteste ce texte de l'Épître aux Hébreux

(*Com. in Jo.*, I, 18 (20), 106, p. 22, 29 Pr. ; voir aussi *Com. in Jo.*, VI, 42 (26), 225, p. 152, 26-31 Pr. et fr. *in Jo.*, 63, p. 534, 21-24 Pr.). L'idée est tout à fait centrale dans la conception qu'Origène se fait de l'enseignement religieux. Il utilise fréquemment, comme ici, les mots *στοιχείωσις* et *στοιχειοῦσθαι*. Le mot *στοιχείωσις* (I. 20, 21, 31, 38) s'emploie aussi bien pour l'alphabet que pour l'enseignement élémentaire, comme on le voit notamment dans le texte d'Origène que nous citons à ce propos dans l'Introduction, p. 122. Origène l'emploie comme équivalent de « la doctrine du commencement » (*ὁ τῆς ἀρχῆς ... λόγος*), lue en *Hébr.* 6, 1, premier terme d'une progression qui s'achèvera dans la *τελειωσις* (*De principiis*, IV, 1, 7, p. 304, 13-14 Koe.). C'est à peu près le synonyme d'*εἰσαγωγή*. De nombreux passages de l'œuvre d'Origène exposent cette conception d'un enseignement progressif : ainsi *Hom. in. Jer.*, XIX, 15, p. 173, 30-32 Kl. ; *Com. in Jo.*, XIII 5, 30, p. 230, 13 s. Pr. ; fr. *in Lam. Jer.*, 3, p. 236, 8-10 Kl., etc. A ses yeux, l'enseignement élémentaire ne constitue pas une étape méprisable : une fois qu'il l'a dépassée, le progressant garde le respect de son utilité. On lit une application de ce principe dans *Com. in Matth.*, X, 10, p. 11, 20-27 Kl. = p. 177, éd. R. Girod, SC 162, où il est question de l'Ancien Testament comme introduction au mystère du Christ : « De même que tout homme qui veut devenir sage dans la doctrine de la vérité devra, dans un premier temps, apprendre les rudiments (*στοιχειωθῆναι*), progresser dans la connaissance de ces rudiments, attacher beaucoup de prix à ces rudiments, sans pour autant en demeurer à ces rudiments sous prétexte qu'il les a appréciés dans ses débuts, mais progresser jusqu'à la perfection tout en témoignant sa reconnaissance à cette initiation car elle a été nécessaire dans une première étape, de même la Loi et les prophètes... sont des rudiments (*στοιχείωσις*) qui conduisent à la parfaite compréhension de l'Évangile, etc. » (trad. Girod). Voir *infra* au v. 93. L'idée d'une progression dans l'instruction vient

peut-être de l'enseignement des premiers Stoïciens. Ainsi Chrysippe, selon les textes rapportés par Plutarque (*De Stoicorum repugnantibus* 9 = *Moralia* 1035-1036), demandait-il que les différentes parties de la philosophie soient enseignées selon un certain ordre : logique, éthique, physique, théologie. On trouve déjà chez lui le vocabulaire employé ici par Origène (par exemple 1046 A = *SVF*, II, n° 127, p. 39, 6-7 : *στοιχειοῦν καὶ καταστοιχίζειν τοὺς εἰσαγομένους ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους*). Origène transpose dans le domaine de l'enseignement théologique la pratique des enseignements philosophiques. Tous ces termes (*στοιχειοῦσθαι*, *εἰσαγωγή*...) deviennent habituels pour parler du premier enseignement catéchétique (cf. *PGL* et certains textes d'Eusèbe ici même).

l. 6-16. — Dans le ps. 118, l'enseignement élémentaire, signifié par la structure alphabétique du psaume, est plus précisément identifié à l'éthique ; de fait, Origène appelle passages « éthiques » de l'Écriture ceux qui parlent de la Loi : le ps. 118 contient « toute l'éthique » (l. 7), parce qu'il passe en revue comme nulle part ailleurs (l. 8 : *θεωρία*, au sens d'une revue complète, d'une énumération) les différents noms que reçoit la loi de Dieu dans l'Écriture. Origène en énonce cinq (l. 9-11), dont il donnera l'interprétation dans la suite de son commentaire (voir notamment au v. 2 et la note). Le commencement de la vie spirituelle est donc la pratique des commandements, comme le dira si souvent Origène : celui qui désire s'acheminer vers la connaissance de Dieu doit accomplir en lui une transformation morale, pour avancer ensuite dans l'intelligence de la foi (voir aux v. 1-2 et la note).

l. 16-41. — Si l'on compare le ps. 118 aux autres psaumes alphabétiques (Origène cite les ps. 111 et 112), on constate que les autres, comme celui-ci, concernent l'éthique, mais que le ps. 118 le fait d'une façon plus complète, parce que chaque lettre hébraïque est répétée huit fois, en tête de chacun des huit versets qui constituent chacune des 22 strophes du psaume (Intr., p. 106). Le chiffre 8 indique

la perfection et signifie que l'on peut atteindre à travers ce psaume la perfection de l'enseignement élémentaire (l. 30-31 : τελειούμεθα ἐν τῇ στοιχειώσει...). Origène a posé le principe que tout, dans l'Écriture, a une signification voulue par l'Esprit-Saint ; il invite donc à une enquête sur le chiffre 8 dans l'Écriture, destinée à découvrir que ce chiffre est signe de perfection (l. 25-31). En fait, son enquête se réduit à une seule affirmation (l. 31-37) : le Christ est ressuscité le huitième jour ; ce huitième jour est jour de purification pour le monde entier. Voilà donc pourquoi (l. 37-41) chaque lettre hébraïque est répétée huit fois dans le ps. 118 : parce que les âmes vont y apprendre l'éthique et trouver la perfection dans cette connaissance (l. 38-39). On notera dans ce passage la rapidité des allusions au « huitième jour » et à la purification « dans la circoncision du Seigneur » (l. 33-36) : Origène évoque sans les développer, ni même les expliciter, des idées familières aux Chrétiens (même commentaire du chiffre 8 chez Ambroise, Prologue 2). S. Paul avait dit : « C'est en lui que vous avez été circoncis, d'une circoncision qui n'est pas de main d'homme... Telle est la circoncision du Christ : ensevelis avec lui lors du baptême, vous en êtes aussi ressuscités avec lui, parce que vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts » (Col. 2, 11). Le lien qui est posé entre huitième jour, circoncision et résurrection du Christ est bien, comme ici, la purification qui s'y accomplit. Origène évoque donc un thème connu des Chrétiens, particulièrement dans le contexte du baptême (voir ses *Hom. in Ies. Nav.*, V et VI — sur la seconde circoncision opérée par le Christ pour notre purification — et son *Hom. in Luc.*, XIV). Il s'appuie sur une pratique liturgique, alors qu'il avait lui-même annoncé une enquête dans l'Écriture (l. 26 : ἐν τῇ γραφῇ). *Texte.* On peut, il est vrai, imaginer que notre texte est tronqué : la répétition de la même formule, l. 25 et 31, est, pour le moins, une maladresse ; l'expression des l. 28-29 est difficilement compréhensible. De plus, certaines attestations de ce frag-

ment dans d'autres types de chaînes donnent à cet endroit quelques lignes supplémentaires sur les chiffres 6, 7 et 8 (*Marc.* 17, du type III ; *Lavra B* 83 ; type XV, etc. ; voir *PG* 12 et *Pitra*, avec de nombreuses divergences entre ces deux éditions) : ce passage en supplément, beaucoup plus lié aux spéculations arithmologiques que notre texte, attribue le chiffre 6 à la matière, également le chiffre 7 à ἡ ὕλική παχύτης, tandis que le chiffre 8 indique ἡ ἀρχὴ τῆς ἀυλοτέρας καὶ μείζονος καταστάσεως. Il est difficile de décider si ces lignes supplémentaires sont une glose passée dans le texte d'Origène, ou bien si elles sont authentiquement de lui, ou encore si nous n'atteignons avec elles et notre fragment que les débris d'un commentaire beaucoup plus long. On peut sans doute trouver dans l'œuvre d'Origène des textes concernant les chiffres 6 (jours de la création du monde) et 7 (chiffre de repos) ; mais il ne semble pas que l'on ait chez lui une telle dépréciation du 6 (le monde créé par Dieu ne saurait être identifié à une « matière » mauvaise) et du 7 (le repos de Dieu figurant le siècle futur, bien que le chiffre 7 indique le temps présent, il ne saurait être associé à l'idée d'une « épaisseur matérielle »). Ce texte nous paraît donc étranger à la pensée d'Origène, pour lequel l'opposition entre le 7 et le 8 n'est pas le contraste simpliste entre une matière, d'elle-même impure, et l'immatériel, de soi-même parfait, mais plutôt le passage du monde où s'exerce notre liberté, capable de s'amender, au monde inauguré par le Christ, dès ici-bas. En conséquence, nous rejetons ces quelques lignes comme une glose inauthentique.

b <Athanas> (*PG* 27)

Le caténiste enchaîne (γούv) une deuxième interprétation d'ensemble du ps. 118 : cet « argument » appartient à la série « athanasienne » (voir *Intr.*, p. 49 s.). Le γούv souligne non pas une opposition avec l'interprétation précédente, mais le passage à un cas particulier : si le ps. 118 enseigne à notre âme la purification morale qui conduit à la perfection (l. 38-39), on peut dire de façon plus précise qu'il décrit

la vie des *saints*. Ce texte est constitué de trois énumérations bien articulées entre elles : les luttes que les saints ont à mener (l. 1-4) ; les secours qu'ils reçoivent dans la lutte (οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ..., l. 5-6) ; les récompenses qui les attendent (ἔτι τε τὰ... ; l. 6-7). Cette forme bien structurée est assez typique des arguments athanasiens (voir, à titre d'exemples, les arguments sur les ps. 30, 64, 67, 84, 100, 114), mais ce résumé des trois aspects de l'enseignement du ps. 118 correspond en fait au commentaire fondé par Origène, repris dans les gloses d'Athanase. La structure ternaire (luttes, secours, récompenses) correspond assez exactement à celle des textes pauliniens cités par Origène, qui présentent le prédicateur comme celui qui est persécuté, qui lutte, mais qui est secouru et qui recevra la couronne (cf. par exemple *II Tim.* 3-4, en particulier 3, 12 et 4, 7-8). Cette interprétation résume particulièrement bien le ps. 118 : le psalmiste y est injustement persécuté (voir les v. 69, 84, 86, 150, 157, 161) ; il est en butte à des « ennemis » (v. 23, 61, 87, 110, 121, 133, 139), qui l'outragent (v. 42) et lui tendent des pièges (v. 110 : παγίς) ; il éprouve tristesse (v. 28) et découragement (v. 53, 143, 147), il est humilié (v. 22, 25, 39, 50, 71, 75, 107, 153) ; mais aussi la parole de Dieu est son secours (ex. : v. 9), il appelle et il attend la pitié de Dieu, qui sera son salut (ex. : v. 41), il demande la rétribution de ses luttes (v. 17).

Le vocabulaire de ce fragment dépasse cependant les simples données du ps. 118. Non seulement il utilise abondamment les termes pauliniens (ἀγών, θλίψις, βραβεῖα, στέφανος...) mais il ajoute des images nouvelles sur le thème du combat spirituel (par exemple, l'image des fosses où s'entraînent les athlètes, les σκάμματα, qui se lit chez Épictète, 4, 8, 26 mais est aussi d'un usage ancien chez les Chrétiens, d'abord pour parler du martyr, ensuite pour décrire les épreuves du moine ou l'« arène » que constitue toute vie chrétienne : voir par exemple le passage de Tertulien sur la *militia Dei* dans le début de l'*Ad martyras*, et déjà

la *I Clem.* 7, 1), notamment pour évoquer les épreuves intérieures du moine (attaques des démons, assauts des mauvaises pensées : interprétations que nous retrouverons chez Origène, Eusèbe, Athanase, ainsi que chez Didyme et Apollinaire). Le terme qui résume tout ce programme de luttes et de récompenses évoque de façon très vaste « le mode de vie des saints » (ἡ τῶν ἀγίων πολιτεία). Le mot ἄγιος ne renvoie pas à une catégorie particulière de chrétiens, mais à quiconque décide de vivre « saintement » : c'est l'usage paulinien. David sera très fréquemment désigné par les interprètes du ps. 118 (Origène et Didyme principalement) comme « le saint », titre alternant avec celui de « juste », et les Chrétiens seront invités à être comme lui les saints de Dieu : entrant dans les sentiments du psalmiste, comme ils entrent dans ceux de l'apôtre Paul, ils sont les croyants qui regrettent leurs fautes, mettent leur espoir en Dieu, aiment sa Loi, prient pour qu'il leur donne sa pitié, se consacrent à son service dans la piété et l'ascèse. « Être compté parmi les saints » est le terme de l'effort chrétien (voir par exemple Eusèbe au v. 148, l. 4-5 ou Origène au v. 155, l. 4). Quant à πολιτεία, ce mot désigne depuis longtemps et d'une façon très générale le mode de vie des Chrétiens, accompagné de précisions qui l'opposent au mode de vie des païens ou des juifs ; il arrive même qu'à lui tout seul il désigne le christianisme, comme on le verra à propos du verbe πολιτεύεσθαι chez Origène (v. 97, l. 5-24, note).

* * *

Les deux extraits que nous venons de commenter sont les seuls arguments sur le ps. 118 que la Chaîne palestinienne a retenus, laissant notamment de côté celui de Théodoret (*PG* 80, col. 1820-1821), qui figure dans un grand nombre d'autres chaînes. Le texte de Théodoret paraissait sans doute faire double emploi avec ceux d'Origène et d'Athanase : David, persécuté par ses ennemis mais fidèle

à la loi divine, chemine sur la voie de Dieu et enseigne aux hommes « comment il est possible d'accomplir droitement la vertu pratique » (πῶς δυνατὸν κατορθῶσαι τὴν πρακτικὴν ἀρετὴν); il ajoute à ces sujets moraux (ταῖς ἠθικαῖς ὑποθήκαις) un enseignement dogmatique; le psaume a toutes sortes de vertus pour soigner les passions des hommes et permet à quiconque est épris de la vertu parfaite d'atteindre la perfection. On reconnaît en ces lignes à la fois l'idée d'Origène (vertu morale, allant jusqu'à la perfection) et celle, conjointe, d'Athanase (fidélité à la loi de Dieu au milieu des persécutions).

ALEPH *Strophe 1*

v. 1-2 a Origène (cf. Pitra)

l. 1-10. — Origène remarque d'abord l'enchaînement des deux premiers versets, où il reconnaît une belle ordonnance : la correction des mœurs, exprimée par l'image du cheminement irréprochable, précède l'approfondissement des paroles de Dieu (reprise de cette idée à la fin du commentaire du v. 2, l. 28-31). L'idée et l'expression sont bien origéniennes : la pureté de vie est nécessaire à l'exégèse, l'effort moral doit précéder la recherche théologique. Pour l'emploi absolu de πολιτεύω, à la l. 1, au sens de vivre une vie chrétienne, voir la note au v. 97. La citation d'*Osée* 10, 12 est commentée par Origène plusieurs fois dans ce sens, afin de faire ressortir la nécessité des « œuvres » avant la « contemplation » : *Com. in Jo.*, II, 25, 159, p. 82, 9 s. Pr. ; *Hom. in Lev.*, VI, 4, p. 366, 11 Bae. (les deux vêtements du prêtre, selon un ordre correspondant à *opera, sapientia*) ; *Com. in Matt.*, XVI, 7, p. 487 s. Kl. (significations symboliques de la nourriture et de la boisson de Jésus : tout ce passage ressemble à notre fragment), etc. La citation d'*Osée* 10, 12 se lit plus de dix fois dans les ouvrages conservés d'Origène. Le v. 9b du ps. 18 est associé à *Osée* 10, 12 parce qu'il atteste pareillement le rôle du commandement, ἐντολή, pour l'« illumination » ; Origène utilise également *Prov.* 16, 7 (ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια) pour affirmer que τὸ πρακτικόν doit précéder τὸ θεωρητικόν : *Com. in Jo.*, I, 16, 91, p. 20, 7-11 Pr. De multiples autres occasions sont données à Origène d'affirmer que le compor-

tement chrétien précède et conditionne l'acquisition de la sagesse. Voir au v. 66b (Didyme ?) les références que nous donnons aux citations de *Sir.* 1, 26 chez Origène. On voit encore chez Origène la distinction entre l'éthique et la mystique, symbolisées par le pain et le vin, en *Com. in Jo.*, I, 30, 208, p. 37, 24-32 Pr., ou entre τὸ πρακτικόν et τὸ θεωρητικόν, suggérée par les mots « venez et voyez », en *Com. in Jo.*, II, 36, 219, p. 95, 9-11 Pr., et par la succession des ouvrages de Salomon (*Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des Cantiques*) dans le Prologue au *Commentaire du Cantique*, p. 75, 2 s. Bae. Parfois la division de la vertu en théorique et pratique n'est pas présentée comme une progression : *Com. in Jo.*, VI, 19 (11), 103, p. 127, 29-32 Pr. On trouve chez Ambroise le même commentaire sur l'ordre des deux versets, à peu près littéralement traduit d'Origène, avec la même citation d'*Osée* 10, 12 ; Ambroise voit semblablement le passage de la « morale » à la « mystique » dans le début du ps. 1 et cite ensuite les trois ouvrages de Salomon, comme Origène au commencement de son *Commentaire du Cantique des Cantiques*, pour y voir la progression entre éthique, physique et mystique. On sait qu'à partir de là le commentaire d'Ambroise entremêle d'un bout à l'autre un commentaire complet du *Cantique des Cantiques* à celui du ps. 118.

l. 10-24. — Après la remarque générale, considérée comme une sorte de digression, Origène reprend (*l. 10* : οὖν) l'explication proprement dite. Bien qu'il annonce une interprétation de « la première béatitude » (ὁ πρῶτος μακαρισμός), nous ne lisons aucun commentaire de μακάριος, ni d'ailleurs aucune réflexion sur le genre des psaumes de « béatitude » ; peut-être Origène s'en était-il occupé à un autre endroit de ses commentaires. Les mots commentés sont ὁδός (il y a un « chemin » parce qu'il y a des étapes entre le début et la fin : πρῶτον ... ἔτα... ; c'est la reprise du thème général) et ἄωμοι. Les deux notions sont conjointes, puisque Origène en trouve l'illustration dans la tension en

avant (ἐπεκτεινόμενος, terme paulinien), à la fois poursuite d'un élan sans arrêt (*l. 17-18*) et ligne sans déviation (*l. 16-17*). Le thème de la « tension en avant » (que l'on a surtout étudié chez Grégoire de Nysse parce qu'il s'y développe en relation avec l'idée que la quête de Dieu n'a pas de fin : J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique, Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1953, p. 291-307 : l'« épéctase »), est fréquent chez Origène : *Phil.* 3, 13 est cité plus de vingt fois dans ses ouvrages (voir par exemple *Hom. in Num.*, XVII, 4 avec la note d'A. Méhat, *SC* 29, p. 349 et *De oratione*, 25, 2, p. 358, 16-17 Koe.). Ce thème correspond à l'idée du progrès spirituel, plusieurs fois exposée dans la suite du commentaire du ps. 118, sans qu'il y ait, comme chez Grégoire, insistance sur le caractère infini de ce progrès. L'autre idée qu'Origène découvre dans l'image de la « voie » est celle de la rectitude (*l. 16-17*), immédiatement transposée dans le domaine de la doctrine (*l. 20-24*), ce qui lui est habituel. Dans ce passage, Origène ne pose pas la question de savoir si l'homme peut, ou ne peut pas, être « irréprochable » ; il insiste beaucoup plus sur l'idée du cheminement, d'un cheminement dont il suivra les étapes à travers tout le psaume, puisque la dernière strophe (v. 169) lui apparaîtra comme le moment où, au terme du chemin, le juste s'approche de Dieu. Le caractère « irréprochable » est celui de la voie, non de l'homme, et cela consiste à ne pas dévier (*Prov.* 4, 27). On trouve cependant une allusion à l'idée de pureté (*l. 13* : καθαρῶς), à l'absence de péché (*l. 39* : μηδὲ ἀμαρτάνειν). *Langue.* L'adjectif ἄωμος, très souvent employé dans la Septante, le Nouveau Testament et Philon d'Alexandrie, n'est utilisé par Origène qu'en référence à l'Écriture : le mot ne semble pas être vraiment entré dans son vocabulaire ; l'équivalent classique de ce terme biblique est sans doute τέλειος (voir d'ailleurs la variante signalée par Origène au v. 80 et notre note).

l. 24-37. — Origène interrompt son explication pour faire

une remarque concernant les versets hébreux. Selon lui, on est en présence de deux traditions, l'une remontant aux « traducteurs grecs » et divisant chaque verset hébreu en deux moitiés, l'autre, attestée par le copiste du manuscrit utilisé par Origène, prenant le verset hébreu comme un tout et indiquant par un « rentré » que la partie du verset écrite sur une deuxième ligne n'est pas un second verset mais seulement la fin du premier. Il est probable que la remarque d'Origène vise uniquement la disposition matérielle de la copie, non pas le système métrique lui-même (cf. G. MERCATI, *Osservazioni a proemio del salterio di Origene, Ippolito, Eusebio, Cirillo Alessandrino e altri con frammenti inediti*, Città del Vaticano 1948, = *Studi e Testi*, 142, p. 17-22). A la l. 29, les mots $\pi\alpha\rho' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ renvoient aux exemplaires grecs de la Bible connus des Chrétiens, par opposition aux exemplaires hébreux, non pas au système métrique grec. Quant aux l. 25-28 ($\text{Οἱ γὰρ} \dots \text{ψαλμοῖς}$), elles semblent venir comme une simple justification du mot $\sigma\acute{\iota}\chi\omicron\varsigma$ qu'Origène vient d'employer (oui, ce sont bien des $\sigma\acute{\iota}\chi\omicron\iota$ que nous sommes en train de commenter et l'on peut distinguer plusieurs types de $\sigma\acute{\iota}\chi\omicron\iota$ dans la poésie hébraïque), le $\omicron\upsilon\nu$ de la l. 28 indiquant le retour au vrai sujet du passage : quelle est la longueur de l'unité métrique que l'on doit respecter ? Après l'affirmation de l'unité du verset entier (l. 29-31), Origène enchaîne une nouvelle remarque qui fait progresser le raisonnement (sens de $\tau\acute{o}\iota\omicron\nu\nu$ à la l. 32) : malgré l'unité du verset hébraïque, les traducteurs grecs l'ont disposé en deux moitiés. Il oppose (l. 33 : $\delta\acute{\epsilon}$) une autre conception du verset hébraïque et prend position en faveur de cette dernière ($\kappa\rho\epsilon\acute{\iota}\tau\tau\omicron\nu$). Le but d'Origène était sans aucun doute d'affirmer, au départ de l'interprétation de ce psaume, l'unité des versets, puisque le système alphabétique apparaît lorsque l'on considère le début des versets et non celui des demi-versets. Il était important pour lui de réduire la deuxième partie du verset à une simple suite du début, sans autonomie. Et pourtant, suivant en cela

la disposition la plus habituelle de la Septante (voir l'apparat de l'édition de Rahlfs), il commentera lui-même le texte, le plus souvent, en prenant à part, successivement, les deux parties du verset (Intr., p. 57). Pour nous conformer à un usage largement répandu, nous emploierons désormais le mot français « stique » pour désigner cette unité de commentaire, le demi-verset.

A qui Origène emprunte-t-il ses informations sur la métrique hébraïque (l. 26, $\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\acute{\epsilon} \tau\iota\varsigma$) ? On a pensé qu'il s'agissait de Flavius Josèphe (G. Mercati, p. 20, discute cette hypothèse). L'emploi de l'imparfait $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\epsilon$ semble indiquer à la fois que ce « quelqu'un » est mort au moment où Origène écrit et, puisque ce n'est pas un aoriste, qu'Origène l'aurait connu. Une origine juive contemporaine me paraît vraisemblable : Origène a consulté des spécialistes juifs sur plusieurs sujets, et notamment pour constituer ses Hexaples. *Vocabulaire*. Les deux termes qu'emploie Origène pour désigner le « saillant » et le « rentré » des versets sur une copie ($\acute{\epsilon}\kappa\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$, $\acute{\epsilon}\iota\sigma\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$) sont habituels pour décrire la technique des copistes, lorsqu'il s'agit de vers (W. J. W. KOSTER, *Traité de métrique grecque*²..., Leyde 1953, p. 20 et J. W. WHITE, *The verse of Greek comedy*, Londres 1912, p. 385-388).

l. 37-42. — Le $\omicron\upsilon\nu$ indique le retour au commentaire après la digression sur les versets hébreux. Origène reprend l'interprétation des premiers mots, qu'il avait esquissée dans les l. 13-18, et qu'il met cette fois en relation avec la fin du verset, selon le principe de l'unité métrique qu'il vient d'affirmer. De nouveau, l'idée de cheminement entraîne celle de progrès (l. 40 : $\pi\rho\omicron\kappa\acute{o}\pi\tau\epsilon\iota\nu$), comme dans les l. 14-15 (épectase). Origène remplace l'idée que l'homme serait « irréprochable » par celle, plus modeste, d'une voie « irréprochable » (l. 41), et, finalement, par celle de la loi « irréprochable » de Dieu (l. 42 : Ps. 18, 8). Il s'agit bien entendu de la loi « spirituelle ».

b Eusèbe (PG 23)

Ce fragment ne répète pas ce que disait Origène. La notion d'ἄμωμον est ici réservée aux « parfaits », pour ménager l'humilité des débutants. L'expression ὁ ἐν ἀρχαῖς τυγχάνων évoque aussi le fait que l'on est « aux débuts » d'un psaume qui verra toute une progression (habituellement, Eusèbe désigne le débutant par une forme du verbe στοιχειοῦσθαι : v. 34, l. 2 ; v. 141, l. 9 par exemple).

c Apollinaire

Rappel d'une autre définition des μακάριοι, dans le ps. 1, qui fait ressortir l'opposition des deux « voies ». Développement sur l'indulgence de Dieu pour les hommes d'avant le Christ. Seule la participation au Christ (l. 5 : μετόχοις et 10 : μετουσίᾳ), la vie « selon le Christ » (l. 12), permet d'être « irréprochable » comme le Christ lui-même (le Christ reçoit le qualificatif ἄμωμος en Hébr. 9, 14 par exemple). Autre texte d'Apollinaire sur la participation au Christ : v. 93, l. 11. On note l'opposition bien marquée entre les deux temps de l'histoire (l. 6 : ἐκείνοις et 11 : ἡμῖν et 10 : τότε ἔτι) et le titre δυνατὸς θεός donné au Christ, qui est rare.

v. 2 a Origène

l. 1-5. — Reprise du thème annoncé dans l'argument (l. 8-14) : il faut découvrir la signification des différents noms de la loi employés par le ps. 118, telle qu'elle est voulue par Dieu pour chacun d'eux. Ces noms ne sont pas considérés comme synonymes (ἄλλο ... ἄλλο...). La liste ici donnée comprend cinq noms : manque πρόσταγμα, qui se trouvait dans l'argument, l. 10, et se retrouvera dans les listes données au v. 93, l. 3-4 et au v. 152, l. 9, mais qui, en fait, n'est pas employé dans le ps. 118 ; ἐντολή figure avec raison dans cette liste, alors qu'il avait été oublié dans l'argument, l. 9-11 ; ces cinq noms se retrouvent tous dans le ps. 18, v. 7-9 : Intr., p. 125-127.

l. 5-23. — Définition du νόμος (qui se lit dans le v. 1)

uniquement appuyée sur Hébr. 10, 1 pour faire contraste avec ἐντολή : est νόμος ce qui, dans l'Écriture, a besoin d'une interprétation pour apparaître dans son sens spirituel, alors que l'ἐντολή (Ps. 18, 9 cité l. 20-21) est caractérisée par sa qualité lumineuse, douée d'un sens immédiatement utile (l. 18-19). Cette distinction très nette établie entre les deux mots, assez surprenante au premier abord, revient sous d'autres formes chez Origène : le νόμος, à ses yeux, est essentiellement la Loi en tant qu'elle est obscure, qu'elle a besoin d'interprétation, comme le suggère d'ailleurs le v. 18 de ce même ps. 118 (voir le commentaire d'Origène et l'usage qu'il fait de ce verset en *C. Celsum*, IV, 50, p. 323, 3 s. Koe., pour donner un exemple) ; l'ἐντολή est un commandement d'ordre moral qui a son sens en lui-même ; il n'y aura pas dans la suite du commentaire un autre développement sur le sens d'ἐντολή, mais la citation de Ps. 18, 9 reviendra plusieurs fois.

l. 23-28. — Le mot μαρτύρια figure dans le v. 22 et reviendra plus de vingt fois dans le psaume (en ce sens, on ne le retrouve que cinq autres fois dans le Psautier). Origène le considère comme un des mots de l'éthique biblique : il désigne, lui aussi, des commandements divins ; mais en quel sens ? Le mot grec évoque l'idée de témoignage et pas du tout celle de loi ou d'ordonnance. Pour justifier ce dernier sens, Origène cite l'expression de *Deut.* 4, 26 (répétée en *Deut.* 31, 28), selon laquelle, au moment de répéter le Décalogue, Moïse a « pris à témoins le ciel et la terre ». A partir de ce moment, l'Écriture ne parle plus seulement des δικαιώματα et des κρίματα transmis par Moïse, mais aussi des μαρτύρια (voir *Deut.* 6, 17 et 6, 20 par exemple). De même que les mots δικαιώματα et κρίματα pouvaient être rattachés par les auteurs grecs à δικαιοῦν et à κρίνειν (ce que font certains auteurs cités dans notre Chaîne), de même le mot μαρτύρια est-il rattaché par Origène — de façon assez lâche — à μαρτύρες : les μαρτύρια sont ainsi nommés parce qu'ils ont été « transmis en présence de témoins »,

« avec des témoins ». Il est frappant de voir Origène répéter cette définition (τὰ μετὰ μαρτύρων παραδεδομένα : v. 31 ; 111 ; 119, l. 13 ; 138 ; 146 et 152) à peu près chaque fois que le mot μαρτύρια figure dans un verset, tant le sens devait paraître étrange ; il renvoie plusieurs fois à son interprétation antérieure (v. 14, 46, 99). On remarquera qu'Ambroise, tout en conservant la même explication du mot μαρτύρια, ne donne que deux fois la référence à *Deut.* 4, 26 (à propos du v. 111 en 14, 44 et du v. 146 en 19, 15), tandis qu'il donne deux fois aussi celle d'*Isaïe* 1, 2 (pour le v. 111 en 14, 40 ; pour le v. 152 en 19, 44 : « écoute, ciel, et entends, terre »), référence qui n'apparaît pas chez Origène et ne présente d'ailleurs pas le même intérêt puisque chez Isaïe cette expression n'accompagne pas le don des commandements. Toutefois l'idée reste la même : l'univers, ciel et terre, ont été pris comme témoins des paroles de Dieu, ce qui justifie que ces paroles soient appelées des « témoignages ».

l. 28-31. — Ces trois lignes (jointes au fragment suivant dans F) sont indépendantes de ce qui précède. C'est la reprise du thème de la voie (cf. sur les v. 1-2, l. 1-3 et 11-12), en soulignant le progrès accompli par le psalmiste entre « scruter les témoignages » (v. 2a) et « chercher Dieu » (v. 2b).

b Didyme

Le caténiste ajoute une deuxième définition des μαρτύρια, empruntée à Didyme : les μαρτύρια sont les enseignements de Dieu (λόγια) en tant que Dieu lui-même « et sa vérité » leur rendent témoignage. Didyme a plus longuement présenté le sens de μαρτύρια à propos de *Ps.* 24, 10 (Pap. 81, 24 s.) : les μαρτύρια sont caractérisés par l'impossibilité où l'on est de les réfuter (τὸ ἀναντίρρητον), parce qu'ils ont Dieu pour garant et que leur nature est accordée à la vérité. On notera la façon dont cette seconde explication est introduite (μαρτύρια δ' ἂν εἴη καί...), tout à fait comme l'avait été au v. 1 la deuxième explication du mot ἄμωμοι, empruntée à Eusèbe (ἄμωμοι δ' ἂν εἴη καί...);

dans les deux cas, le caténiste intervient pour assurer la transition ; nous ne pouvons pas considérer les gloses comme des textes (d'Eusèbe ou de Didyme) strictement autonomes.

c <Eusèbe ?> (édité en PG 93, sous le nom d'Hésychius)

Texte évidemment mutilé, puisque nous n'avons pas vu les πρώτοι, auxquels succéderaient ces δεύτεροι. L'idée est celle qu'Origène vient d'exposer : il existe une gradation entre les bienheureux du v. 1 (ceux qui marchent dans la loi du Seigneur) et ceux du v. 2 (qui scrutent les témoignages de Dieu). Ce fragment n'apporte rien de plus : κατορθοῦν τὸν ἡθικὸν τόπον reprend le τὰ ἡθῆ κατορθωτέον de la l. 2 sur les v. 1-2 ; le mot βλάβη est employé par Origène pour désigner les mystères contenus dans l'Écriture (voir par exemple *Com. in Jo.*, XX, 10, 74, p. 339, 12 Pr.) ; le vocabulaire de l'ascension (ἀναβαίνειν, βαθμός) peut aussi se lire chez lui ; enfin c'est encore lui qui, à propos du v. 1-2, l. 11, a désigné le premier verset du nom de πρώτος μακαρισμός ; nous aurions ici la « seconde » béatitude. Cependant nous tiendrons compte du témoignage de la chaîne du type VIII (Nicétas) : ces quelques lignes figurent dans un ensemble plus complet, qui présente correctement οἱ μὲν οὖν πρώτοι ... οἱ δὲ δεύτεροι... (la « première béatitude » est, selon le v. 1, de n'être pas du tout hors de la loi ; pour la « deuxième béatitude », l'auteur répète le v. 2a). Il se peut que notre fragment soit un texte d'Eusèbe, reprenant et amplifiant l'idée origénienne.

v. 3 a Origène

Commentaire tout à fait caractéristique de la manière d'Origène : à partir d'un détail du texte (ici il est question des « voies » de Dieu au pluriel, alors qu'au v. 1 le singulier était employé). Origène montre que l'on passe des « voies » de Dieu dans l'Ancien Testament (Moïse et les prophètes) à la Voie unique qu'est le Christ (*Jn* 14, 6). La citation de *Jér.* 6, 16 est commentée dans le même sens en *Com. in Jo.*,

VI, 19, 104, p. 128, 8 s. Pr., joint de la même façon à *Jn* 5, 46, comme ici aux l. 12-14. Les « voies » de Dieu (au pluriel) sont la Loi et les prophètes : voir aux v. 6, l. 2-6 et 15, l. 10-12. On passe ensuite des « voies » à la Voie : voir le fragment sur *Ps.* 127, 1 (*PG* 12), et aussi *Hom. in. Ez.*, VIII, 2, p. 402, 19-25 Bae., où, après avoir cité *Jér.* 6, 16, Origène rappelle qu'il a déjà souvent expliqué comment Moïse et les prophètes sont « les voies éternelles » de Dieu ; et comment, de même qu'il faut passer par de nombreuses perles pour trouver l'unique perle de prix, il faut aussi passer par les voies multiples que sont Moïse et les prophètes pour arriver à celui qui est « la Voie ».

b <Didyme> (cf. *PG* 39)

Ce commentaire porte d'abord sur le v. 2 (l. 1-4), puis sur le v. 3 (l. 4-12). Le v. 2 est glosé par deux participes (*ἀποστάντες, ἐγγίζοντες*) qui prolongent la construction grammaticale du verset (*ἐξερευνῶντες, ἐκζητοῦντες*). Vocabulaire psychologique bien dans la manière de Didyme. Le v. 3 donne lieu à une remarque d'ordre grammatical : au v. 1 on déclare bienheureux ceux qui cheminent (au présent), tandis que dans ce v. 3 on dit des iniques qu'ils n'ont pas cheminé (à l'aoriste) ; cela signifie, pour Didyme, qu'ils n'ont pas eu connaissance de la loi de Dieu (à la l. 6, les mots *ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ* remplacent les mots *ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ* du verset), et qu'en conséquence ils « périront sans la loi ». Ce sont les païens (la citation de *Rom.* 2, 12 se retrouvera dans le commentaire de Didyme sur le v. 53 : voir la note à ce verset). Cette interprétation diffère de celle d'Origène, pour qui le verset évoquait les transgresseurs de la Loi ; Didyme, lui, réserve la transgression à ceux qui ont eu connaissance de la Loi, à ceux qui en ont reçu l'initiation. *Langue.* L. 11, *μνηθῆναι* : ce terme, inattendu, a été corrompu en *μνησθῆναι* dans d'autres chaînes (voir *PG* 39) ; il peut être une allusion au baptême : voir *PGL*, s.v. *μυέω*.

c <Athanasè> (*PG* 27)

La première phrase glose le v. 3 (le mot *παραβάτης* se trouve déjà dans chacun des deux fragments précédents) ; la seconde exprime à peu près la même idée que le fragment de Didyme. La chaîne « athanasienne » donne ces deux phrases comme deux gloses indépendantes portant successivement sur les v. 2 (ce qui est une erreur) et 3 : Intr., p. 52.

v. 4 a Origène (cf. Pitra) (?)

Le style de cette brève glose n'est pas à la manière habituelle d'Origène. Elle porte sur l'adverbe *σφόδρα*, dont le sens est explicité par *εὐρομία* (mot assez rare, dont on lit cependant un exemple au moins chez Origène, dans *Com. in Matt.*, XVI, 25, p. 558, 25) et par *σφοδρότης*, qui n'a en grec classique que le sens péjoratif de « violence », mais peut avoir pris assez tôt chez les Chrétiens celui de « zèle ». Justement sous l'influence de l'adverbe *σφόδρα* employé par la Septante (le *PGL* donne pour premier exemple un texte de S. Jean Chrysostome ; ajouter Origène, *Com. in Gen.* III, *Philocalie*, p. 198, 5, Rob.). Ces deux lignes viennent-elles d'un arrangement tardif ?

v. 5 a <Origène> (cf. en partie dans *PG* 12 et Pitra)

Les l. 1-8 commentent le sens général du verset, tandis que les l. 8-17 donnent l'interprétation du mot *δικαιώματα*, le troisième des noms de la Loi à être expliqué (la particule *οὖν* (l. 8) souligne l'articulation des deux parties).

Le sens général du verset est donné par la forme optative : il s'agit d'une prière (l. 5 : *εὐκτικῶς*), car l'homme a besoin de Dieu, même pour observer la Loi. Les premiers mots, à la l. 1, affirment ce principe dans une formule nominale, lapidaire. Idée, citations, vocabulaire : tout peut se retrouver chez Origène, comme chez Didyme aussi (voir Didyme, au v. 29, l. 4 : Dieu apporte les accomplissements des biens ; tandis que la citation de *Prov.* 20, 24 se retrouvera

dans le fragment d'Origène au v. 9). Il est bien dans l'esprit d'Origène de tirer du verbe passif *κατευθυνθεισαν* la doctrine spirituelle de l'aide divine, ou, plus précisément ici, celle (plus rare) de l'appel : l'origine de ce *κληθῆναι με δεῖ* se trouve dans de nombreux textes néotestamentaires, spécialement pauliniens. Nous lisons dans le *Reg. gr.* 40 quelques mots qui semblent être tombés de la Chaîne palestinienne, par suite d'un saut du même au même, après *κληθῆναι με δεῖ : καὶ ἵνα τελειώσω τὸ τῆς ὁδοῦ <τέλος ? > βοηθῆναι με δεῖ*). On lira plus loin, placées par erreur après le v. 6, quelques lignes d'Origène sur ce même v. 5, qui ne font pas double emploi avec le premier commentaire : l'auteur livre une deuxième interprétation des mots *αἱ ὁδοί μου*, qui ne désigneraient plus les comportements de l'homme (ses *διαβήματα*, selon la citation de *Prov.* 20, 24), mais, comme pour le v. 3, la Loi et les Prophètes, « voies » de l'homme vers Dieu dans l'Ancien Testament ; le psalmiste demande donc le secours divin qui redressera en lui la compréhension de ces « voies » (voir *infra* au v. 6, l. 4-5 : *πρὸς τὸ τούτους νοῆσαι*).

La signification du mot *δικαιώματα* est liée à son origine biblique (on retrouvera la référence à *Ex.* 21, 1 dans le fragment d'Origène au v. 64, l. 8-9), ainsi qu'à l'étymologie du terme en grec : il s'agit des lois qui demandent des actes de justice.

v. 6 a Origène (cf. Pitra)

Voir la note précédente. Les premiers mots sont une paraphrase simplifiée, montrant la relation du v. 6 au v. 5, comme fait souvent Origène. Les mots *καὶ ἄλλως δέ* peuvent appartenir au texte même d'Origène, suggérant une deuxième interprétation, et non au caténiste. L'identification des « voies » de Dieu aux Prophètes (c'est-à-dire à toute l'Écriture — Loi et prophètes —), que nous lisons l. 2, a déjà été donnée pour le v. 3.

b < ? >

l. 1-12. — Ce commentaire porte sur le v. 5 et met en lumière l'idée que l'homme a besoin de Dieu pour que sa « voie » soit débarrassée des obstacles, c'est-à-dire des occasions de péché. Cela concerne précisément David (l. 1 : ἦν) et aussi plusieurs autres personnages de l'Ancien Testament (l. 5-8 : David, Ésaü, Saül, Achab), qui ont rencontré sur leur route des occasions de chute. Pour l'idée que Dieu « prépare » à l'avance les voies de son peuple en les débarrassant des obstacles (les deux verbes *εὐτρεπίζειν*, l. 3, et *ἐτοιμάζειν*, l. 9, sont synonymes ; on trouve l'un ou l'autre dans les versions grecques d'*Isaïe* 40, 3, « préparez la voie du Seigneur... », comme on trouve aussi *εὐθύνετε*, lorsque ce verset est cité en *Jn* 1, 23), l'auteur cite *Isaïe* 57, 14 qui apporte le mot *σκῶλα*, synonyme des *πταίσματα* ou des *προσκόμματα* ou *σκάνδαλα*, que l'on trouve en d'autres textes ; remarquons que le verbe *διαρρίψατε* est emprunté à un autre verset d'*Isaïe* (62, 10 : *καὶ τοὺς λίθους ἐκ τῆς ὁδοῦ διαρρίψατε*). Pour ce thème et cette métaphore bibliques, on peut signaler d'autres textes (par exemple, *Ps.* 90, 11-13 ; voir aussi le rôle de la Sagesse en *Sag.* 10) et en trouver l'écho déjà chez Philon (cf. *Quod deus* 182 et *Quis rerum* 70, avec notre note à ce traité, p. 132) ; le Christ parle, lui aussi, d'indiquer la voie et de « préparer un lieu » pour ses disciples (*Jn* 14, 2-3), mais on ne peut citer aucune source précise pour l'expression de la l. 9 : *θεοῦ τοῦ ἐτοιμάζοντος εἰς (?) τὴν ὁδόν*. *Texte*. La fin du texte (l. 9-12, à partir de *δοτις*) semble corrompue. Nous prenons *δοτις* en un sens nullement indéfini, car il est souvent en grec un équivalent de *δς*, et nous lui donnons Dieu pour antécédent (une paraphrase de ce texte, dans le type VIII, donne les deux verbes *ἀποσκευάζοιτο* et *περιέποι* sous la forme de participes apposés à Dieu). L'idée est assez claire : Dieu aide la partie de l'homme tournée vers le beau à se débarrasser de ce qui va en sens contraire ; mais ni la construction ni

le vocabulaire ne sont aisés à expliquer. On ne voit pas bien, notamment, comment rattacher au début de la phrase les accusatifs donnés par les manuscrits à la l. 11. Nous corrigeons le texte en essayant de le comprendre par le contexte et la cohérence du vocabulaire. Dieu prépare l'homme à une voie droite si, d'une part, il enlève les obstacles de sa route, et, d'autre part, soutient le zèle de cet homme (l. 9-10). L'aide qu'il apporte à la φιλόκαλος προθυμία est décrite aux l. 11-12. Il y a cohérence du vocabulaire et de la métaphore entre les trois termes πρόθεσις, ἐφέλκειν et ἐπιρρεπές : la πρόθεσις est, en l'homme, la faculté de choisir librement, c'est-à-dire d'incliner d'un côté ou de l'autre, ce qui s'exprime avec les mots de la famille de ῥοπή-ῥέπειν et, entre autres, ἐπιρρεπές ; cette faculté, selon la métaphore du mouvement d'oscillation d'une balance (ῥοπή), peut être entraînée par un poids, une influence, d'un côté ou de l'autre ; dans ce vocabulaire de la physique, ἐφέλκειν prend tout son sens : il indique l'attraction qu'exerce une force sur l'objet oscillant, ici la πρόθεσις humaine, le mot τὰ βιαιότερα pouvant désigner dans cette πρόθεσις la part rétive, résistante, par opposition à celle qui suit plus docilement. Si notre interprétation du vocabulaire est exacte, on comprend que Dieu favorise la προθυμία tournée vers le bien, en exerçant sur la part rétive de la volonté l'influence de son attraction ; il faut alors rapporter à Dieu les deux participes ἐφέλκων et ἀνικμάζων (nous les mettons au nominatif). Reste le mystère de cette autre métaphore : οἶον ἀνικμάζων. Si ce verbe doit être maintenu, on ne voit pas ce que vient faire l'image de l'humidité-souillure (ἰκμάς) que Dieu « dessécherait ». On attend plutôt, dans la continuité de la métaphore de la balance, un verbe signifiant « tirer vers le haut », « contre-balancer » (en tenant compte du caractère naturellement ἐπιρρεπές de la volonté humaine), un composé avec ἀνα- ou ἀντι-. Or le verbe ἀνιμάω-ἀνιμάζω existe en ce sens et se lit fréquemment dans des emplois métaphoriques chez les Pères grecs

(voir PGL) ; nous proposons donc de lire la l. 11 ainsi : ἐφέλκων καὶ οἶον ἀνιμάζων : Dieu... dirige le zèle ami du beau, en entraînant la part rétive de la volonté et, pour ainsi dire, en la soulevant à cause de son caractère oscillant.

De qui peut être ce texte, avec une telle accumulation de termes abstraits, d'allure philosophique (πταιίσματα, ἐναντιώματα, περίπτωσις, προθυμία, πρόθεσις, ἐπιρρεπές), et des métaphores peu communes ? Aucun des mots employés n'est rare en lui-même (tous se trouvent, par exemple, déjà chez Origène), mais l'ensemble paraît étonnant. Une seule chaîne, parmi celles qui dépendent de la Chaîne palestinienne, nous offre ce fragment (anonyme, en W), que nous avons retrouvé ailleurs uniquement dans le type VIII, à la suite de quelques lignes d'Hésychius (cette attribution étant confirmée par le *Roe* 13). Ce texte semble d'un auteur du iv^e siècle, mais on ne voit pas d'argument pour proposer une attribution précise : peut-être Apollinaire (voir ci-dessous).

l. 12-15. — Ces lignes donnent l'interprétation du v. 6, lui-même répété. Le caténiste s'est trompé en prenant dans son modèle à la fois le commentaire du v. 5, dont nous venons de parler, le v. 6 à la suite, puis une brève glose (simple paraphrase). Cette erreur révèle peut-être que le fragment anonyme sur le v. 5 a été ajouté à la Chaîne palestinienne primitive, emprunté à une autre source. Cependant, la chaîne de type III (F), qui présente sous le nom d'Apollinaire ces l. 12-15 enchaînées avec le fragment suivant (également attribué à Apollinaire dans notre Chaîne), atteste qu'elle trouvait bien dans son modèle la disposition que nous avons déjà ici. Peut-être tout le morceau précédent est-il aussi d'Apollinaire ; nous aurions donc la disposition originale de son commentaire : sur le v. 5, citation du v. 6, et sur le v. 6. Nos manuscrits auraient malencontreusement coupé le texte et placé trop bas le sigle Apollinaire. Malgré le caractère plausible

de cette hypothèse, nous ne modifions pas le découpage des textes.

c Apollinaire

Application du verset à « nous » (les Chrétiens) comme déjà pour le v. 1, l. 11-12. Si l'on rapproche cette glose du texte précédent et d'une autre glose d'Apollinaire mentionnant aussi l'action de Dieu sur la libre volonté humaine (sur le v. 36, l. 4), on pensera que la métaphore de l'oscillation vue dans le fragment précédent se retrouve ici, sous les expressions μετατίθεσθαι et ἐκ μετεώρου πτώσεως καταφέρεσθαι. On fera encore le rapprochement entre πτώσις-περίπτωσις du texte précédent et ἀπερίπτωτος du fragment d'Apollinaire sur le v. 1, l. 4.

v. 7 aa' <Origène> (cf. en partie dans PG 12 et Pitra)

Les deux fragments semblent être du même auteur, selon l'habituelle disposition du commentaire chez Origène, stique par stique. Simple explication littérale à la première personne, ce qui suppose le transfert du sens spirituel au lecteur : procédé fréquent chez Origène (voir par exemple au v. 6, début), mais aussi chez d'autres auteurs. L'idée que la confession des fautes (ἐξομολόγησις) peut être, ou ne pas être, agréée par Dieu (παραδέχεσθαι) se retrouve chez Origène, au v. 26, l. 11. L'interprétation des κρίματα au sens de jugements concernant les fautes sera celle d'Origène au v. 20, l. 9-12.

v. 8 ab <Origène>

Sur la disposition du commentaire, même remarque à faire que pour le verset précédent : paraphrase de 8a, citation de 8b, commentaire de 8b. Le sens donné au verbe ἐγκαταλείπειν est celui d'Origène en d'autres endroits : on dit que Dieu « abandonne » quelqu'un lorsqu'il permet qu'il soit éprouvé. Dans le traité sur le libre arbitre du *De principiis*, III, 1, Origène réfléchit sur cette pédagogie divine (§ 11, 12 et 16 par exemple) ; de même encore dans

le *Com. in Ex.* à propos de l'endurcissement du cœur du Pharaon (§ 4 dans la *Philocalie*, p. 245-246 Rob.). Origène pense que Dieu « abandonne » un pécheur à son péché lorsqu'il s'abstient d'intervenir pour le punir et qu'il laisse les fautes grandir en lui, afin que le mal apparaisse mieux, que la guérison soit plus décisive ; plus grand sera aussi le mérite de celui qui est ainsi éprouvé par le péché (*De principiis*, III, 1, 12 (11), p. 215, 2 - 216, 2 Koe.). La brève glose de *Vind.* 8 permet de proposer l'attribution à Origène (Cadiou, p. 105 : μέτρα ἔσται καὶ τοῦ πειρασμοῦ ἐγκαταλείπεσθαι τινα, ἐὰν μὴ ἕως σφόδρα ἀποπεσοῦμεθα ἡττηθέντες).

c <Didyme>

Le sens d'ἐγκαταλείπομαι est ici bien expliqué dans la ligne de la doctrine spirituelle d'Origène. Le vocabulaire ascétique utilisé dans ce fragment est trop répandu depuis Clément et Origène pour servir de critère. L'image du combat athlétique et des couronnes du vainqueur se trouvait dans le fr. b sur tout le psaume et se retrouvera dans le fr. a sur le v. 49 : ce sont des images chères à Didyme. L'expression γενναίως φέρειν τὰ περιστατικά se retrouve telle quelle dans le fragment de Didyme sur *Ps.* 4, 2, mais pourrait fort bien se lire aussi chez Origène. On proposera l'attribution de ce fragment à Didyme, à titre d'hypothèse.

d Apollinaire

Le regroupement du v. 7b et du v. 8a révèle l'utilisation libre des stiques. Apollinaire emploiera plus volontiers que d'autres auteurs le mot σύνεσις (cf. aux v. 12, 27, 98, 130...). Il aime bien présenter les paroles de David comme une demande, avec le verbe αἰτεῖ (cf. sur v. 75, 88, 134...).

BÊTH *Strophe 2*v. 9 a **Origène** (cf. en partie chez Pitra)

l. 1-12 (cf. Pitra). — La définition des νεώτεροι se réfère d'abord à la notion d'un âge de raison : c'est seulement à partir de l'âge de raison qu'il peut y avoir à proprement parler péché, parce que l'homme est alors sous la loi, non pas celle de Moïse dans le cas des païens, mais la loi naturelle, la loi « écrite dans le cœur » (*Rom.* 2, 15). Les « jeunes » sont ceux qui viennent récemment d'entrer sous le régime de la loi (naturelle), parce qu'ils ont atteint l'âge de raison (les formules des l. 2-4 sont empruntées à *Rom.* 7, 9, « jadis je vivais en l'absence de loi, mais le commandement est venu, le péché a pris vie », texte majeur pour la doctrine origénienne de la loi naturelle). Mais les paroles de Dieu sont aussi « semencées » dans les Écritures, où l'on doit les retrouver (même métaphore dans le *Com. in Ps.* 1, ap. *Philocalie*, p. 39, 23 Rob. et cf. *De principiis*, IV, 2, 7 (14) - 8 (15). *Vocabulaire*. Pour l'expression συμπληροῦν τὸν λόγον, et l'idée que, dès qu'il y a raison, vient aussitôt le péché, voir de nouveau sur le v. 128, l. 1 (note), *Com. in Jo.*, XX, 13, 107, p. 344, 15 Pr. ; *Com. in Ep. ad Rom.* dans la *Philocalie*, IX, p. 56, 9 Rob. et d'après le papyrus édité par J. Scherer, p. 136, 14 et p. 144, 17, *Com. in Matth.*, XIII, 16 (texte donné par Arnim, *SVF*, III, n° 477, p. 128, 2-3 et 7) ; la notion est commune à l'époque d'Origène (voir Aetius, IV, 11, 4, *Dox. Graeci*, p. 400 Diels = *SVF*, I, n° 149, p. 41, 2-3) ; on fixe généralement l'âge de raison à 14 ans (voir A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation*

d'*Hermès Trismégiste*, t. III : Les doctrines de l'âme, p. 13, 100, 198, 303 et Tertullien, *De anima*, 38, 1).

l. 12-29. — On comprend que les caténistes n'aient pas tous recopié ce développement un peu diffus qui prend son départ sur la citation de *Lam.* 3, 27 à cause de la mention en ce texte de « la jeunesse » (même citation chez Ambroise, 2, 2, chez lequel on retrouvera par la suite en 2, 6 et 2, 16-17 les mêmes citations que dans notre passage). « Prendre le joug dès la jeunesse » permet d'éviter le poids des fautes (à la l. 17, le verbe προκατασπάω, s'il est bien d'Origène, est un néologisme : voir *PGL*). Il faut dès la jeunesse avoir des « voies » que Dieu puisse reconnaître : on sera ainsi parmi les sages que Dieu connaît pour siens.

l. 29-33 (cf. Pitra). — Noter la formule introduisant une deuxième explication, comme souvent chez Origène ou chez Didyme (même passage à une deuxième interprétation chez Ambroise, 2, 20). Origène cherche les diverses interprétations du verset : quel est ce « jeune » dont on se demande comment il redressera ses voies ? Après avoir parlé du jeune homme et de sa vie morale, il rapporte cette question au « jeune peuple » issu des nations. Même transposition aux v. 10 et 141 (*Intr.*, p. 97-98).

l. 33-34 (cf. *PG 27*). — Il semble que cette dernière phrase, qui coïncide avec la glose « athanasienne » sur ce verset, ait été bloquée par erreur à la fin du texte d'Origène : *Intr.*, p. 52.

b **Eusèbe** (édité en partie par Pitra sous le nom d'Origène)

Leçons hexaplaïres. Eusèbe cite la leçon de Symmaque et dégage son enseignement (l. 2, ἐδίδαξεν) : il rend explicite la valeur du verbe λαμπρύνειν, qui indique la purification des souillures (l. 4-5, ἀκαθαρσία, ῥυπαρία, κάθαρσις). Cette explication était nécessaire, car il ne semble pas qu'entre le II^e et le V^e siècles λαμπρύνειν ait eu un sens aussi précis que celui de purifier ; toutefois, dans quelques exemples donnés par le *PGL*, s.v., le sens paraît voisin de celui de notre leçon : rendre brillant et propre (moralement). Quoi qu'il en soit, λαμπρύνειν est plus proche de l'hébreu

que le κατορθοῦν de la Septante, car, comme *zkh* au piel, il signifie éclairer, rendre beau, dans un sens physique et dans un sens moral. Il est à noter enfin que le texte de la leçon de Symmaque donné par nos manuscrits est meilleur que les deux variantes connues de Field (*Origenis Hexapla*, II, p. 271 et *Auctarium*, p. 21) : en particulier νέος doit être préféré au νεώτερος des variantes, Symmaque traduisant toujours *n'r* par νέος (ex. : *Ps.* 36 (37), 28 ; *Job* 29, 8 ; *Prov.* 20, 11 ; 29, 15). [G. D.]

v. 10 a Origène

l. 1-5 (Pitra). — Recherche bien à la manière d'Origène (ζητήσῃ τις...), prenant son point de départ dans la manière dont le verset (10b) est rédigé : peut-on dire que Dieu éloigne lui-même quelqu'un de la loi ? Il y a là une difficulté, car, pour Origène, il faut maintenir l'affirmation que l'homme est responsable de ses actes ; le psalmiste, en tout cas, demande la faveur de ne pas être repoussé, et cela en récompense du zèle qu'il met à chercher Dieu (*l. 4* : ἀμειψαί).

l. 5-12. — Les mots ἔρα δὲ εἰ suggèrent une solution (sur cette manière d'introduire une solution, voir aussi au v. 13, *l. 7*) : peut-être s'établit-il une « collaboration » (*l. 9* : συνεργουμένῳ ; cf. de nouveau v. 29, *l. 6* et 58, *l. 9* ; le vocabulaire de la « synergie » est cher à Origène) entre Dieu et l'homme. Dieu accorde son don à l'homme qui, pour sa part, a déjà apporté sa propre contribution. Tel est le sens de *Matth.* 25, 29-30 : « à celui qui a, on donnera », etc. *Texte*. Les *l. 8-12* sont mal transmises dans nos manuscrits. Par chance, le texte est donné dans la tradition indirecte de façon plus complète. Nous utilisons à la fois W et un représentant du type VIII, S, et proposons la restitution suivante du passage : à la *l. 8*, il faut ajouter après εἰπεῖν les deux mots τῷ ἔχοντι, auxquels se rapporte le participe συνεργουμένῳ et qui reprend le τῷ ἔχοντι de la citation ; à la *l. 11*, il faut ajouter l'article τὸ après ἔχοντος pour introduire l'expression ἐν ὅλῃ καρδίᾳ ζητεῖν sur le modèle

de la *l. 8* ; à la *l. 12*, après ἀμελῶς δέ, il faut ajouter les 14 mots qui sont tombés dans nos manuscrits par suite d'un saut du même au même. Origène a voulu expliciter le sens de la formule évangélique en l'appliquant à David : « à celui qui a » (i.e. qui donne sa contribution, consistant à « chercher Dieu de tout son cœur »), « on donnera » (i.e. la faveur d'accomplir tout commandement du Seigneur) ; « à celui qui n'a pas » (i.e. qui ne donne pas sa contribution, consistant à « chercher Dieu de tout son cœur », mais qui fait les œuvres du Seigneur — avec négligence il est vrai), « on enlèvera » (i.e. ce qu'il croit acquérir quand « il fait les œuvres du Seigneur, négligemment »). On comprend que le copiste se soit perdu dans ce raisonnement un peu subtil. Commentaire analogue d'Origène dans le *Com. Series in Matth.*, 69 (= *PG* 13, col. 1710 D) : demandons à Dieu la perfection des vertus que nous devons d'abord acquérir par nous-mêmes dans la mesure où cela est possible à l'homme. On retrouve chez Ambroise, 2, 21 les deux citations de *Matth.* 25, 29-30 et *Jér.* 31, 10.

l. 12-16. — Comme plusieurs fois ailleurs, Origène transpose le sens du verset au peuple tout entier : Dieu a repoussé les Juifs loin de ses commandements, en permettant que la base matérielle de leur culte soit détruite. Sur l'idée que les Juifs ont été dépouillés, voir par exemple le fragment d'Origène sur le v. 162 (avec la citation de *Matth.* 21, 43), *De principiis* IV, 1. 3, p. 296, 10-297, 1. Koe., le commentaire de *Jn* 11, 47 et le fragment 91 sur *Jn* 12, 35 (dans ce dernier texte, on retrouve la citation de *Matth.* 25, 29 pareillement rapprochée de *Matth.* 21, 43, à cause du mot ἀρθήσεται employé dans les deux textes) ; voir encore *De orat.* 31, 7 : les peuples qui abandonnent la Loi (les Juifs) ont été abandonnés à leur tour ; on leur enlève même ce qu'ils s'imaginent posséder.

b Athanase (*PG* 27)

Thème et vocabulaire ascétiques : le « souvenir » de Dieu, les « filets » sataniques (cf. de nouveau l'image des filets

suggérée par les v. 61 et 110). Paraphrase du verset sous forme de glose à la 1^{re} personne, soulignée par φησι en incise (« veut-il dire » : note au v. 160 e).

c Apollinaire

Apollinaire cite et commente une leçon d'Aquila (voir de nouveau aux v. 27, 119, 122). Pour la crainte d'ἀσυνεσία, cf. de même chez cet auteur, sur les v. 8 et 12, le souci d'obtenir la σύνεσις. Il faut noter, sans en tirer de conséquences, que la citation de *Prov.* 14, 12 se lira chez Ambroise, 8, 33 à propos du v. 59.

Leçon d'Aquila. Cette version est intéressante à un triple point de vue : langue, procédés de traduction et herméneutique d'Aquila. Au niveau de la langue, il s'agit d'un hapax (le vocabulaire d'Aquila en comporte plus de 200 sur un total de près de 4 000 mots), dont la création et le sens n'ont rien d'artificiel : la langue du II^e siècle crée de nombreux verbes en -ίζειν sur des radicaux en -τ-, dont le sens est factitif-causatif (42 exemples dans les papyri post-ptolémaïques : cf. L. R. PALMER, *A Grammar of the post-Ptolemaic papyri*, 1946). Au niveau des procédés de traduction, il faut remarquer que le suffixe factitif-causatif -ίζειν traduit ici le sens factitif d'un verbe hébreu, marqué en l'occurrence par la conjugaison hiphil ; ce procédé de traduction est habituel chez Aquila (cf. FIELD, *Prolegomena*, p. xxii et t. 2, 271, n. 8). Au niveau de l'herméneutique enfin, Aquila, au lieu de donner à ἡσγή le sens attendu de « repousser », comme le fait d'ailleurs la Septante, lui donne le sens spécialisé de « faire commettre une faute par ignorance ou par inadvertance », sens seulement attesté, selon le dictionnaire de Brown, en *Lév.* 4, 13, *Nombr.* 15, 22, *Éz.* 45, 20 ; Aquila interprète à sa manière le verset du psaume quand, au lieu de « ne me repousse pas des commandements de Dieu », il comprend « ne me fais pas commettre une faute par ignorance loin des commandements de Dieu ». Il est probable que cette herméneutique était celle des maîtres d'Aquila, en particulier du rabbin Akiba. [G. D.]

v. 11 a Origène (PG 12)

Trois brèves phrases (la deuxième et la troisième introduites par γάρ) dégagent l'idée qu'il faut parfois « cacher » les paroles de Dieu, c'est-à-dire ne pas les divulguer hors de propos, idée bien origénienne (I. 3, ἀμαρτωλῶν : P a corrigé une faute reproduite par A, ἐντολῶν, mais le texte de F conserve peut-être une meilleure leçon, τῶν πολλῶν). L'idée d'Origène est en effet que certaines vérités doivent être cachées à ceux qui ne sont pas encore capables de les recevoir, les faibles, la foule, le commun des hommes (οἱ πολλοί). Ce principe est appliqué au texte de l'Écriture, en *De principiis*, IV, 2, 8 (15), p. 320, 3-4 Koe. et souvent ailleurs. Il sera de nouveau question, à propos du verset suivant, des λόγια ἀπόρρητα, κρύπτεσθαι (ou κρύψεως) ἕξια. Origène donne la règle de l'arcane surtout pour certaines doctrines difficiles à définir (voir par exemple *C. Celsum*, V, 29, p. 31, 6-16 Koe.). On peut lire dans sa première Homélie sur Ézéchiël (I, 11, p. 334, 22-27 Bae.), une phrase tout à fait identique à nos l. 4-7 (reconnaissable dans la traduction latine, attribuant à « un homme savant et digne de foi » la parole « *de Deo et vere dicere periculum est* », ainsi commentée : « *neque enim ea tantum periculosa sunt, quae falsa de eo dicuntur, sed etiam, quae vera sunt et non opportune proferuntur, dicenti periculum generant* », avec à la suite, comme ici, la citation de *Matth.* 7, 6. Il s'agit en fait de la sentence n° 352 de Sextus (H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959, p. 115, et *JTS* 1960, p. 349), déjà citée par Origène au ps. 1 (*ap.* Épiphanes = *PG* 12, 1080 A). Ambroise, en 2, 26-28, donne la même interprétation, avec la même citation de *Matth.* 7, 6 : *periculum est non solum falsa dicere sed etiam vera si quis ea insinuet quibus non oportet*. Dans la glose brève de *Vind.* 8 (Cadiou, p. 105), le verset est rapporté à celui qui observe la règle μυστήριον βασιλέως καλὸν κρύπτειν (*Tob.* 12, 7, citation qui se retrouve en *C. Celsum*, V, 19, p. 20, 21-22 et V, 29, p. 31, 7 Koe. et en *Com. in Ep.*

ad Rom., V, 1, col. 1008 B et VI, 8, col. 1079 A, par exemple).

b Didyme (PG 39)

Interprétation toute différente de la précédente : il ne s'agit plus de cacher les enseignements divins en ne les révélant pas à ceux qui en sont indignes, mais de les enfouir en soi, de façon à leur rendre conforme l'être « caché » que Dieu regarde (cf. *Matth.* 6, 6 et, pour *μη μοιχεύων*, *Matth.* 5, 28). Vocabulaire psychologique caractéristique de Didyme.

c Athanase (PG 27)

Sentence bien typique de la série « athanasienne » ; heureux rapprochement avec la parabole de la semence ; allusion à Satan.

v. 12 a Origène (cf. PG 12)

La série « athanasienne » donne ce fragment, amputé de la phrase centrale, comme d'Athanase. On retrouve le même type de commentaire que dans le fragment d'Origène sur le v. 11 (trois brèves phrases, enchaînées par *γάρ* et *καί*), le même vocabulaire : nous laissons ce fragment à Origène. Il se peut qu'il ait été transmis avec la double attribution « Origène-Athanase » (voir Intr., p. 53-54).

b Apollinaire

l. 1-3. — Apollinaire donne un sens fort à *δίδαξον*, c'est le don de l'intelligence. Apollinaire insiste fréquemment sur la nécessité de la *σύνεσις* (v. 27, 98, 130, 144 ?).

l. 3. — Cette définition des *δικαιώματα*, faite en fonction de l'homme (ce qui le rend juste) et non, comme chez Origène (cf. au v. 5, l. 8 s.), en se référant à Dieu (ce que Dieu établit comme juste), est peut-être un emprunt au commentaire de Théodore (PG 80) ajouté ici par erreur. Cependant on trouve chez Apollinaire, au v. 56, l. 6, une idée analogue.

v. 13 a <Origène>

l. 1-14. — L'idée générale de ce texte est une opposition entre les « jugements » de Dieu que le prophète « annonce »

et les « enseignements » qu'il déclarait plus haut « cacher » dans son cœur (v. 11) : c'est l'opposition entre des vérités secrètes et celles que tous les hommes doivent connaître, pour leur salut (l'idée est beaucoup plus clairement exposée dans le texte suivant, d'Eusèbe ; ici, elle est discrètement évoquée par quelques mots, l. 2 : *εις φανερόν* ; l. 12 : *ἐπι τῷ ἀπαγγέλλεσθαι*). L'auteur pose et résout une petite difficulté d'interprétation du texte : le prophète n'annonce pas « tous les jugements » de Dieu, mais tous ceux « de sa bouche », c'est-à-dire justement ceux qui sont destinés à être *annoncés* (l. 11-13), la « bouche » de Dieu étant les prophètes ; on retrouvera cette interprétation de *στόμα* au v. 88, l. 3-4 : texte d'Origène. L'idée de ce commentaire nous paraît bien celle d'Origène, ainsi que sa méthode (l. 3-7 : *ζητήσῃ δ' ἂν τις ... ἕρα δὲ εἰ...* ; voir déjà sur le v. 10 et souvent ailleurs). Le parallèle Hilaire-Ambroise confirme que ce commentaire jusqu'à la l. 14 est d'Origène.

l. 14-17. — Ces lignes proposent une deuxième interprétation de la « bouche » de Dieu, introduite par un tour (*ἢ, καθὰ φησι ἕτερος, ...*) qui semble être du caténiste : la « bouche » serait plutôt le Logos de Dieu. La même succession de deux interprétations de « la bouche de Dieu » (d'abord identifiée aux prophètes, ensuite au Logos) se retrouve pour le v. 88, dans un texte attribué à Origène, mais dont la fin nous paraît être de Didyme ; il n'est pas impossible que les l. 14-17 du fragment actuel soient également de Didyme (le fragment 38 d'Origène, sur *Lam.* 1, 18, p. 253, 1-2 Kl., associé comme ici à *Is.* 1, 20, interprète la « bouche » de Dieu des prophètes seulement, non du Logos). *Texte.* A la l. 16, nos manuscrits donnent par erreur la 3^e personne du pluriel (*παρεπίκρανον*) au lieu de la 1^{re} personne du singulier, voulue par le contexte.

Leçon hexaplaire : la traduction de *peh*, la bouche, par *λόγος*, la parole, est attestée, outre ici, dans la Septante, *I Chron.* 12, 23. Dans les deux cas, elle est une interprétation de l'hébreu dont il faut constater au minimum qu'elle

privilégie le sens au détriment du littéralisme strict. Il ne faut sans doute pas aller jusqu'à penser que cette traduction marque une volonté anti-anthropomorphique (Dieu ne peut avoir de bouche...) ou une volonté apologétique (la bouche de Dieu, c'est le Logos, le Verbe, le Christ...). De quel traducteur s'agit-il ? Si l'on en croit Field (*op. cit.*, II, 750), il ne s'agit ni d'Aquila ni de Symmaque. Cependant Symmaque, selon la Syro-Hexaplaire, connaît τῷ λόγῳ auquel Field propose d'ajouter ἡπειθισα (*loc. cit.*, n° 62). Notre version est d'auteur inconnu, dont la seule chose que l'on puisse dire est qu'il prend avec l'hébreu autant de liberté que Symmaque. [G. D.]

b Eusèbe

Explication de l'idée exégétique d'Origène. La citation de *II Cor.* 5, 10 se lit assez souvent chez Origène (voir, par exemple, *De oratione*, 28, 5, p. 378, 11-12 Koe. ou *Hom. in Jer.*, XX, 3, p. 181, 16 Kl. ou *De principiis*, III, 1, 21, p. 237, 2 Koe.) : Eusèbe peut l'avoir trouvée dans le commentaire d'Origène sur ce v. 13. L'idée que certains décrets divins doivent être portés à la connaissance de « tous » les hommes (sans distinction de capacités), parce que tous les hommes seront un jour jugés sur leur fidélité à ces décrets, l'idée qu'il y a un fonds commun de vérités « nécessaires » (ἀναγκαῖα), à côté de vérités réservées, vient de l'enseignement d'Origène.

v. 14 a **Origène** (édité en *PG* 23, 39, 27, sous les noms d'Eusèbe, de Didyme, d'Athanase)

l. 1-11. — Rappel du sens de μαρτύρια donné au v. 2, l. 23-28 ; interprétation de la « joie » du psalmiste par le thème de l'amour opposé à la crainte (pour la formule de *II Cor.* 9, 7, voir *Intr.*, p. 140 s.). A la l. 4, les mots καθὼς προφήτης φησί renvoient au texte du verset (ἐτέρφθην). Il manque ensuite une liaison pour introduire la citation de Paul. Cette citation et son commentaire se retrouvent exactement chez Ambroise 2, 32, ce qui permet de soutenir

l'attribution à Origène, donnée par notre Chaîne, contre les autres attributions. La richesse que les Chrétiens trouvent en Dieu se répartit en vertu de trois ordres (Ambroise a conservé les trois mots grecs πρακτική, θεωρητική, λογική) ; si nous conservons la triade des vertus — encore qu'une ἀρετή λογική n'ait guère de sens —, les mots πάση πράξει se trouvent rejetés seuls ; on pourrait songer plutôt au groupement vertu πρακτική et θεωρητική d'une part, action λογική d'autre part.

l. 11-16. — Il se peut que ces lignes soient de Didyme, comme le dit R. C'est un nouveau commentaire de παντὶ πλούτῳ du verset. L'ὁδός du verset est glosé par le verbe προκόπτειν (l. 15) comme le fait parfois Didyme (voir par exemple aux v. 96 et 125), alors qu'Origène dit seulement ὀδεῦσαι (l. 2).

l. 16-17. — Le participe λέγων enchaîne tout naturellement les derniers mots ; ceux-ci sont toutefois connus comme le fragment « athanasien » sur ce verset. Le blocage peut être dû au caténiste, comme déjà à la fin du fragment d'Origène sur le v. 9. L'hypothèse inverse se trouve discutée dans l'Introduction, p. 52 s.

v. 15 a <Origène> (cf. Pitra)

Interprétation intéressante pour le sens donné au verbe ἀδολεσχεῖν (voir de nouveau ce verbe dans les v. 23, 27, 48, 78 et nos remarques dans l'Introduction, p. 148 s. On lira le passage d'Ambroise analogue à celui-ci à propos du v. 27) : l'auteur de ce commentaire situe l'action d'ἀδολεσχεῖν dans le domaine de la recherche intellectuelle (l. 3-5 : ἐξετάζειν, ἐρευνᾶν, βάσανος) ; on ne comprend (κατανοεῖν) les voies de Dieu que par un gros effort exégétique, par une méditation attentive (ἀδολεσχία). L'affirmation (l. 8-9) selon laquelle l'Écriture montre souvent les justes occupés à cette louable « conversation » repose sur des textes qui n'emploient pas ἀδολεσχεῖν mais λαλεῖν ou ὁμιλεῖν (le verbe ἀδολεσχεῖν n'est usité dans la Septante que pour

Isaac et dans ce ps. 118 — en ce sens — aux v. 15, 23, 27, 48, 78). Les l. 9-12 marquent une progression dans l'interprétation, soulignée par la particule *πλήν* : la compréhension des « voies » de Dieu donnée par la pratique de l'*ἀδολεσχία* est une compréhension des Écritures (« la Loi et les prophètes ») conduisant à la connaissance du Christ. On a déjà vu cette interprétation des « voies » identifiées aux Écritures au v. 3. *Langue*. Sur ce sens de *πλήν* : M. THRALL, *Greek Particles in the New Testament*, Leyde, 1962, p. 23.

v. 16 a Origène (PG 12)

Le verbe *μελετᾶν* prend un sens fort : il n'indique pas seulement la connaissance verbale des commandements de Dieu ; il en suppose la compréhension (l. 2 : *νενοηκότα*) et surtout la mise en pratique (l. 2 : *ποιεῖν* repris par la citation de *Rom.* 2, 13, οἱ $\frac{1}{2}$ *ποιηταί*, et par *ἔργοις* à la l. 5). L'idée sera développée à propos des v. 47 et 97, avec le même vocabulaire. Voir aussi le commentaire de *Ps.* 1, 2 (PG 12, col. 1088 AB, confirmé par *Barocci* 235). Même commentaire, avec la même citation, chez Ambroise, 2, 37.

GHIMEL *Strophe 3*

v. 17a a Origène (cf. Pitra)

Commentaire bien articulé autour de l'opposition entre ceux qui ne sont pas encore parfaits (*ἡμεῖς οἱ μὴ καθαρὸι*) et David qui, du moins ici, a acquis devant Dieu l'assurance (*παρρησίαν*) lui permettant de réclamer une rétribution. La citation de *Ps.* 102, 10 atteste que le psalmiste, lorsqu'il était pécheur, se soumettait à la pitié du Seigneur sans demander de rétribution, car il eût mérité un châtement. L'auteur ajoute une note psychologique (introduite par la particule *δέ*, l. 10), pour souligner l'humilité du psalmiste : il se désigne lui-même sous le nom de « serviteur ». Citation de *Ps.* 102, 10 et commentaire analogue chez Ambroise, 3, 2 et 5.

v. 17b a' <Origène>

Origène recourt au verbe *ἀκολουθεῖν* pour dégager le rapport logique qu'il voit entre les deux parties du verset : la « rétribution » obtenue sera la vie véritable dont parle le v. 17b. Un tel lien logique est souvent explicité par Origène, avec des mots comme *ἀκολουθεῖν* ou *ἀκολουθῶς* (cf. v. 57, l. 5 ; 143b, l. 1 ; 166, l. 4 et 7), également par Eusèbe (v. 81, l. 1 ; 116, l. 2 ; 172, l. 1, etc.), et par Apollinaire (v. 73, l. 9 et 175, l. 8).

l. 1-8 (cf. Pitra pour *l. 1-4*). — Le verbe « vivre », employé par le psalmiste au futur, renvoie à une vie encore à venir : ne s'agit-il pas de la vie véritable, dont parle Paul ? La citation de *Col.* 3, 3-4 est fréquente chez Origène (de nou-

veau : v. 77 et 175). Pour ὅτε et le subjonctif, cf. Intr., p. 170.

l. 8-11. — L'auteur ajoute une remarque (δέ) sur l'observance des paroles de Dieu : indiquée au futur, cette observance aura les mêmes caractères que la vie à venir, elle sera parfaite et non plus « en image ».

b <Didyme> (cf. PG 39)

L'auteur montre l'enchaînement des v. 16 et 17 : la pratique des jugements de Dieu (v. 16) vaut au psalmiste la vie heureuse (v. 17), et celle-ci aura pour conséquence l'observance des paroles (v. 17b). Il y a une logique (ἀκόλουθον) entre la mémoire de ces paroles (μνημονεύσαι rappelle le v. 16b) et leur observance. La relation mise entre les v. 16 et 17 permet de penser que l'auteur de ce fragment ignore, ou du moins néglige, la division du ps. 118 en strophes (Intr., p. 110). L'auteur trouve une distinction identique, entre la mémoire des paroles de Dieu et leur observance, dans une parole de Jésus qui emploie également les deux verbes « avoir » et « observer » : remarque subtile bien dans la manière de Didyme (voir de nouveau au v. 55) ; mais l'addition de cette citation peut être due au caténiste. Pour l'emploi de εἰς τοῦτο λήψη, voir encore le fr. **b** sur le v. 27.

v. 18 a Origène

l. 1-10 (Pitra). — Lorsqu'il demande la guérison de ses yeux obscurcis, le prophète symbolise ici chacun de nous (l. 3 : ἡμῶν). Le Verbe de Dieu est venu enlever le voile qui empêchait notre regard de voir « face à face ». Thème, vocabulaire et citations fréquents chez Origène. Voir aussi Ambroise, 3, 22-23. Ce verset sera souvent cité par les Pères comme demande d'illumination, à côté de *II Cor.* 3, 14-16.

l. 10-18. — Noter l'absence de liaison (Ἦδει ὁ προφήτης) qui prouve que cette seconde partie du commentaire venait sans doute après la citation du deuxième stique. On insiste

ici sur le fait que le prophète, personnage de l'Ancien Testament, savait que la Loi contenait des merveilles : Intr., p. 129.

v. 19 a <Origène>

l. 1-5 — (Pitra). La distinction entre πάροικος ou παροικεῖν (voir *Éph.* 2, 19 et *I Pierre* 2, 11) et κατοικεῖν, est déjà utilisée par Philon : le saint, l'homme de Dieu, est ici-bas comme « de passage » (πάροικος), alors que les hommes encore attachés à la terre y « résident » (κατοικεῖν) comme de vrais habitants (*Quis rerum* 267 et notre Introduction à ce traité, p. 112-113). *Vocabulaire.* La famille de mots προσπάσχειν, προσπάθεια, προσπαθής, pour désigner l'inclination (généralement mauvaise) pour les corps, la matière, la terre, fait son apparition chez les Chrétiens avec Clément d'Alexandrie et Origène ; elle est d'autre part largement utilisée par les néoplatoniciens. La glose brève de *Vind.* 8 (Cadiou, p. 105) correspond à notre première ligne : ὁ μὴ προσπεπονθὼς τῇ ἐπὶ τῆς γῆς ζωῆ πάροικός ἐστιν ἐν αὐτῇ.

l. 5-13. — Absence de particule après la citation du deuxième stique ; Origène pose une difficulté, mettant en contradiction apparente, selon une méthode qui lui est habituelle, deux passages bibliques : l'έντολή est d'elle-même lumineuse (cf. le fr. **a** sur le v. 2, l. 18-20) et cependant le psalmiste en demande la révélation (v. 19b). Origène distingue le commandement (au singulier) qui concerne la vie humaine et qui a un sens clair, et ceux (au pluriel) qui concernent les puissances d'en haut, dont le sens est caché. Encore une fois, comme pour le v. 18, Origène imagine le psalmiste désireux de connaître les mystères de la vie future. Noter que, dans le système d'Origène, les puissances d'en haut sont de même espèce que les hommes, comme eux doués de libre arbitre, et par conséquent régies elles aussi par des lois qu'elles peuvent transgresser (Ambroise pose la même question en 3, 39 et

répond de façon analogue : une ἐντολή est claire, beaucoup d'ἐντολαί sont obscures).

b Eusèbe

l. 1-5. — En ajoutant le mot *παρεπίδημοι* à côté de *πάροικοι*, Eusèbe reproduit une expression de *Ps.* 38, 13 utilisée dans le *Première Épître de Pierre* (2, 11) ; cf. aussi *Hébr.* 11, 13. L'interprétation s'oriente plus nettement dans un sens ascétique (*l. 2*, les « œuvres de la chair » sont énumérées en *Gal.* 5, 19-21). Les commandements ne sont plus, comme chez Origène, des lois proposées au libre choix de créatures intelligentes ; ils deviennent des moyens de détourner le mal, comme les remèdes *ἀπαλεξικάκα* (*l. 1* : *ἀπαλέξειν*, verbe rare).

l. 5-16. — Par un lien très lâche avec ce qui précède (*Ἐύροις δὲ καί*), Eusèbe énonce une liste de lois dont le sens n'est pas clair et pour lesquelles il faut demander, comme David, un éclaircissement. Il s'agit, en fait, à partir d'ici, d'un commentaire du v. 18b (si le psalmiste demande la révélation du sens des commandements, c'est que ceux-ci ont un sens caché. La glose d'Athanase sur le v. 18 est un résumé du texte d'Eusèbe).

v. 20 a Origène (cf. Pitra)

Thème et méthode caractéristiques d'Origène : le désir des jugements de Dieu suppose déjà une telle perfection que l'homme peut seulement avoir « le désir de désirer » ces jugements ; cela nous est enseigné par la rédaction même du verset. Origène renvoie à l'explication analogue qu'il a donnée du v. 17a (*l. 4-5* : *ὡς ... διηγησάμεθα*).

b Eusèbe (PG 23)

Il est notable qu'Eusèbe modifie tout à fait l'interprétation : il ne s'agit plus de désir, mais simplement de garder le souvenir des jugements de Dieu, évidemment pour éviter de tomber dans les fautes. Eusèbe inaugure le thème du « souvenir » du jugement, qui joue une fonction importante dans la vie ascétique. Cf. aux v. 43, Eusèbe, *l. 5* : *διὰ*

μνήμης φέρειν τὰ κρίματα et 141, an. *l. 13-14* : *ἀλέστω μνήμη φυλάττειν*. Ce thème se retrouvera chez les auteurs suivants : Athanase et Didyme (nous l'avons noté chez ce dernier à propos du v. 17b).

c < ? > (édité en PG 23, sous le nom d'Eusèbe)

Cette glose ne donne plus à *κρίματα* le sens de jugement porté par Dieu sur les actions humaines ; ce sont les décisions divines concernant le gouvernement du monde. Il ne s'agit plus de les garder en mémoire mais de les connaître (*l. 2* : *εἰδέναί*). Cette interprétation des *κρίματα* se retrouvera dans le commentaire de Didyme au v. 43, *l. 9-11*.

d <Didyme> (PG 39)

Cette glose commençant par *ἄλλος δὲ*, ces deux mots ont été omis par P, selon son habitude d'omettre les mots de transition entre les gloses des divers auteurs ; en fait, c'est toute la phrase *ἄλλος δὲ ... ἐξηγήσατο* qui introduit la nouvelle glose, en signalant que cette dernière porte sur le verset rédigé autrement (voir *Intr.*, p. 117). Le nouveau commentaire porte sur le « désir » du psalmiste, qui contraste avec le « chagrin » de ceux qui obéissent aux lois par crainte du châtement (sur ce thème, voir *Intr.*, p. 140). La notion de *πόθος* se retrouvera chez Didyme, au v. 29, *l. 5* et, si ces fragments lui appartiennent bien, aux v. 69, *l. 6* et 74, *l. 9*. Avons-nous ici un deuxième texte de Didyme ? Au moins deux auteurs ont l'habitude de donner à la suite les explications de deux rédactions différentes du texte biblique : Origène et Didyme (*Intr.*, p. 116 s.). Il se peut que ce texte soit de Didyme (rien de semblable chez Ambroise).

v. 21 a Origène (en PG 39, sous le nom de Didyme)

l. 1-7. — Commentaire du premier stique sur le thème de l'humilité nécessaire : l'orgueil est le risque que courent les plus avancés. Ce thème vaut surtout pour la vie spirituelle des moines. A la *l. 3-4* nous interprétons *καλοῖς* et *διαφέρουσιν* comme des neutres, sur le modèle de tours analogues qui se lisent chez Origène. Le masculin signi-

fierait que les puissances adverses attaquent pour les rendre orgueilleux ceux qui se rangent déjà parmi les ascètes éminents, ce qui a également un sens.

l. 7-14. — Ces lignes portent sur l'emploi du pluriel ἐντολαί dans le deuxième stique. Origène renvoie au passage antérieur où il opposait déjà l'emploi du mot ἐντολή au singulier et au pluriel (commentaire du v. 19). On lira de nouveau au v. 128 un commentaire du pluriel ἐντολαί. Le sens de ces subtilités n'apparaît pas partout clairement.

b Apollinaire

Application du verset à Israël, traditionnellement appelé « peuple désobéissant », depuis *Is.* 30, 9 (ἀπειθῆς λαός). On note qu'Apollinaire reprend volontiers le sens du texte avec d'autres termes (l. 2 : προστάγματα pour les ἐντολαί du verset ; l. 7 : ἀπειθής, complété par ἀνυπότακτος, pour οἱ ἐκκλίνοντες...).

v. 22 a Origène

l. 1-4. — Définition de l'ὄνειδος (remplacé dans le commentaire par ὀνειδισμός) : c'est la honte éternelle (αἰώνιος répété deux fois) qui attend les pécheurs après la résurrection. Même interprétation pour le v. 39 : l'ὀνειδισμός du péché suivra l'homme, après la résurrection, devant le tribunal divin.

l. 4-15. — Une précision est ajoutée (l. 4, δέ) sur le sens du mot ἐξουδένωσις : l'humiliation dont le psalmiste demande à être délivré est celle qu'il recevrait devant Dieu, à cause de son péché, non pas celle qu'il aurait en présence des hommes, car celle-ci est indifférente. Une remarque analogue sera faite pour le v. 39. Voir aussi Ambroise, 3, 41.

b <Didyme> (PG 39)

Interprétation très différente : le psalmiste demande d'être délivré de l'opprobre qui vient des hommes. Il suggère que si les hommes qui l'outragent se convertissent, ils

chercheront eux aussi les témoignages du Seigneur et cesseront de l'humilier.

c Athanase (PG 27)

Application du verset au temps de la persécution, comme pour les v. 49 et 52.

d Apollinaire

On retrouve avec Apollinaire une interprétation spirituelle : le psalmiste redoute le déshonneur qu'il pourrait avoir en présence de Dieu, non les outrages qu'il reçoit des hommes (noter encore une fois qu'Apollinaire modifie le vocabulaire du verset : ἀδοξία remplace ὄνειδος). Rapprochement de David et de Paul, comme plusieurs fois ailleurs, mais la place de David est bien marquée par l'adjectif νόμιμος (rare chez les Chrétiens en ce sens) : il est l'homme de la Loi.

v. 23-

24 a < ? >

L'auteur de ce commentaire montre d'abord le lien de cause (διὰ τοῦτο ... ἐπέπερ...) qui unit ces deux versets au précédent : c'est un type de remarque habituel chez Origène et Eusèbe. L'expression πρότερον ἀπόδοσιν renvoie à « la première interprétation » du v. 22, ce qui peut s'expliquer dans le langage d'Origène lui-même puisqu'il lui arrive de proposer à la suite plusieurs interprétations d'un même verset (ci-dessous, début du commentaire b de ces v. 23-24 et *passim*, par exemple au v. 105, l. 27-28). Toutefois nous ne pouvons affirmer qu'il ne s'agit pas d'une remarque du caténiste. Le commentaire se présente ensuite comme une paraphrase, suggérant peut-être une explication du mot « archontes » : les termes de la l. 5, συνέδρια ... συγκροτοῦντες, peuvent évoquer l'assemblée des prêtres juifs qui jugèrent le Christ (cf. *Marc* 14, 53 s. ?). Mais on revient aussitôt à l'exégèse spirituelle : malgré les attaques injustes, le serviteur de Dieu reste fidèle à la loi. *Attribution*. Ce texte est attribué à Hésychius par le manuscrit R. Dans les gloses d'Hésychius éditées par Jagić on lit effectivement

deux phrases correspondant à peu près à notre texte, mais de façon seulement approximative (« les princes des Juifs, rassemblés, ne cessent de comploter contre le Christ », « Eux, ils parlaient, mais moi, dit le Seigneur, j'avais le souci du jugement qui atteint l'homme »). Les phrases d'Hésychius (Jagić) me semblent surtout être les résumés du commentaire d'Origène que nous lisons ci-dessous. Nous ne savons à qui attribuer ces quelques lignes. Pour les l. 3-5 (glose à la 1^{re} personne, avec φησί en incise) : note au v. 160 e.

b Origène

Transition au sens « plus profond », ce qui suppose une première interprétation d'Origène, qui n'est guère identifiable au texte précédent. Les « princes » sont maintenant identifiés aux démons, selon une exégèse que l'on trouve notamment à propos de Ps. 2, 2, et le verset préfigure la persécution du Christ. Les lignes suivantes paraphrasent le verset. L'expression de la l. 9, εἶτε οὗτοι εἶτε ἐκεῖνοι, rappelle qu'Origène a donné deux interprétations du verset (historique, concernant le Christ, spirituelle, concernant tout juste persécuté). Sur ce thème : Intr., p. 134 s. Pour l'idée que le juste ne prononce aucune parole qui soit « humaine », voir ce que nous disons en conclusion de l'Introduction, p. 155. *Texte*. La comparaison des deux fragments précédents avec la paraphrase donnée par V montre que les textes ont été mal transmis : les morceaux de notre « Origène » sont mêlés à la paraphrase de notre premier texte. D'ailleurs, après avoir donné cette paraphrase, qui semble donc résumer à la fois nos fragments a et b, V donne encore un fragment « Origène », qui est un résumé du nôtre (c'est le texte édité par Pitra). Le témoignage d'Ambroise ne permet pas de trancher : il rapporte d'abord le verset aux martyrs, au Christ et aux apôtres ; il ajoute ensuite (3, 45) l'identification des « princes » aux démons. Il semble bien que le commentaire originel d'Origène comportait deux interprétations : complot contre le

Christ et contre tout apôtre qui parle en son nom, attaques des démons contre l'homme spirituel ; ces deux interprétations sont ici résumées, mélangées, répétées. Le texte me paraît en mauvais état.

c Eusèbe (PG 23)

l. 1-6. — Simple paraphrase des deux versets groupés comme chez Origène. Aucun commentaire ne précise quels sont ces « princes ». Le sens du verset est moral. Le texte est intéressant par le sens qu'il donne au verbe ἀδολεσχεῖν : Eusèbe se représente le psalmiste isolé (κατὰ μόνας), attentif aux paroles de Dieu (προσανέχων). Cette méditation solitaire est assez différente du dialogue avec Dieu évoquée par Origène (v. 15 et *supra*, l. 10 : λαλεῖ).

l. 7-10. — Eusèbe a interprété les derniers mots du v. 24 en personnifiant les δικαιώματα : David les prend pour seuls conseillers. Il trouve dans les versions hexaplaïres un support pour cette interprétation.

Leçons hexaplaïres : les deux leçons sont en partie inconnues de Field mais sont attestées chez Pitra (*A.S.*, III, 515), cité par MERCATI, *Alla ricerca...*, p. 130, n. 4 ; elles sont l'une et l'autre plus proches du texte massorétique de la Bible que ne l'est la Septante : ἀπόλαυσις et τέρφις traduisent excellemment ša'asû'im délice, ce qui n'est pas le cas de μελέτη. La deuxième stiche des deux versions traduit convenablement le TM, tandis que la deuxième stiche de la Septante implique que le traducteur connaissait un autre texte de la Bible que celui du TM : l'apparat de KITTEL (*Biblia hebraica*, p. 1080) donne la lecture probable que faisait la Septante. Nos deux versions ne vont pas de soi ; celle d'Aquila a des côtés suspects : gam qu'il traduit toujours par καίγε, n'est pas traduit ici ; ὄς ne correspond à rien dans le TM : cette absence de littéralisme est étrangère à la manière d'Aquila. Aquila connaissait-il un autre texte hébreu ? Ou bien faut-il penser qu'Eusèbe (ou le copiste de la chaîne) a mal transmis le texte d'Aquila et

n'a pas été attentif à des détails comme *καίγε* ou *ὥς* ? La deuxième stiche de la version de Symmaque est différente de celle que connaît Field : laquelle préférer ? Il faut sans doute privilégier la version de la Chaîne palestinienne, dont la tradition est ancienne et directe, à celle du Coislin utilisé par Field. [G. D.]

DALETH *Strophe 4*

v. 25 a Origène (Pitra)

La Septante fait grand usage du verbe *κολλᾶσθαι* pour traduire divers verbes hébreux signifiant l'union à Dieu ou au contraire l'union, par le péché, à ce qui est vil (cf. Hatch-Redpath) ; dans un autre psaume (*Ps.* 62, 9), David avait dit que son âme *ἐκολλήθη* ... *ὀπίσω σου* ; Origène fait allusion à cet état précédent, perdu par suite du péché (l. 3 : *κακία*), et rappelle que cette union au Seigneur est prescrite par « la loi » (*Deut.* 6, 13 ; voir Ambroise, 4, 3-4). On sait que S. Paul a repris cette expression en *I Cor.* 6, 17, si bien qu'il n'est nul besoin de recourir aux textes platoniciens pour expliquer cette métaphore chez les Pères de l'Église. *Texte.* Peut-être les dernières lignes (l. 9-10) ne sont-elles pas d'Origène : l'identification du *λόγος* à l'Écriture, en contradiction avec la glose brève de W qui interprète ici le *λόγος* du Christ, peut avoir été ajoutée par le caténiste. La note ajoutée à la fin (l. 10 : *δέ*) est attribuée à Didyme par F. On notera cependant que le verbe *προσωποποιῶν* est très fréquent chez Origène et que le participe *μετανοοῦντα* correspond bien au commentaire qui vient d'être fait, et dont le thème sera repris à propos du v. 26. Nous laissons le texte d'un seul tenant.

b <Athanasè> (PG 27)

Cette glose enchaîne le v. 25 aux versets précédents en attribuant l'état d'abaissement de David à des persécutions, non pas à ses péchés comme le fait Origène. Elle est égale-

ment contraire à l'interprétation d'Origène par le sens qu'elle donne à λόγος ; ce dernier comprenait : « Fais que je vive accordé à ta parole », tandis qu'Athanase comprend : « Fais-moi vivre, comme tu l'as promis », sans doute parce qu'il lisait le verset avec λόγιον : voir p. 116-117 (le texte biblique invoqué l. 4 ne se trouve pas tel quel dans la Bible). La glose de la chaîne « athanasienne » (*Vatic.* 754, MA') fait précéder notre texte d'une première phrase donnant une interprétation analogue à celle d'Origène : repentir du psalmiste après une pensée « de la chair » (cf. Origène à propos du v. 26). Peut-être est-ce la raison pour laquelle le caténiste a supprimé cette première phrase ; peut-être inversement la chaîne « athanasienne » commet-elle une erreur en enchaînant ces deux phrases (ayant chacune son φησί enclavé), avec ces deux interprétations différentes. Nous penchons pour cette seconde hypothèse.

c Apollinaire

Apollinaire donne une interprétation différente : l'humiliation avouée par le psalmiste est volontaire, c'est un acte d'humilité (ταπεινώσις). L'auteur comprend comme Origène le deuxième stique : vivre selon le *logos* de Dieu, *logos* qu'il identifie au *nomos*, puisqu'il emploie l'adjectif έννομος à la l. 7. Il ajoute (l. 8 : δέ) une remarque de valeur spirituelle, indiquant que le psalmiste attend non de lui mais de Dieu d'avoir une vie vertueuse. *Langue*. Nos deux manuscrits donnent à la l. 9 ἐφ' ἑαυτοῦ, là où nous attendrions ἐφ' ἑαυτῶ, selon l'habitude d'appeler τὸ ἐφ' ἡμῖν « ce qui dépend de nous » (cf. sur le v. 36, l. 5, 7, etc.), selon l'expression paulinienne aussi de *II Cor.* 1, 9 : μὴ ... ἐφ' ἑαυτοῖς ἀλλ' ἐπὶ τῷ θεῷ. Inutile de corriger le texte : on peut trouver ἐπὶ et le génitif au sens de « en se fondant sur soi » (Arndt-Gingrich, s.v. ἐπὶ I b et *II Cor.* 10, 7).

v. 26 a Origène (cf. Pitra)

Opposition entre les « voies » de l'homme et celles de Dieu ; celles de l'homme suivent la volonté de la « chair » ;

annoncer ses « voies » équivaut pour un homme à reconnaître son péché (l. 7-10) (mêmes citations chez Ambroise, 4, 11). Origène souligne ainsi le lien de ce verset avec le précédent : David décrit sa conversion (l. 11 : μετάνοια, reprenant le μετανοοῦντα de la l. 11 du fragment sur le v. 25). *Texte*. Les l. 4-5 présentent une difficulté : nous avons traduit la phrase en tenant compte d'une leçon de F (αἰτῶν au lieu de ἐκ τῶν), voyant dans l'expression αἰτῶν παρ' αὐτοῦ un thème cher à Origène, souvent exprimé dans le commentaire du ps. 118 (l'homme doit tout demander à Dieu, même le fait de pratiquer la crainte de Dieu ; voir par exemple sur les v. 5, 25, 36...); en fait les mots αἰτῶν ... ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ correspondent assez exactement au texte de *Deut.* 10, 12 dans lequel le Seigneur demande à son peuple de le craindre et de marcher dans toutes ses voies (la citation est faite explicitement et complètement par Ambroise dans un contexte analogue, en 4, 10-11); la rencontre est-elle fortuite ? La phrase est ainsi rédigée que c'est l'homme qui demande à Dieu que lui, l'homme, ait la grâce d'éprouver la crainte de Dieu, etc. Ou bien faut-il supposer un accident dans la transmission du texte ? Nos deux manuscrits, ainsi que R, écrivent ἐκ τῶν, mots avec lesquels nous n'avons trouvé aucune construction possible et qui peuvent révéler une lacune. Nous avons donc traduit le texte de F qui donne le sens subtil, très origénien, que l'on a vu. A la l. 10, αὐτῶν renvoie aux « voies » de l'homme assimilées à ses péchés. On notera le groupement des verbes ἐξομολογεῖν et παραδέχεσθαι comme déjà sur le v. 7a, l. 3.

b Didyme (PG 39)

Le caténiste a retenu une glose portant sur le verset autrement rédigé, mais le sens revient au même : annoncer « les voies de Dieu » est interprété des vertus qui conduisent à Dieu (même interprétation pour *Ps.* 24, 4-5, *Pap.* 79, 5). On notera le souci qu'a Didyme d'insister sur l'intention (πρόθεσις : cf. aux v. 11, l. 3, et 172, l. 8) qui préside aux actes. *Langue*. Le mot πρακτικῶς de nos manuscrits est

peut-être moins bon que le πραγματικῶς de F (voir *In Zach.*, V, 54, Pap. 371, 6-7 : οὐ φωνῆ μόνῃ ἀλλὰ πραγματικῶς), mais se trouve également employé par Didyme en ce sens (*In Zach.*, II, 361, Pap. 178, 24 ou III, 12, Pap. 184, 24).

v. 27 a **Origène** (Pitra, cf. *PG* 12)

L'intérêt de cette brève paraphrase (qui ne nous donne certainement pas tout le commentaire d'Origène) est qu'elle souligne avec force la qualité des enseignements divins, même des δικαιώματα : ils contiennent des « mystères » (l. 2), dont l'homme peut faire l'objet de sa méditation (l. 4-5), une fois qu'ils lui ont été révélés (l. 3 : δηλούμενα), qu'il en a reçu de Dieu l'intelligence (l. 2 : σύνεσις).

b <Didyme ?>

La formule d'introduction de la citation est identique à celle que nous lisons devant le fr. b au v. 17, l. 5 (Didyme ?), et qui se retrouve ailleurs chez Didyme. L'auteur veut introduire un texte prouvant qu'il y a un « enseignement » du bien avant qu'il n'y en ait une « science » : idée exprimée par la deuxième phrase.

c **Apollinaire**

Le commentaire porte à la fois sur les v. 26 et 27. Selon son habitude, Apollinaire ne reste pas près du texte ; il modifie le vocabulaire, développe les idées plutôt qu'il ne commente les mots. Trois idées semblent l'avoir frappé : 1) le psalmiste agit sous le regard de Dieu et dit ce qu'il fait (λέγειν, διηγείσθαι commentant le ἐξήγγειλα du v. 26) ; 2) sa parole s'adresse à d'autres auxquels elle sera utile (l. 4-5) ; 3) la nouvelle qu'elle proclame, les θαυμάσια du v. 27, est la rétribution que Dieu donnera en récompense de la justice (les δικαιώματα du v. 26b et de 27a sont repris par un mot cher à Apollinaire : δικαιοσύνη, l. 6). Une fois encore, Paul est cité en exemple (cf. déjà sur le v. 22). Il est remarquable que l'acte commun à David et à Paul soit de « parler » (l. 9 : διελέγετο reprenant le διαλεγό-

μένω de la l. 4) ; cela accentue le sens donné à ἀδολεσχεῖν, comme nous l'avons déjà noté pour Origène, aux v. 15 et 23 (Intr., p. 148). Le message donné par David, comme par Paul, concerne le τέλος de la justice des hommes : ce τέλος admirable et inattendu (l. 8 : παράδοξος) est la vie éternelle, ainsi qu'Apollinaire le précise à propos du v. 88.

Note sur les leçons hexaplaïres. Le verbe hébreu *sūha* signifie à la fois « se plaindre, méditer, parler ». Ἀδολεσχεῖν, verbe privilégié par la Septante (9 exemples dans les Psaumes selon Hatch-Redpath), qui ne connaît pour traduire le verbe hébreu ni ὀμιλεῖν ni ἐξηγεῖσθαι, ne signifie en grec que « parler » ; mais il n'y a pas de doute que le sens de « méditer » lui est conféré par la Septante en certains cas : il s'agit alors d'un hébraïsme sémantique. Pour des raisons obscures (texte hébreu différent ? herméneutique ?), Aquila choisit comme correspondant habituel de *sūha* ὀμιλεῖν (cf. en particulier *Ps.* 68, 13 et 118, 23) ; le sens est « être en relation avec ». Symmaque, pour des motifs tout aussi obscurs, a risqué ἐξηγεῖσθαι, « donner des explications ». Les deux versions sont inédites ; celle de Symmaque est connue sous une forme inexacte dans la Syrohexaplaire. [G. D.]

v. 28 a **Athanase** (*PG* 27)

Brève glose à signification ascétique, caractéristique de la série « athanasienne ». Alors qu'Origène, dans le texte qui suit, consacre beaucoup d'efforts à expliquer le verbe νουστάζειν et précise le sens d'ἀκηδία, ces mots ne font ici aucune difficulté : pour éviter l'assoupissement de l'« acédie », l'âme doit méditer les enseignements divins et rester vigilante ; γρηγορεῖν répond à ἐνύσταξεν. Nous voyons ainsi le lien logique (l. 3, οὖν) qui unit la première et la deuxième phrase (ces deux phrases sont cependant distinctes en *Vatic.* 754 : seule la première appartient à la série « athanasienne », la deuxième est attribuée à Didyme : Intr., p. 52). La « méditation » des saintes Écritures (μελέ-

τη) se réfère-t-elle ici, de façon technique, à une pratique ascétique ? Lorsqu'il s'agit du ps. 118, le thème était imposé par le psaume lui-même (v. 16, 24, 47, 97, 99...). L'emploi de *νήφειν* au sens de « être vigilant » se lit déjà dans le Nouveau Testament (voir par exemple *I Pierre* 4, 7 et 5, 8). Le terme le plus technique de cette glose est *πνεῦμα* ; l'« acédie » est comptée au nombre des mauvaises tentations du moine, des mauvais *πνεύματα*. Mais on trouve déjà dans la Bible (*Is.* 61, 3) l'expression *πνεῦμα ἀκηδίας*.

b Origène (Pitra)

Leçons hexaplaïres : les versions (la Quinta et la Sexta et Symmaque, celui-ci préférant selon son habitude au verbe simple de coloration poétique le verbe composé d'emploi habituel en prose) sont fidèles à l'hébreu, lequel présente un verbe qui signifie « tomber goutte à goutte », « goûter », d'où « fondre en larmes ». Quant aux exemplaires connus de la Septante, comme l'explique notre commentateur d'Origène (l. 4-5), ils semblent n'avoir pas compris ce que signifiait l'expression « mon âme a fondu en larmes » (i.e. : « j'ai fondu en larmes », puisque l'hébreu *népèš* est l'équivalent du pronom personnel ou de *τις*) ; ils ont gardé la traduction de *népèš* par « âme » mais ont corrigé *ἔσταξεν* en *ἐνώσταξεν* : « mon âme s'est assoupie », image moins choquante et plus admissible pour un Grec. [G. D.]

l. 1-19. — Origène discute les variantes du texte. Il pense que la version la plus difficile est la meilleure (c'est aussi celle du plus grand nombre de témoins, l. 11) : l'âme du psalmiste « s'écoulait goutte à goutte » ; la leçon plus facile (l'âme « s'assoupissait » de tristesse) est due, pense-t-il, à une correction ignorante (l. 4-7) ; amusante leçon de critique textuelle. Ambroise (4, 15) discute lui aussi ces variantes, en se référant explicitement à ce passage d'Origène, et expose le même thème exégétique qu'Origène. Les l. 12-19 donnent l'explication de ce verbe surprenant « couler goutte à goutte » ; il s'agit d'une âme incapable de « cacher » à l'intérieur d'elle-même les enseignements reçus ; le verbe

κρύπτειν, à la l. 14, renvoie ainsi au v. 11. Deux textes bibliques sont cités parce qu'ils utilisent la même image d'un écoulement (*παραρρεῖν*) de l'âme, au sens métaphorique. *Hébr.* 2, 1 est cité par Origène dans le *De principiis* (III, 2, 4, p. 252, 4 Koe.) dans un contexte qui précise que l'âme doit se garder du diable, qu'elle ne doit pas le laisser entrer. D'ailleurs le verbe *παραρρεῖν* était déjà employé par Clément, en un sens métaphorique, pour décrire le glissement de l'âme hors de la vérité (cf. *PGL*).

l. 20-22. — Simple paraphrase de 28b ajoutée (l. 20, δέ) pour préciser le caractère inébranlable du juste (cf. Ambroise, 4, 21 *in fine*).

c <Eusèbe> (cf. *PG* 23)

l. 1-5. — Développement de la métaphore du demi-sommeil de l'âme pécheresse. *Texte.* A la l. 4, on peut accepter l'un ou l'autre des deux verbes proposés par les manuscrits : *ἀνανεῖν* est plus imagé, il montre l'âme relevant la tête au lieu de s'incliner (l. 3, *καθελομένη*) vers le sommeil ; *ἀνανεοῦν* est bien accordé à l'idée d'un réveil de l'âme.

l. 5-8. — Omises dans F (et inédites, en conséquence), ces lignes sont rattachées à ce qui précède par un redoublement de particules de même sens (*πλὴν ἀλλὰ καί*), d'usage tardif, qui indique sans doute la main du caténiste (voir de nouveau sur le v. 70, fr. c, l. 3). Il est possible que les l. 5-6, qui reprennent une expression que nous venons de lire chez Origène sur le v. 26, soient une intrusion. Il n'y a pas d'homogénéité entre ce commentaire à la troisième personne (l. 6) et la suite du texte, à la première personne.

l. 8-10. — Liaison entre le v. 27 (*συνέτισον*) et le v. suivant (29a), ce qui est bien dans l'habitude d'Eusèbe.

v. 29 a Origène (cf. *PG* 12, Pitra)

l. 1-12. — Origène ne laisse pas échapper l'occasion que lui donne la rédaction biblique d'exposer une doctrine

morale : le mal n'est pas hors de nous, au point qu'il nous suffirait de nous éloigner de lui, il est en nous (l. 3), c'est hors de nous qu'il faut le rejeter (l. 4, ἀποθήσωμεν) ; il ajoute la précision qui lui est chère sur la nécessité du secours de Dieu (l. 6, θεὸν συνεργόν, cf. la συνεργία de Dieu sur les v. 10, l. 9 et 58, l. 9 par exemple). Être objet de la pitié de Dieu « selon sa loi » évoque l'idée d'un médecin qui a pitié de son patient « selon les lois » de son art, souvent pénibles à supporter (cf. de nouveau sur le v. 169, l. 37-38) : comparaison traditionnelle, qui sera également développée par Théodoret, à propos du v. 58 (PG 80), où il est question d'être l'objet de la pitié de Dieu « selon son λόγιον ». Ambroise, 4, 22-24, est très proche de son modèle.

l. 12-18. — Le psalmiste n'a réclamé la pitié de Dieu qu'après avoir demandé la grâce de rejeter le péché ; en opposition, est décrit le sort de ceux qui n'ont pas encore été sous la surveillance de Dieu (l. 13, ἐπισκοπούμενους), c'est-à-dire qui n'ont pas été arrêtés dans leur péché par un traitement sévère (voir la note au v. 8 et l'expression « être abandonné loin de l'ἐπισκοπή de Dieu » en *De principiis*, III, 1, 17 (16) p. 226, 14 Koe., ainsi que ἐπισκεπτόμενος en *ibid.*, III, 1, 12 (11), p. 215, 3).

b Didyme (PG 39)

l. 1-4. — Les rôles respectifs de la liberté humaine (προαιρέσει) et du don divin sont respectés. L'idée que Dieu apporte l'achèvement du bien (τὰ τέλη τῶν ἀγαθῶν) se lisait déjà au v. 5, l. 1 (Origène ?).

l. 4-8. — Le sens du verset est transposé au domaine de la connaissance : la voie de l'injustice devient « ignorance », la loi de Dieu devient « connaissance ». Cette interprétation inattendue repose peut-être sur les variantes hexaplaïres données ci-après ; ces lignes seraient-elles d'Eusèbe ?

c Eusèbe (PG 23)

Eusèbe cite les variantes hexaplaïres où ψευδος remplace ἀδικία : les mots ὡς ἀληθεύειν ... ἐξήγησιν, qui renvoient à « l'explication précédente » du verset, et peuvent en effet

viser l'interprétation de Didyme donnée ci-dessus, n'indiquent-ils pas que la phrase est du caténiste et non d'Eusèbe ? Peut-être l'explication qui suit (εὐχεται γὰρ) est-elle tout de même d'Eusèbe.

Leçons hexaplaïres : les traductions d'Aquila et de Symmaque sont plus respectueuses de l'hébreu que la traduction de la Septante : *šeqēr* signifie « mensonge » et n'a jamais le sens d'injustice. Il faut remarquer que la traduction d'Aquila est plus littérale que celle de Symmaque : le génitif complétement de nom est l'équivalent grec exact du substantif au cas absolu dépendant d'un substantif au cas construit, en hébreu ; Symmaque, lui, « grécise » la tournure en transformant le substantif au cas absolu en adjectif. [G. D.]

v. 30 a Origène (cf. Pitra)

Simple paraphrase donnant au mot ἀλήθεια le sens qu'il a si souvent chez Origène : la réalité ontologique, par opposition au monde matériel éphémère (l. 1-3). (Voir Ambroise, 4, 25.) Origène renvoie au commentaire qu'il a déjà donné du cheminement (sur les v. 1-2, l. 14-20). Le mot κρίματα est défini par le mot ἀνταποδόσεις, comme déjà pour le v. 20 par exemple.

b Eusèbe (cf. PG 23, Pitra)

D'une interprétation métaphysique, on passe avec Eusèbe à un sens moral : la vérité n'est plus ici que ce qui s'oppose au mensonge : déjà au v. 29, l. 5 ; plus loin, v. 43, l. 7. La transition ἀλλά καὶ (l. 2) introduit l'interprétation du second stique ; c'est en fait une autre glose. A la l. 5 commence le commentaire du v. 31 (δὲ indique cette transition). Il est bien dans l'habitude d'Eusèbe de commenter plusieurs versets groupés. Le thème du progrès, David étant à travers tout le ps. 118 le modèle du progressant, n'est pas propre à un seul commentateur : on le trouve chez Origène (voir sur le v. 12 par exemple), chez Eusèbe (ici et au v. 132, l. 8 par exemple), chez Athanase (au v. 89), chez Didyme (aux v. 96, 125).

v. 31 a Origène

l. 1-6. — Simple paraphrase, avec le rappel de l'interprétation donnée au v. 2 pour les μαρτύρια (l. 23-25). La citation à la l. 6 du deuxième stique invite à penser que le commentaire est complet.

l. 6-16. — S'agit-il d'un autre commentaire, introduit par δέ, ou de la suite du commentaire d'Origène, reprenant l'idée ? L'idée que « le logos et la vertu » (l. 9) en venant dans l'âme assurent la rémission de ses péchés et, d'autre part (l. 14-15), l'identification de ce logos-vertu au Fils de Dieu, tout cela est bien d'Origène. Le texte très analogue d'Ambroise, 4, 26 confirme cette attribution. *Vocabulaire*. La liste des quatre vertus (justice, tempérance, courage, sagesse) est celle des Stoïciens. Voir Stobée, II, 59, 4 = SVF, III, p. 63, 23 s. et PLUTARQUE, *De stoïc. repugn.*, 7 = SVF, I, p. 49, 21-23 ; elle entraîne ici l'énoncé de quatre fautes correspondantes, désignées par des noms d'action au neutre pluriel, au lieu des abstraits habituels ; parmi ces noms d'action deux sont rares : ἀκολαστήματα (au lieu de ἀκολασία) apparaît chez Marc Aurèle (11, 20, 5), associé comme ici à ἀδικήματα (au lieu de ἀδικία) précédant les colères et les chagrins ; ἀφρονεύματα, au lieu d'ἀφροσύνη, n'est signalé dans aucun dictionnaire (on trouve ἀφρόνευσις chez Stobée, II, 70, 21 = SVF, III, p. 25, 19). L'expression ἀφροσύνη τῶν ἀμαρτημάτων est néotestamentaire (une dizaine de lieux, avec ἀμαρτιῶν et non ἀμαρτημάτων).

v. 32 a Origène

l. 1-9 (PG 12). — Thème cher à Origène : le cœur de l'homme peut être « élargi » par le Verbe, au point de pouvoir servir de « séjour » à Dieu ; inversement le cœur de l'homme devient « étroit » du fait de sa propre malice (l. 8, τῆ ἑαυτοῦ κακία). On retrouvera ce thème aux v. 45 et 96. Le vocabulaire est celui de Paul (*II Cor.* 4, 8 et 6, 12 par exemple) mais déjà aussi celui des Psaumes (*Ps.* 4, 2). Les citations qu'emploie Origène dans ce commentaire

du ps. 118 se retrouvent pareillement regroupées dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains*, II, 6, à propos de *Rom.* 2, 8-9, θλίψις et στενοχωρία, PG 14, col. 885 BC : la tribulation du juste ne provoque pas en lui l'étrécissement mais au contraire l'élargissement de son cœur. On notera l'adjonction de καλός pour ennoblir l'image biblique de la course (l. 4 et 14) et la forme particulière de la citation de *Matth.* 7, 14, comme au v. 143a (absence de ἡ πύλη).

l. 9-16. — Les autres chaînes se sont arrêtées avant la deuxième série de citations, comme il arrive souvent. Mais la transition de la l. 9, ὅρα δὲ καί, est bien d'Origène et l'on trouve chez Ambroise 4, 27 la même suite. Ambroise donne une citation qui ne se lit pas ici (*III Rois* 5, 9, Rahlfs) mais à laquelle Origène fait allusion à la fois dans le commentaire de *Rom.* 2, 8-9 que nous citons ci-dessus (voir aussi le fragment grec correspondant, *JTS*, 1912, p. 215 Ramsbotham) et dans la glose brève de *Vind.* 8 (Cadiou, p. 107) : le Seigneur a donné à Salomon beaucoup de sagesse et un cœur large comme le sable près de la mer ; c'est-à-dire que, par la sagesse, l'homme peut acquérir même dans l'affliction « la largeur du cœur ». On peut imaginer que cette citation figurait dans le commentaire complet d'Origène de notre verset.

b Eusèbe

l. 1-5 (PG 23). — L'insistance sur le pluriel ἐντολῶν rappelle ce qui était dit à propos du v. 21 (l. 7 s.). Quant à l'image de la course, elle suggérait elle-même le rapprochement avec Paul, rapprochement que faisait sans doute déjà Origène implicitement à la l. 14.

l. 5-10. — L'équilibre entre l'effort de l'homme (ici présenté comme une « purification » : voir déjà Eusèbe, au v. 9, l. 5) et l'aide de Dieu est un thème que l'on retrouvera chez Eusèbe (aux v. 33-34-35-36).

HÉ Strophe 5

v. 33 a <Origène>

l. 1-30. — Commentaire intéressant du verbe νομοθέτησον (sc. τὴν ὁδόν) : la « loi » donnée pour la route évoque les étapes ordonnées par Dieu au peuple d'Israël lors de la sortie d'Égypte (même thème exégétique chez Ambroise, 5, 3). Le rapprochement est fait à partir de πρόσταγμα (l. 6) et Origène rappelle comment les étapes faisaient chaque fois l'objet d'un ordre divin (l. 8-14). D'emblée, l'interprétation spirituelle de cette route « ordonnée » par Dieu est suggérée : les Chrétiens ont à faire un cheminement spirituel hors d'Égypte (l. 1-5), thème repris à la l. 14. Le chrétien chemine en suivant le Sauveur (voir déjà le rôle du λόγος-pédagogue dans l'Ancien Testament selon Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, I, 7, 56 s.) ; celui-ci agit successivement par sa Loi, c'est-à-dire Moïse, faisant office d'introducteur, puis par Josué, qui est aussi Jésus, chargé de rétablir le peuple dans son pays : le verbe ἀποκαθιστάντι (l. 17) évoque aussi bien l'entrée d'Israël dans la terre promise que l'introduction des Chrétiens dans le « lieu du repos » (l. 17, εἰς αὐτὸν τὸν τόπον sans précision, cf. l. 4-5 : εἰς τὴν ἁγίαν γῆν καὶ καταπαύσουσι). Moïse guidait la marche du peuple seulement en apparence (l. 18, δοκῆ) : les l. 17-28 développent l'idée du double mode d'action de Jésus, invisible pendant le temps de Moïse, visible lorsque vint le plérôme du temps (à la l. 19, pour tenir compte de la structure du texte fondée sur cette opposition, nous avons corrigé le mot φοβερῶς donné par nos deux manuscrits

en φανερώς, sur une suggestion de P. Maraval, d'après la l. 27 ; paléographiquement la correction est aisée). Même thème chez Ambroise, 5, 6 (*aderat autem non palam nec aperte...*). Le « plérôme du temps », qui désigne le moment de l'Incarnation, est représenté pour Origène par le nombre 120 ; ce nombre indique en effet la plénitude d'une vie accomplie, comme celle de Moïse, faite de trois quarantaines d'années (voir notre note sur : « Les trois quarantaines de la vie de Moïse », *REG*, 1967, p. 407-412). La mort de Moïse correspond donc à cette plénitude et c'est alors que Jésus (Josué) prend le commandement (20-28). Les l. 28-30 constituent la fin habituelle des commentaires d'Origène : répétition, introduite par οὖν, du verset que l'on vient de commenter.

l. 30-33. — Nouvelle glose sur un mot particulier, ἐκζητεῖν, avec insistance sur l'intensité de la recherche. De même Ambroise, 5, 22.

l. 33-39. — Rassemblement des trois expressions formées avec l'image de la route (v. 14, 32, 33 ; même remarque chez Ambroise, 5, 23) et reprise du thème essentiel : le Christ est l'achèvement (τὸ τέλος) des voies de l'Ancien Testament (cf. v. 3, l. 6-7 ; 15, 1, l. 11-12) ; mais ici le Christ est également le « principe » (ἀρχή) de ces voies, en une formule qui évoque peut-être *Prov.* 8, 22. (Même commentaire d'Ambroise à propos du v. 35, avec la citation de *Prov.* 8, 22 : *et principium Christus et finis viarum.*) Conclusion (l. 38, ἴδεῖσαι οὖν...) bien à la manière d'Origène.

b Eusèbe (PG 23, Pitra)

Eusèbe a déjà exprimé la double condition de la vie spirituelle (v. 32, l. 8-10), qu'il précise ici en nommant « ce que l'on reçoit de Dieu » (τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ), « ce que l'on donne de soi-même » (τὸ ἐξ ἑαυτοῦ) ; il verra dans la structure de plusieurs versets l'indication de ces deux moments : le premier stique exprime la demande de l'aide divine, le deuxième promet la fidélité de l'homme. Les l. 1-2 sont devenues le fragment « athanasien » : Voir Intr., p. 53.

Leçons hexaplares : les deux versions présentent un $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$ inédit jusqu'ici, mais qui a un correspondant dans le texte hébreu et qui existe dans le texte de la Septante : il ne surprend pas. Ce qu'il faut expliquer, en fait, ce sont les trois verbes différents utilisés par la Septante, Aquila et Symmaque pour traduire le même verbe hébreu $h\ddot{o}r\dot{h}$, « montrer, instruire ». La Septante a rapproché ce verbe — avec raison d'un point de vue philologique — du substantif $t\ddot{o}r\dot{a}h$, « la loi », en grec $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$: d'où la traduction-interprétation $\nu\omicron\mu\omicron\theta\epsilon\tau\epsilon\iota\nu$, « donner comme loi ». Aquila, suivant une doctrine qui lui est chère et que J. Reider appelle une « théorie sommaire de la racine » (*Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila*, p. 37), a rapproché les deux racines quasi homophones $\ddot{o}r$, « être clair, illuminé », et $h\ddot{o}r\dot{h}$, « instruire, montrer » : d'où la traduction par $\phi\omega\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\omega$. Symmaque, lui, ne s'est pas embarrassé de considérations sur la parenté des mots, comme la Septante, ou sur la parenté des racines, comme Aquila : il a traduit sans arrière-pensée le verbe avec le sens qui est le sien en hébreu dans les textes où il est employé. [G. D.]

v. 34 a **Origène** (cf. *PG* 12, Pitra)

Le psalmiste, selon Origène, *sait* que la loi contient un sens caché (cf. déjà au v. 18, l. 10 s.). Le don de l'intelligence lui permettra de découvrir les enseignements de l'Écriture. *Langue*. L'expression des l. 5-6, avec les deux couples de mots $\pi\rho\alpha\kappa\tau\acute{\epsilon}\omega\nu$ - $\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\acute{\omega}\nu$ et $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ - $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\phi\iota\varsigma$, ne correspond à aucun modèle connu de moi. Le premier couple évoque la division, habituelle chez Origène comme elle le sera chez Didyme, entre $\pi\rho\alpha\zeta\iota\varsigma$ et $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$; dans le deuxième couple, si $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\phi\iota\varsigma$ ne pose pas de problème, $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ est assez étrange : ce mot peut désigner l'« usage » que l'on doit faire de tel ou tel objet et aussi l'« usage » des mots dans l'Écriture (ainsi, Origène, *Hom. in Jer.*, 18, 6, p. 157, 31 et 160, 13 Kl. : $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ $\lambda\acute{\epsilon}\xi\epsilon\omega\nu$),

c'est-à-dire leur « sens » (et même leur « valeur ») : Didyme, *Com. in Zach.*, IV, 11, Pap. 278, 9) ; on peut aussi considérer que l'exégète trouve dans l'Écriture l'indication de ce qu'il doit faire, l'« usage » de la morale ($\pi\rho\alpha\kappa\tau\acute{\epsilon}\omega\nu$), avant d'y trouver la « compréhension » des vérités plus profondes ($\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\acute{\omega}\nu$). Voir le sens de $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$, distingué de $\kappa\tau\eta\sigma\iota\varsigma$, chez Aristote, *E.N.* I, 8, 1098 b 32 par ex. et Origène, fr. sur *Matth.* 25, 9, $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\iota\alpha\varsigma$. Ce vocabulaire est cependant inhabituel chez Origène, me semble-t-il, de même que l'on ne trouve chez lui, à ma connaissance, aucun exemple d' $\acute{\alpha}\nu\epsilon\nu\delta\omicron\iota\acute{\alpha}\sigma\tau\omega\varsigma$ de la l. 7, ni aucun exemple, au sens d'« attention », d' $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ de la l. 5 (Origène emploie $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, voir par exemple *Hom. in Jer.*, I, 10, p. 9, 27 Kl. ; sur la synonymie possible d' $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ et d' $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\alpha\sigma\iota\alpha$, voir d'ailleurs *L.S.J.*). Pour l'idée d'un double enseignement de l'Écriture, distingué en « ce qu'il faut faire », « ce que l'on peut connaître », je ne connais chez Origène rien qui soit aussi net que certains textes de Didyme. Celui-ci consacre par exemple tout un développement de son *Com. in Zach.* (III, 5-15) à distinguer parmi les paroles de Dieu celles qui concernent la vertu morale, la pratique ($\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta}$), et qui sont à accomplir ($\pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$, $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$), et celles qui concernent les mystères, la connaissance ($\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$), et qui sont à connaître ($\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$). Malgré les doutes que je formule quant à l'authenticité origénienne non des idées mais de la rédaction de ce texte, je respecte l'attribution donnée par nos manuscrits.

b **Eusèbe**

l. 1-8. — Reprise et confirmation du commentaire donné pour le v. 33. *Langue*. Pour $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omicron\upsilon\mu\epsilon\omicron\varsigma$, qui désigne celui qui reçoit l'instruction élémentaire, voir ce que nous disions de $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omicron\nu$, $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$, etc., à propos de l'argument d'Origène, p. 545 s. et cf. Eusèbe aux v. 121, l. 1 et 141, l. 9.

l. 8-10. — Deuxième commentaire sur la fin du verset, donné sans particule de liaison (le type VIII donne ici

un εἶτα qui a pu disparaître chez nous). Le psalmiste possède les deux modes de connaissance de la loi, « de bouche » et « en esprit » (κατὰ διάνοιαν est l'équivalent de πνευματικῶς, comme on le verra chez Didyme, au v. 72, l. 2).

l. 10-14. — Troisième reprise du thème « part de Dieu », « part de l'homme » : c'est ainsi qu'Eusèbe enchaîne les trois versets 33-34-35. Dans le v. 35, le pronom αὐτήν demande une explication : Eusèbe voit en lui le rappel de ἡ τρίβος, qu'il interprète par la notion d'ordre ; le psalmiste aime l'ordonnance des commandements. On retrouvera une exégèse analogue du mot νόμος pour le v. 72 (fr. a, l. 5-9).

v. 35 a <Origène (cf. Pitra)>

Les premiers mots doivent être isolés : ils sont une explication du pronom αὐτήν, identique à celle que nous venons de lire chez Eusèbe. Le commentaire porte ensuite sur le mot τρίβος et sur l'idée que le chrétien est guidé par le Christ. Même citation et même thème chez Ambroise, 5, 26.

v. 36 a <Origène>

l. 1-15 (cf. Pitra). — Ce commentaire d'Origène est probablement la source d'Eusèbe pour les v. 33-34-35. Le vocabulaire est ici plus technique (l. 4-5, τὸ ἐπ' ἐμοί, τὸ ἐφ' ἡμῶν). *Texte*. On lit à la l. 12 une glose explicative du pronom αὐτήν du v. 35 qu'Origène vient de citer, glose faisant donc double emploi avec celle qui se lisait en tête du commentaire du v. 35.

l. 15-22. — Le commentaire porte sur le deuxième stique. L'absence de particule indique que ces lignes suivaient directement la citation du v. 36b, selon la disposition habituelle du commentaire d'Origène. La variante du texte biblique, ὠφέλεια, est également citée et commentée par Ambroise, 5, 27 (*utilitas*).

b Apollinaire

Sévère conception de l'homme, incliné au mal dès sa jeunesse. Sur ce thème, voir Origène au v. 128 et notre note. *Vocabulaire*. On notera que, alors même qu'il s'agit comme ici d'une doctrine traditionnelle (Dieu agit sur notre volonté pour l'éduquer), Apollinaire a un vocabulaire bien à lui (ἐνάγειν, τὸ προαιρετικόν plutôt que προαίρεσις, οἰκονομίαι τῶν πραγμάτων) ; il est le seul à nommer le Saint-Esprit (déjà v. 6, l. 1). Cet extrait figure dans V sous cette forme même, non paraphrasé.

v. 37 a <Origène ?>

Anonyme ici, attribué aux auteurs des fragments précédents dans F et dans R, ce texte semble pouvoir être attribué à Origène. *Vatic.* 754 en donne une paraphrase (anonyme) qui ne retouche que la partie centrale et donne, d'autre part, sous le nom d'Eusèbe, la citation de Paul (voir Intr., p. 61 pour la confusion avec la glose de W). On retrouve chez Ambroise, 5, 28 la critique des spectacles (ici l. 2, περὶ τὰς θεάας), l'éloge de l'esprit fait pour la contemplation du vrai (5, 32) et le conseil de ne pas se livrer aux filets de Satan, *diaboli laqueis* (ici, l. 8, τῶ δεσμύοντι Σατανᾶ).

v. 38 a <Origène>

Les notions importantes du verset sont mises en lumière par un commentaire bien construit : le psalmiste, qui se présente comme le « serviteur » de Dieu, éprouve déjà la « crainte » ; il demande que cette crainte soit conforme à la « raison » (Origène passe aisément de λόγιον à λόγος) ; Dieu lui accordera cela de façon stable (même thème exégétique dans la glose brève de W, Cadiou, p. 108). Quelques exemples sont ensuite donnés, prouvant que tous ceux qui éprouvent la « crainte » ne l'éprouvent pas toujours « selon la raison », c'est-à-dire avec discernement : chrétiens pratiquant une ascèse excessive (l. 10-13 : οἱ

λεγόμενοι ἔγκρατεῖς), femmes juives pratiquant le sabbat et faisant les azymes (l. 14-16). Dans un fragment du commentaire d'Origène sur *I Cor.* 7, 18 (*JTS*, 1908, p. 506-507), on lit de façon analogue un développement sur ceux qui ont une piété non éclairée et qui pratiquent la circoncision ou le célibat sans discernement, οὐ κατ' ἐπίγνωσιν. De même, *Com. in Ep. ad Rom.*, V, p. 142 Scherer : le φόβος de ceux qui s'abstiennent du mariage, de nourriture et de boisson, n'est pas véritablement la crainte de Dieu. Ambroise commente pareillement ce verset, en 5, 37-38, et donne les mêmes exemples. On notera la forme habituelle de la fin du commentaire d'Origène : retour (οὖν) au thème central et répétition complète du verset. *Texte*. L'alternative des l. 11-13, chargée d'expliquer en quoi les Encratites ont un zèle qui manque de discernement, n'offre pas un sens parfaitement clair. La première explication est simple : leurs règles (νομοθετοῦσι) ne prennent pas suffisamment en considération la « nature humaine » (Ambroise, 5, 38 : *non conpatiuntur naturae*) ; la seconde phrase semble dire qu'il leur arrive de retrouver les mêmes pratiques que les autres hommes (boire, manger, se marier), par impossibilité de faire autrement, c'est-à-dire qu'ils rompent leurs propres règles. L'équilibre mis entre les deux phrases par ἤ ... ἤ ne correspond à aucun parallélisme d'idées et, d'autre part, l'usage d'ἀσκεῖν est contraire à celui que l'on attendrait. Le texte est peut-être corrompu.

v. 39 a <Origène ?> (en *PG* 27, sous le nom d'Athanase)

Thème déjà évoqué pour le v. 22. Forme habituelle d'Origène, qui conclut le commentaire en répétant le verset.

b *Didyme*

Commentaire subtil sur la nuance apportée par le verbe ὑποπτεύειν.

v. 40 a *Origène* (cf. Pitra, *PG* 12)

Commentaire de tout le verset, bien enchaîné. Apparition du thème de l'amour des commandements, tiré du verbe ἐπεθύμησα (même expression à propos du v. 82, l. 9-10). La citation de *Rom.* 1, 17 n'est pas habituellement employée par Origène pour soutenir le titre de « justice » donné au Fils (Origène se réfère plutôt à *I Cor.* 1, 30. Pour *Rom.* 1, 17, voir *PG* 14, col. 861 B). Elle a peut-être été ajoutée par une main tardive (elle ne figure pas dans tous les témoins du texte). Les mots ἐν ἀντὶ renvoient, dans le contexte de Paul, à l'Évangile qui a été mentionné dans le verset précédent : ils sont ici équivoques. L'histoire de l'interprétation de ce verset est faite par K. H. Schelkle, *Paulus Lehrer der Väter*, Düsseldorf 1956, p. 40-48. Le thème du Christ-Justice revient plusieurs fois dans le commentaire du ps. 118, chez Origène et chez Apollinaire principalement (v. 56, 93...). *Langue*. A la l. 2, l'impératif ζῆσον με du verset est remplacé par ζωοποίησον : ζῆν transitif avec un complément d'objet, au sens de « faire vivre », est d'un emploi particulier à la Septante, notamment dans le ps. 118 (v. 25, 37, 40, 50...), où le tour ζῆσον με alterne avec ζήσομαι. Origène ne peut accepter cet emploi de ζῆν et précise le plus souvent le sens de ce verbe en lui substituant une forme de ζωοποιεῖν (sur le v. 50, l. 11 et ailleurs).

WAW *Strophe 6*

v. 41 a <Origène> (puis Didyme ?) (cf. Pitra)

l. 1-7. — Ces lignes justifient l'ordre d'arrivée des notions théologiques dans ce verset : la pitié de Dieu, puis le salut, la première étant indispensable au second. La remarque et la façon dont elle est faite sont bien à la manière d'Origène : nous retenons l'attribution à Origène donnée par les chaînes témoins de la Palestinienne et rejetons le sigle donné par A. Cependant on note que V connaît aussi les l. 4-6 sous le nom d'Apollinaire (il les donne deux fois ; a-t-il deux sources ?) et que ces lignes manquent dans E W. Notre texte résulterait-il d'un assemblage Origène-Apollinaire ? L'expression des l. 6-7 rappelle divers textes pauliniens, notamment *II Tim.* 1, 9, *Rom.* 11, 6 et surtout *Titte* 3, 5 : οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνη ... ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν.

l. 7-13 — <Didyme ?> (édité comme Origène par Pitra). L'introduction de la question (εἰ δὲ δυνατόν ... ἐπίστησον) est faite selon l'habitude d'Origène (plusieurs exemples dans le *Com. in Jo.*, du type ἐπιστήσεις δὲ εἰ δύναται ..., ἐπίστησον εἰ δύναται...) mais c'est aussi celle de Didyme et d'autres commentateurs. L'auteur demande donc si l'on peut rapporter le verset au « logos ἀποσταλείς », c'est-à-dire à Jésus. Cette désignation du Sauveur, qui correspond à divers textes néotestamentaires utilisant le verbe ἀποστέλλεσθαι à propos du Fils « envoyé » par son Père, n'est pas courante sous cette forme (Origène emploie parfois pour le Fils les mots ἀπόστολος et ἀποσταλμένος :

par exemple fr. 63 *in Jo.*, p. 534, 26 Pr.). Il semble que ce passage, attribué à Didyme par V, soit un résumé. On notera que l'auteur connaît la fin du verset avec la leçon ἔλεος (l. 10, κατὰ τὸ ἔλεος) au lieu de λόγος qui figurait dans la première partie du commentaire, l. 2. Ce serait un argument pour attribuer ce passage à un autre auteur qu'Origène. *Langue.* Nous laissons subsister dans le texte l'alternance du masculin et du neutre pour ἔλεος.

v. 42 a Origène (Pitra, cf. PG 12)

Le commentaire souligne l'enchaînement des v. 41 et 42, comme le faisaient les dernières lignes du texte précédent et explicite le sens des versets en une paraphrase. On retrouve la leçon λόγος pour le v. 41b.

v. 43 a <Origène>

l. 1-7 (Pitra). — Il est possible que Dieu prive du « logos de vérité » celui qui, après l'avoir reçu, s'en est montré indigne. Même idée dans la glose brève éditée par Cadiou (p. 108). *Langue.* Le verbe ἀναλαμβάνειν, recevoir (l. 2, 4 et plus loin l. 11), évoque peut-être la réalité sacramentelle : le baptisé « reçoit » la doctrine ; voir par exemple *C. Celsus*, 6, 44, p. 114, 20 Koe. ou *Exh. ad mart.*, 15, p. 15, 10-11 Koe. et plus loin au v. 72, l. 8. L'expression « logos de vérité » évoquait aussi pour Origène les *charismata* énumérés par Paul en *I Cor.* 12, 4 s. (logos de sagesse, logos de connaissance...).

l. 8-19 (cf. Pitra). — Le problème posé en des termes typiques de la manière d'Origène (l. 8, ζητήσαι δ' ἔν τις εἰ ; l. 14, τάχα δὲ...) est de savoir si le « logos de vérité » est enlevé seulement « de la bouche » (mais non du « cœur »), une possibilité de conversion restant toujours présente en celui qui « une fois pour toutes » a reçu ce logos (pour ἀπαξ, voir les références dans la note au v. 105, l. 15-16) : on reconnaît une question de théologie baptismale. La citation biblique atteste que les pécheurs ont encore les jugements

de Dieu sur leurs lèvres (l. 12, διηγῆ), sinon dans leur cœur (l. 14, φρονῆς). La métaphore du cœur obscuri et aveuglé est fréquente chez les auteurs chrétiens, notamment chez Clément d'Alexandrie et Origène. Ambroise a un passage analogue à nos l. 1-19, avec les mêmes citations (6, 27-28). *Langue*. Pour πρὸς τὸ μὴ... (l. 17), voir *Notes sur la langue*, p. 171.

l. 19-28 (paraphrase éditée sous le nom d'Eusèbe par Pitra). — La question posée à propos de ἕως σφόδρα n'a pas un sens clair. L'idée de la fin du texte est que le « logos de vérité », déjà présent en l'homme (l. 23, ἐνυπάρξαντά μοι), lui permet de renouveler sans cesse son espoir, à condition qu'il ne cesse jamais d'être présent, qu'il soit là ἕως σφόδρα. L'auteur explicite le sens du préfixe ἐπ- dans ἐπήλπισα en employant le verbe προστιθέναι (l. 26) ; on lira la même remarque d'Origène au v. 114, l. 6-11.

b Didyme (puis Origène ?)

l. 1-12 (PG 39). — Ici, l'expression « logos de vérité » n'est plus comme chez Origène le dépôt de la foi reçu dans le cœur, c'est la parole capable de dire la vérité en résolvant les difficultés exégétiques, c'est un λόγος ἐρμηνευτικός (l. 5), efficace à propos des dogmes attaqués par les adversaires, notamment à propos de la providence (l. 2, ἀπορίαί περὶ προνοίας, et l. 7-8) ; les κρίματα sont pour Didyme, non pas comme pour Origène les jugements que Dieu rend sur les actes de chacun (v. 7b et 20), mais les paroles « bien pesées » qui règlent la marche de l'univers (déjà sur le v. 20, le quatrième fragment sur le v. 70 et au v. 164). Didyme se réfère à une polémique (l. 3-4, τὰς ἀντιρρήσεις τῶν ἐπαπορούντων) mais surtout aux recherches exégétiques pour les passages difficiles à interpréter ; il utilise le vocabulaire technique pour évoquer les questions philosophiques difficiles (l. 3-4 par exemple) et semble, ici comme ailleurs, principalement préoccupé par la discussion sur la providence. Le « logos de vérité » donne foi en la providence divine. *Texte*. Notre interprétation des parti-

cipes κεκριμένους et ἐξητασμένους à la l. 9, que nous appuyons sur le sens donné à κρίματα, dont κεκριμένους reprend la racine, nous a fait préférer cette leçon de P à celle de A, κεκρυμμένους, qui introduit une notion étrangère à ce passage.

l. 12-18 (Origène sur le v. 44 ?). — Ces lignes portent sur le verset suivant. L'auteur distingue une observance de la loi pour ici-bas et une autre pour l'éternité. Cf. Origène au v. 117, l. 8-12. Cette idée s'appuie sur l'affirmation que les paroles de Jésus « ne passeront pas » (de nouveau au v. 89 et Didyme au v. 152b). Ici, l'auteur distingue même trois étapes : les Juifs gardaient la loi « selon l'ombre », les Chrétiens la gardent « selon l'image des réalités », ils la garderont ensuite « selon les biens à venir », pour l'éternité. On reconnaît l'exégèse subtile d'Origène pour *Hébr.* 10, 1 : « la loi possède l'ombre des biens à venir, non pas l'image elle-même des réalités », exégèse qui lui permet de distinguer l'ombre, l'image, et les réalités à venir. Origène a déjà cité ces mots pour nommer la loi « ombre » aux v. 2, l. 5 et 18, l. 10. Il l'utilise plusieurs fois ailleurs pour distinguer les trois étapes ombre-image-réalités à venir, notamment en *De principiis*, III, 6, 8, p. 289, 33-290, 13 Koe. et en *Hom. in Ps.* 38, II, 2, PG 12, col. 1402 C (voir sur ces textes H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, p. 219 s. et notre discussion dans *Origène et la fonction révélatrice...*, p. 152-153 avec les réserves exposées p. 144-145). Il faut donc faire remonter au moins à Origène la tradition donnant à εἰκὼν le sens d'imitation de la réalité, plus exacte que l'« ombre » mais imitation tout de même ; cette tradition grecque est abandonnée par ceux qui voient dans εἰκὼν « la figure dans laquelle s'exprime la réalité d'une chose » (C. SPIRO, *L'Épître aux Hébreux*, Études Bibliques, 1953, II, p. 301-302), et pensent que le verset ne vise que deux modes de connaissance des réalités, selon leur ombre, ou dans leur essence. Didyme ne semble pas avoir tiré d'*Hébr.* 10, 1

cette tripartition : en *In Zach.*, II, 16, « ombre » et « image » désignent pareillement la Loi d'avant le Christ. Ces divers arguments nous incitent à attribuer ce passage à Origène. Il devrait se situer après la citation du v. 44. Le commentateur d'Ambroise, 6, 29 offre quelques analogies.

c Eusèbe

Nul commentaire, ici, de *μη περιέλης* ni de *λόγος ἀληθείας*, suffisamment expliqués dans les extraits précédents. Le caténiste n'a retenu que le thème habituel d'Eusèbe, la nécessité du secours divin. Le commentaire suppose que le mot *ἀλήθεια* est pris dans son sens purement moral, de vérité opposée au mensonge (déjà au v. 30, l. 1 et de nouveau Athanase au v. 160a); mais ce mensonge est aussi la fausse opinion théologique, comme l'a précisé Eusèbe à propos du v. 29, l. 5-6. Quant aux *κρίματα*, Eusèbe les réfère au jour du jugement divin; la pensée de ces *κρίματα* plonge l'âme dans l'anxiété (même idée de l'*ἀγωνία* de l'âme pécheresse chez Eusèbe, au v. 80, l. 2).

v. 44 a Origène et Athanase (PG 27)

Seul exemple de double attribution dans notre chaîne. Le thème de cette glose est celui que nous venons de lire dans les l. 12-18 au v. 43, c'est-à-dire celui d'Origène, comme le confirment les deux brèves gloses éditées par Cadiou (p. 108-109). La forme brève de cet extrait-ci est celle de la série athanasienne : nous avons là un bon exemple de la formation de ces gloses à partir des idées exégétiques d'Origène ou, en d'autres cas, d'Eusèbe.

v. 45 a Origène (cf. en partie PG 12)

Reprise de l'affirmation que le méchant « est dans l'étrouffesse » du fait de sa propre malice (l. 8-9, cf. la note au v. 32, l. 1-9). Thèmes et citations identiques chez Ambroise, 6, 31-32. *Texte*. Il n'est pas certain que les derniers mots (*μεγαλοψύχως ... μεταχειριζόμενος*) appartiennent à Origène : ce vocabulaire n'est pas le sien ; nous suggérons un

emprunt à Didyme, qui emploie *μεγαλόψυχος* pour la même idée au v. 96, fr. d. Ces mots figurent en une phrase isolée attribuée à Origène, dans le type III (F) et dans un texte attribué à Eusèbe dans le type VIII (S), avec une leçon fautive, *γενναιαζούσης (sic) ἔξωος*, qui prouve la difficulté du mot *νεαζούσης*.

v. 46 a Origène (cf. Pitra)

Les rois devant lesquels le juste ouvre la bouche sans éprouver de honte peuvent être des persécuteurs (cf. v. 22) ou, selon une tout autre interprétation, les saints appelés « rois » parce que leurs âmes sont royales. Le caractère « royal » est en effet volontiers reconnu au chrétien parfait dans la tradition chrétienne, à la suite de *I Pierre 2, 9*. Ambroise rapporte lui aussi le verset d'abord au martyr, puis interprète les « rois » des parfaits, avec la citation de *I Pierre 2, 9*. Même interprétation des « rois » de *Ps. 2, 10* par Origène : ce sont les « saints » (*PG 12*, col. 1113 AB, texte confirmé par *Barocci 235*). Pour la définition des *μαρτύρια*, voir déjà aux v. 2, l. 23-25 et 31, l. 1-3. La citation de *Ps. 67, 12* se retrouvera sur le v. 131, l. 8 ; Origène cite volontiers ces mots qui confirment sa propre conception de la prédication : la parole du prédicateur est un don qui lui vient de Dieu et cela, avec une grande « puissance ». *Intr.*, p. 155.

v. 47-

48 a <Origène> (Pitra, en partie en PG 12)

Commentaire complet, bien structuré, des deux versets. Les notions retenues sont celles de méditation et d'action, *μελέτη* et *πράξις*. La méditation est en même temps compréhension du sens des commandements (l. 6, *ἀνάληψις τοῦ ... λόγου*, cf. v. 16, l. 2) ; elle doit précéder l'action. Origène admire ici l'ordonnance du texte biblique comme il le faisait pour les v. 1-2. L'action est elle-même dirigée par l'amour (*ἡγάπησα*) et non par la contrainte (sur cette formule : *Intr.*, p. 138 s.). Une troisième notion importante

est donnée par le verbe ἠδολέσχουν, encore une fois interprété dans le sens de la conversation : après avoir médité la loi et l'avoir mise en pratique, il convient encore, selon Origène, d'en « parler » (l. 10, διαλέγεσθαι ; on trouvait le même rapprochement entre ἀδολεσχεῖν et διαλέγεσθαι chez Apollinaire sur le v. 27). Par cette troisième obligation, Origène entend sans doute non pas seulement la proclamation de la loi, le témoignage verbal qu'on lui rend, mais sa prédication. Les deux versets, pareillement regroupés, sont commentés de façon analogue par Ambroise, 6, 35-36, mais la troisième activité correspond seulement à un exercice mental. Pour le thème de ἠδολεσχία : Intr., p. 148-149.

ZAÏN Strophe 7

v. 49 a <Origène> (Pitra)

Ici, le mot *logos* évoque une promesse du Seigneur, puisque David demande que celui-ci en garde le souvenir ; on retrouvera plusieurs fois cette interprétation (v. 81, Athanase ; v. 116, Théodoret, etc.). La promesse est celle de la vie future, céleste, éternelle. *Vocabulaire*. L'emploi métaphorique d'ἀναπτεροῦν est assez fréquent chez les Pères (PGL). On en trouve au moins un exemple chez Origène : *De orat.*, 29, 5, p. 384, 5 Koe. Même commentaire du verset chez Ambroise, 7, 2.

b Athanase (PG 27)

L'évocation des persécutions est un des thèmes favoris de la série « athanasienne » (v. 22, 52, etc.). La promesse est ici celle de la consolation spirituelle, dans les afflictions.

v. 50 a Origène (Pitra)

l. 1-11. — Origène n'a pas l'idée que αὐτη, placé en tête de la phrase, est la traduction du pronom hébreu introduisant la complétive ὅτι τὸ λόγιον : peut-être est-ce là un signe de sa médiocre connaissance de l'hébreu, de son ignorance des problèmes syntaxiques posés par la traduction de l'hébreu en grec. Il cherche donc une signification à ce pronom féminin sujet du verbe et la trouve en dégageant du verset précédent (ἐπήλπισας) la notion d'espérance. Même interprétation chez Ambroise, 7, 6. Une glose brève éditée par Cadiou pour le v. 49 (p. 109) donne le même sens. Pour l'idée que l'âme « humiliée » est « éprou-

vée », c'est-à-dire abandonnée par Dieu et même livrée à celui qui l'éprouve, au Diable (l. 9-10), voir déjà au v. 8b et la note. Même commentaire chez Ambroise, 7, 7. Cet extrait d'Origène confirme l'interprétation du ps. 118 présentée par le deuxième argument : ce psaume raconte les épreuves, les luttes et l'espoir de récompenses des justes. *Vocabulaire*. A propos de l'« humiliation » du psalmiste, Origène expose le thème des épreuves auxquelles le juste est soumis, qu'il appelle des *περιστάσεις* ; il emprunte certains termes au catalogue des épreuves que donne Paul en *II Cor.* 6, 4-5 et en *II Cor.* 11, 23 s. car l'« humiliation » de David est à ses yeux analogue aux souffrances de S. Paul : v. 71 et la note. Le mot *περίστασις*, après avoir désigné dans la langue grecque toutes sortes de « circonstances », évoque plus particulièrement à l'époque post-classique les circonstances difficiles et pénibles, analogues aux « dangers » dont parle Paul. On trouve le mot fréquemment chez les Stoïciens de l'Empire et chez les auteurs chrétiens. Origène l'emploie volontiers ainsi que *τὰ περιστατικά*. L'expression *βίος περιστατικός* désigne en *C. Celsus*, I, 31, p. 82, 14 Koe., la vie dangereuse des apôtres.

l. 11-16. — Interprétation du deuxième stique. L'âme vit de la vie qui lui est propre (l. 12, *τὴν ἑαυτῆς ζωὴν* : on trouvera plus loin dans l'extrait d'Apollinaire une critique de ce concept), quand le *λόγιον* de Dieu « croît » en elle (l. 13, *αὐξῆσι*), c'est-à-dire dans la mesure où elle le « comprend » et le « reçoit » en elle (l. 13-14). Encore une fois Origène donne à *λόγιον* le même sens qu'à *λόγος*. Cette vie propre de l'âme est à la fois la vie selon la vertu ici-bas et la vie promise pour l'éternité.

b Apollinaire (édité en partie sous le nom d'Origène en PG 12)

Alors qu'Origène trouvait dans le verset précédent le sujet du verbe *παρεκάλεσεν*, Apollinaire construit correctement le tour hébreu reflété par *αὕτη* et comprend que

« ce qui console » le psalmiste, « c'est le *λόγιον* qui donne la vie », la « promesse » de vie. Il interprète comme Origène les deux notions de *ταπεινώσις* (l. 1, *κακώσεις* ; cf. au v. 83, l. 2) et de *παρακαλεῖσθαι* (l. 2, *παραμυθεῖσθαι*). La vie promise est la vie « à venir » (l. 5). A ce propos, Apollinaire fait un développement très intéressant pour distinguer cette vie future — qui sera « nouvelle vie », « reviviscence » (l. 6, *ἀναζώσις*) concernant l'homme entier, corps et âme —, de la vie propre à l'âme, la vie spirituelle, qui ne saurait être la vie véritable, puisque « l'âme n'est pas l'homme » (l. 7) : on reconnaît ici une polémique ancienne sur la définition de l'homme ; à la suite de Platon, *Premier Alcibiade*, 130 c, certains auteurs chrétiens ont affirmé que « l'homme, c'est son âme » (voir J. PÉPIN, « Que l'homme n'est rien d'autre que son âme ». Observations sur la tradition du Premier Alcibiade », *REG*, 1969, p. 56-70. J. Pépin étudie l'attitude des Stoïciens anciens et celle de Posidonius en cette querelle). Apollinaire n'accepte pas de considérer comme vie véritable ce qui est la vie propre de l'âme seule (l. 6, *ἰδίᾳ ζῆν* ; l. 8, *καθ' ἑαυτὴν ζωή*). Les morts ne retrouveront pas seulement la vie de leur âme ; ils vivent « par Dieu », c'est-à-dire d'une vie que leur redonnera Dieu, et qui est à la fois vie de leur âme et vie de leur corps, comme aux origines. Il y aura « reviviscence » (le mot *ἀναζώσις* est très rare mais de sens parfaitement clair), et cela, de l'homme tout entier, tel qu'il fut créé. Apollinaire substitue à la notion traditionnelle de « résurrection » (des corps) celle de « reviviscence » (de l'homme entier), parce qu'elle correspond seule à sa conception de la création de l'homme. Il s'élève contre les doctrines erronées, comme celle d'Origène, qui conçoit un premier mode de vie pour l'âme, incorporel, avant son « introduction » dans le corps, ce qui est contraire au récit de la Genèse : Dieu n'a pas donné la vie à l'âme sans lui donner un corps, il crée les corps et insuffle en eux la vie, c'est-à-dire l'âme (l. 15-

17). Ce petit passage correspond au fragment d'Apollinaire que nous fait connaître Grégoire de Nysse dans son *Adversus Apollinarium* (p. 146, 6 s. Jaeger), ou au fragment de son commentaire de *Matth.* 22, 23-33, que nous font connaître les chaînes (Reuss, p. 38-39) : la vie de l'âme n'est véritable que lorsqu'elle est unie à un corps ; il n'y a véritablement « vie » que pour les âmes et les corps ensemble (sur ces textes, voir le commentaire récent d'E. MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969, p. 167-171). Grégoire de Nysse discute les conséquences christologiques de la conception apollinariste mais affirme lui aussi de façon analogue, sinon identique, que μήτε ψυχὴν πρὸ τοῦ σώματος μήτε χωρὶς ψυχῆς τὸ σῶμα ... μίαν ἀμφοτέρων ἀρχὴν (*De opificio hominis*, PG 44, col. 236 B). Némésius d'Émèse de son côté attribue à Apollinaire la doctrine selon laquelle les âmes sont engendrées à partir des âmes, comme les corps à partir des corps : ni préexistence des âmes, ni création des âmes au moment de la conception, mais ce que nous appelons « traducianisme » (*De natura hominis*, ch. 2, p. 108-109 Matthaei, et la citation faite dans le PGL, s.v. ψυχή, I, C, 3 b). Notre texte se réfère seulement à la création du premier homme par Dieu. *Texte*. Les l. 12-13 sont une allusion précise aux paroles de Jésus selon *Jn* 6, 39-40 : « telle est la volonté de celui qui m'a envoyé, que de tout ce qu'il m'a donné je ne perde rien, mais que je le ressuscite au dernier jour », ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. Dans cette formule, l'ensemble de ceux que le Fils doit sauver est présenté par un mot collectif neutre, πᾶν, repris par αὐτό et auquel renvoient probablement les mots ἐξ αὐτοῦ : le Fils ne doit rien perdre (πᾶν ... μὴ équivaut à μηδέν : Blass-Debrunner, § 466, 3 et 302, 1) de cela (ἐξ αὐτοῦ) que Dieu lui a donné. D'autres formules expriment la même idée avec des pluriels : « de ceux que tu m'as donnés, je n'en ai perdu aucun » (οὓς δέδωκάς μοι, οὐκ ἀπώλεσα

ἐξ αὐτῶν οὐδένα, *Jn* 18, 9 ; voir aussi *Jn* 17, 12, οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο), d'où, ici, l'expression τὸ ἐν ἐξ αὐτῶν.

v. 51 a **Origène** (cf. PG 12)

Simple paraphrase. La citation est choisie pour montrer l'opposition entre νόμος et ἀνόμημα. Pour πολιτεύεσθαι, note au v. 97.

b **Didyme** (PG 39)

Comme Origène, Didyme met la faute des orgueilleux en relation avec la Loi : il s'agit des hétérodoxes qui calomnient la Loi.

v. 52 a **Origène** (Pitra)

Seul le juste peut penser avec consolation aux « jugements » de Dieu, qui lui annonceront les rétributions éternelles : voir déjà au v. 17a par exemple.

b **Athanase** (PG 27)

Interprétation différente : les « jugements » de Dieu sont ceux qui ont atteint les persécuteurs d'Israël, auquel est assimilé David. *Texte*. La glose de la série athanasienne s'arrête à ἐγκαταλειφθήσομαι. La Chaîne palestinienne en connaît-elle un état antérieur plus complet, authentique ? Ou bien a-t-elle adjoint un extrait d'un autre auteur ? La formule « tout arrive selon le jugement de Dieu » sert de nouveau à préciser le sens de κρίματα dans le v. 62, l. 31-32 (Origène).

v. 53 a **Didyme** (édité en PG 27, sous le nom d'Athanase)

Il existe deux catégories de pécheurs : ici, il s'agit de ceux qui ont péché contre la loi qu'ils connaissaient, ailleurs il s'agit de pécheurs ignorant la loi. Même distinction entre παραβαίνειν et ἀνόμως (ἀμαρτάνειν) au v. 3, l. 6-12 (Didyme), avec la même citation de *Rom.* 2, 12 et la même expression νόμου πεπειρασθαι. La distinction παρανομεῖν-ἀνομεῖν se retrouve encore chez Didyme sur *Ps.* 24, 3-4 (Pap. 78, 21-24), *Ps.* 25, 4 (Pap. 95, 2), *Ps.* 30, 13

(Pap. 146, 3-12). Ps. 31, 1 (Pap. 158, 4 s.), Ps. 35, 4 (Pap. 232, 8-16) : cette liste montre que Didyme ne manque pas une occasion de la rappeler. David est solidaire des pécheurs connaissant la loi, les Chrétiens aussi.

b Apollinaire (édité par Pitra, sous le nom d'Origène)

Interprétation différente de l'ἄθυμια éprouvée par le psalmiste à la vue des pécheurs : c'est ici l'effroi (φρικτόν) à l'idée du châtiment qui les attend, non plus la tristesse consécutive à la compassion (texte de Didyme, l. 7 : λυπεῖσθαι, l. 5, συμπάσχει).

v. 54 a < ? > (parties éditées sous divers noms)

Nos manuscrits distinguent pour ce verset deux extraits, le premier anonyme, le second accompagné du nom d'Apollinaire. Il n'est pas impossible de considérer le premier texte comme un tout autonome, fait de trois propositions bien enchaînées, mais l'ensemble de la tradition indirecte de nos textes sépare ces phrases et les attribue à divers auteurs : nos témoins E et W enchaînent à la première proposition seule l'extrait suivant d'Apollinaire et attribuent le tout à Apollinaire ; V attribue à Apollinaire la paraphrase des deux premières propositions, met à part la troisième sous le nom de Didyme, et fournit par ailleurs, attribué à Apollinaire, la fin de notre deuxième extrait ; F copie à la suite nos deux extraits, dans l'état où nous les avons, et les attribue à Apollinaire ; mais ce manuscrit donne d'autre part la première phrase, sous le nom d'Athanase, et cette phrase en effet se lit, ainsi que la troisième, dans la série « athanasienne » de *Vatopedi* 660 et de ses apparentés. Il résulte de ces témoignages que l'ensemble des deux extraits a été attribué à haute époque à Apollinaire, V étant le seul à donner isolément une partie du premier texte, attribuée à Didyme. Qu'une autre tradition ait isolé nos premiers mots (τόπον παροιμίας τὸν παρόντα βίον φησί) et les ait donnés comme une sentence athanasienne doit nous avertir que V n'est peut-être pas le meilleur témoin

de la série athanasienne : il est impossible d'assurer que ces phrases dont l'attribution est douteuse ne sont pas d'Athanase ; elles peuvent être aussi bien de lui (*Vatopedi*, F), que d'Origène, de Didyme ou d'Apollinaire. La divergence très ancienne des manuscrits pour la coupure et l'attribution de ces lignes ne nous permet pas de conclure avec certitude : nos manuscrits peuvent ou bien nous donner l'état primitif, pur, ou bien, — et cela est plus vraisemblable —, résulter d'un conglomérat tardif. Nous analyserons séparément les diverses parties.

l. 1-3. — Définition traditionnelle du lieu de παροιμία pour le saint, la vie d'ici-bas. Voir *supra* au v. 19. La citation d'*Hébr.* 11, 13 (qui manque dans E W et dans la glose « Athanase » en F) est moins fréquente sur ce thème que celles d'*Éph.* 2, 19 ou de *I Pierre* 2, 11.

l. 3-5. — La particule οὖν indique qu'après avoir donné l'explication particulière d'un mot, παροιμία, on passe à l'interprétation d'ensemble du verset. Le thème essentiel est la joie que le psalmiste tire de sa poésie ; ce thème est associé au mot ψαλτά. L'auteur de cette glose distingue deux actes, ψάλλειν et εὐθύμως λέγειν, qui correspondent aux deux activités de la contemplation et de l'action (θεωρῶν, πράττων) ; plusieurs textes parallèles nous invitent à voir ici un chiasme : la récitation et le chant (ᾄδειν) correspondent à la contemplation, tandis que l'accompagnement musical (ψάλλειν) symbolise l'action. Ainsi, une glose sur *Ps.* 107, 2 (éditée par Pitra sous le nom d'Origène) : ἄσομαι διὰ τὴν θεωρίαν, ψαλῶ διὰ τὴν πράξιν, et plusieurs textes de Didyme : τὸ ἄσαι τὴν θεωρίαν σημαίνει ... τὸ ψάλλειν τὸ πρακτικῶς κ.τ.λ... (sur *Ps.* 26, 6, Pap. 105, 21-27 et de nouveau sur *Ps.* 29, 1, Pap. 1, 22 s. Kehl ou Pap. 129, 22 s.).

l. 5-6. — Ces derniers mots (mis à part et attribués à Didyme par V, fournissant une deuxième glose dans la série athanasienne de *Vatopedi* 660 et apparentés) introduisent l'idée du verset suivant : la joie du psalmiste le

tiendra *éveillé*. *Texte*. Nous conservons le mot de nos manuscrits, εὐθυμία, parce qu'il nous semble parfaitement accordé au thème exégétique : il s'oppose à l'ἀθυμία du verset précédent et correspond à l'allégresse de la musique (cf. *Jac.* 5, 13 : εὐθυμεῖ τις; ψαλλέτω), il se retrouvera enfin dans le texte d'Apollinaire (l. 3); cependant l'expression εὐθυμία ἐντολῆς, au sens de « l'allégresse (qui vient) de ton commandement » est assez difficile à comprendre et tous les autres témoins de cette phrase donnent ἐπιθυμία ἐντολῆς (V, F, *Vatopedi* 660), que nous considérons comme un abâtardissement.

b Apollinaire

L'interprétation ne diffère en rien de la précédente (la musique est la seule joie de l'exilé) mais Apollinaire, à son habitude, emploie un vocabulaire autre que celui du texte biblique. Son indifférence à la spécificité des termes désignant la loi est telle qu'il remplace δικαιώματα par προστάγματα (mais déjà le texte précédent employait ἐντολή); il ne reprend pas le mot παροιμία mais en explicite le sens. La dernière phrase (la seule que reproduise V) prend la forme d'une sentence nominale.

v. 55 a < Origène, puis Didyme ? >

l. 1-7 (*PG* 12). — La mention de la nuit évoque le temps du désir impur (l. 4), selon un thème lié à l'observation psychologique et exprimé par exemple chez Paul qui parle des « œuvres des ténèbres » (*I Thess.* 5, 7) et, d'une façon plus générale, des « puissances du monde des ténèbres » (*Éph.* 6, 12). Origène affirme la nécessité d'observer non pas la loi de Dieu d'une façon générale, comme le dit le verset, mais cette loi particulière de la σωφροσύνη (voir au v. 157, l. 13). Même interprétation chez Ambroise, 7, 31-32 avec la citation d'*Eccl.* 23, 18.

l. 7-11 < **Didyme** ? >. — Transition très soulignée pour passer au sens allégorique, ce qui arrive plusieurs fois ailleurs : la transition peut être due soit à l'auteur lui-même,

soit au caténiste. Le « jour » et la « nuit » symbolisent ici les moments heureux ou difficiles de notre vie. Le vocabulaire de ces lignes peut être d'Origène mais on lit ailleurs chez lui une interprétation moins allégorique, plus spirituelle, du « jour » et de la « nuit » : communion d'amour avec le Christ ou au contraire péché (*Com. in Jo.*, XXXII, 24, 313-314, p. 468, 25-469, 6 Pr. et ici même plus loin aux v. 91 et 97). Il semble que ces lignes soient plutôt de Didyme (attribution donnée par R et par V), chez qui l'on trouve une allégorie analogue, à propos de *Ps.* 21, 3 (Pap. 26, 27). Même hésitation entre Origène et Didyme pour quelques lignes analogues sur le v. 62, l. 24-26, et, selon nous, pour *Ps.* 1, 2, *PG* 12, col. 1088 C.

v. 56 a < ? >

Les premières lignes ressemblent beaucoup à celles d'Origène sur le v. 50 : l'auteur recherche quel est le mot représenté par le pronom féminin αὐτη, sans voir qu'il s'agit du décalque d'un tour hébreu (αὐτη annonce la complétive ετι...); il trouve ce nom féminin dans le verset précédent (μνήμη, tiré de ἐμνήσθη). Il se peut que cette première glose soit d'Origène, alors que le commentaire qui suit serait d'un autre auteur (Apollinaire, selon certains manuscrits). L'interprétation des δικαιώματα de Dieu est analogue à celle que nous avons lue à la fin du commentaire du v. 12 : les Chrétiens sont « justifiés » s'ils les observent; ils doivent pour cela conformer leur vie au Christ-Justice; ce thème est cher à Origène (au v. 40 *in fine*; *Com. in Jo.*, XXXII, 31, 387, p. 478, 27-30 Pr.). Nous ne pouvons avoir une certitude pour l'attribution de ces lignes.

HÊTH *Strophe 8*

v. 57 a <Origène> (cf. Pitra)

Paraphrase du verset soulignant le lien logique (l. 5, ἀκολουθεῖ) qui unit les deux premières affirmations : quiconque « a le Seigneur pour part » ne peut que « garder sa loi ». Les dernières lignes du long commentaire d'Ambroise, 8, 15 *in fine*, interprètent 57b comme ici : David garde la loi « spirituelle ».

b Eusèbe (PG 23)

Forme abrégée d'une glose : κατὰ peut indiquer que le verset « concerne » (historiquement) les Lévités et que son enseignement est formulé « sur le modèle » de ce que faisaient les Lévités. L'allusion aux Lévités se trouvait déjà, comme c'est naturel, dans le commentaire d'Origène, qui devait être beaucoup plus long que ce qui en reste ci-dessus. Ambroise le reflète peut-être.

v. 58 a Didyme (édité sous le nom d'Origène en PG 12)

l. 1-6. — La « face » du Seigneur est le Fils : on lit plusieurs fois ailleurs cette interprétation chez Didyme (sur Ps. 88, 4-5 ou 104, 4 par exemple), avec la même relation mise entre la pureté du cœur (l. 4) et la contemplation. *Texte*. Le commentaire suppose que le texte du verset est κατὰ τὸν λόγον (l. 5) et non λόγιον.

l. 6-9. — Exceptionnellement nous avons modifié ici la coupure des extraits de nos deux manuscrits : ils attribuent la phrase ὅρα δὲ ... θεοῦ (l. 6-7) à Didyme et arrêtent là son texte, donnant à Origène, comme début d'extrait, la

phrase Ἰησοῦς ... ὄψονται (l. 7-9), alors qu'évidemment cette phrase est la réponse à la question précédente. Les autres témoins attribuent ces deux phrases à Didyme. Le vocabulaire ne peut pas servir de critère ; il est commun aux deux auteurs ; notamment le tour ὅρα δὲ pour introduire une nouvelle considération est fréquent aussi bien chez l'un que chez l'autre. Nous laissons ces phrases à Didyme.

b Origène

l. 1-2. — Glose autonome (cf. F), comme souvent en tête de nos extraits, portant sur le sens d'un seul mot (ici κατὰ τὸ λόγιον interprété de ce qui est conforme à la raison, εὐλογον : cf. Didyme sur le v. 65, l. 8-10).

l. 2-9. — L'absence de particule dénote le caractère indépendant de la phrase précédente. Le texte d'Origène ne commence peut-être qu'ici. Le psalmiste demande dans ce verset la pitié de Dieu parce que Dieu peut être au jour du jugement tout autant « feu consumant » que « lumière » : ces termes vétéro-testamentaires, repris dans le Nouveau Testament (*Hébr.* 12, 29 ou *I Jn* 1, 5), sont commentés plusieurs fois par Origène (à propos de Ps. 4, 7, en PG 12, col. 1164 AB, texte confirmé par Barocci 235 ; dans le *Com. in Cant.*, II, p. 129, 20-130, 5 Bae. et souvent ailleurs). Ambroise dépend ici encore d'Origène (8, 27 : *dominus et lux et ignis esse describitur*). On peut se demander d'où vient exactement la formule suivante, φῶς τοῖς δικαίοις, πῦρ τοῖς ἀμαρτωλοῖς, qui ne se lit telle quelle nulle part dans l'Écriture mais qu'on lit au moins une autre fois chez Origène, sous cette même forme : *Hom. in Jer.*, II, 3, p. 19, 20-21 Kl. (les deux titres sont également rapprochés, mais de façon moins nette, en *Com. in Matth.*, XVII, 19). C'est une formule de jugement (le mot κρίσει est ici en tête du commentaire) qui développe les deux titres de Dieu, « feu » et « lumière ». Un texte de Basile (*Hom. in Hex.*, VI, 3) nous apprend que ces mots correspondent à un enseignement mystérieux : « ... dans la rétribution due

aux actes de notre vie, une sentence mystérieuse nous avertit que doivent être divisées les propriétés naturelles du feu : la lumière s'en détachera pour la jouissance des justes, la brûlure douloureuse pour ceux qui ont mérité un châtimement » (trad. S. Giet, *SC* 26, p. 339). Quel est ce λόγος τις qui ἐν ἀπορρήτῳ παιδεύει ? On songe aux livres apocryphes de l'apocalyphtique juive (cf. *Hénoch*, ch. 91-92 et, sur ce sujet, C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse*, 1969, p. 103 s.). Peut-être Basile renvoie-t-il à la catéchèse enseignant les rétributions par le langage figuré du feu devenant « lumière » pour les uns, « brûlure » pour les autres. Origène connaît ici la même tradition. En demandant la pitié de Dieu, le prophète, selon l'interprétation d'Origène, s'appuie sur la promesse de pardon faite aux pécheurs repentis : le λόγιον du verset signifie donc ici « promesse », ce qui est encore un argument pour mettre à part la première ligne de cet extrait. La promesse de rémission (l. 7, le mot ἀμνηστία est moins fréquent que le terme scripturaire ἄφεσις) est exprimée dans de nombreux textes bibliques. L'idée que nul n'est exempt de faute (l. 5) se lit en *Job* 14, 4.

l. 9-13. — Retour au premier stique (voir la « face » de Dieu), qui n'avait pas été interprété par Origène : il faut dire que Dieu « se fait voir », et non pas que l'homme arrive à « voir Dieu ». Le verbe ἐμφανίζειν rappelle *Ex.* 33, 13 et 18. On lit chez Philon, *De Abrahamo* 80, la même justification de l'emploi biblique du passif ὄφθη (qui serait un hébraïsme ? Voir A. PELLETIER, *Biblica*, 1970, p. 76-79).

c Théodoret (PG 80)

Cet extrait du commentaire de Théodoret n'est pas très fidèle. Omission de plusieurs phrases. La comparaison des modes de la pitié de Dieu avec les modes d'action d'un médecin est traditionnelle, au moins depuis Origène.

v. 59 a <Origène> (PG 12)

Le commentaire porte sur διαλογισάμην, qui indique une réflexion approfondie précédant les actes, d'où la distinc-

tion διαλογισμοί-πράξεις. Ailleurs il est fait une distinction entre trois termes : parole, action, pensée (v. 97, 105, l. 17 et la note au v. 105 a, l. 15-21). On peut comparer Ambroise, 8, 32. *Texte*. Les l. 9-11 coïncident avec le fragment de la série « athanasienne » sur ce verset. Il est probable que le caténiste a enchaîné indûment la glose d'Athanase au texte d'Origène : Intr., p. 53.

v. 60 a <Origène> (cf. Pitra)

Interprétation du verset selon les thèmes ascétiques présentés dans le deuxième argument : l'« entraînement » permet de triompher des puissances adverses. Celles-ci agissent par les difficultés qu'elles suscitent contre le combattant : la citation de *Rom.* 8, 35 se retrouvera sur le v. 165, l. 15. Commentaire analogue chez Ambroise, 8, 36-37. *Langue*. Le verbe ἀσκεῖν est ici employé de façon absolue, au sens de « s'entraîner » ; l'usage habituel est plutôt de lui donner un complément d'objet, au sens de « pratiquer » (telle vertu) ; ainsi Origène, aux v. 92, l. 6 ou 108, l. 4 ; mais les deux emplois sont devenus très fréquents dans le grec post-classique, qui a vu ce verbe, d'abord employé pour le travail technique, se spécialiser pour désigner l'exercice du corps, puis l'ascèse morale (H. DRESSLER, *The usage of ἀσκεῖω*, Washington 1947).

v. 61 a Didyme

Nous trouvons successivement trois interprétations des « cordes de pécheurs » : les embûches tramées par les puissances mauvaises contre le juste (l. 1-6), les difficultés suscitées également contre ce juste par les pécheurs (l. 6-9), la sournoise invitation au péché d'ennemis non désignés (l. 9-10) ; la seule réponse du juste est la vigilance (sur ce sens de νήφειν, voir déjà Athanase — ou Didyme ? — sur le v. 28, l. 3). On notera les articulations fortes de ce texte, qui peuvent être de l'auteur lui-même ou révéler des soudures tardives entre plusieurs morceaux (l. 6,

τὰ αὐτὰ δύνανται καί... ; l. 9, καὶ οἱ ... δὲ...). Les premières lignes (l. 1-4) sont en effet connues par ailleurs comme la glose « athanasienne » sur ce verset (celle-ci ne comporte pas les mots καὶ αἱ ὑποβάλλουσαι τούτους πονηρὰ δυνάμεις). *Vatic.* 754 donne successivement la glose athanasienne et la paraphrase de notre texte complet (Intr., p. 55). Le vocabulaire est trop commun dans la tradition ascétique issue d'Origène pour que l'on puisse en tirer argument en faveur d'un auteur. Les expressions πονηροὶ διαλογισμοὶ (voir *Matth.* 15, 19, cité par Origène sur le v. 115, l. 2) et πονηρὰ δυνάμεις sont tout à fait traditionnelles. Le seul terme un peu plus rare est στάσις, l. 4, au sens de la « stabilité » du juste en Dieu. J'en connais quelques exemples chez Didyme (*In Zach.*, V, 124 par exemple) mais Clément d'Alexandrie avait déjà fait de ce mot l'équivalent de πίστις (par l'étymologie !) : τὴν πίστιν ἐτυμολογητέον τὴν περὶ τὸ ὄν στάσιν τῆς ψυχῆς ἡμῶν (*Str.*, IV, 22, 143, 3 ; cf. Platon, *Cratyle*, 437 AB). L'enchaînement de ces premières lignes avec la suite du texte paraît tout à fait naturel (l. 4, ἀλλ' ἀνήνυτος ἤ...) et le vocabulaire bien fidèle à celui de Didyme (par exemple, le mot ἀνήνυτος est particulièrement fréquent chez lui). Nous laisserons donc ces lignes sous le nom de Didyme.

Vocabulaire. Le mot σχοινία évoque pour l'auteur des pièges et des tentations au même titre que les « filets » et autres « embûches », dont parlait le deuxième argument sur tout le psaume, annonçant un des thèmes du ps. 118, particulièrement exprimé par les gloses de la série « athanasienne » (glose sur le v. 10) mais qu'Origène référerait déjà à l'action du diable (v. 110, l. 2). Dans le fragment 121 portant sur *Jn* 2, 13, p. 568, 1-4 Pr., Origène identifiait les « cordes » à nos péchés et citait *Prov.* 5, 22 à côté de *Ps.* 118, 61 ; on retrouve cette citation chez Ambroise, 8, 42, qui attribue au diable cette « ligature » de l'homme. Il est possible qu'Origène (dont nous n'avons ici aucun commentaire) ait inauguré ce thème exégétique, repris

probablement par Eusèbe, Athanase et Didyme, et même utilisé par Théodoret à un endroit où σχοινία a un tout autre sens (*Ps.* 15, 6).

v. 62 a <Origène ?>

Ce long commentaire de la prière de minuit (on sait que le mot μεσονύκτιον est devenu le nom technique de l'office monastique nocturne) ne semble pas donner le commentaire initial de façon parfaite ; il paraît devoir être attribué à Origène, plutôt qu'à Didyme, donné comme auteur par R. Un des arguments en faveur d'Origène est que l'on retrouve à peu près tous les éléments de ce commentaire chez Ambroise, 8, 45-52.

l. 1-3. — Introduction du thème général. L'auteur ne réfère pas le texte à un usage liturgique précis (voir de même pour le v. 164, en contraste avec Eusèbe).

l. 3-6. — La prière de minuit de Paul et de Silas figurera comme modèle dans presque tous les textes concernant la pratique monastique du μεσονύκτιον (Ambroise, 8, 49).

l. 6-16. — Notions spirituelles de minuit (l'heure où agissent les mauvaises puissances), avec les deux exemples historiques caractéristiques (le passage de l'Ange exterminateur à minuit, la théophanie reçue par Abraham à midi : les deux exemples sont chez Ambroise, 8, 47 et 50), et l'interprétation spirituelle de ces exemples : il est midi, heure de l'épiphanie (à Mamré) pour ceux qui ont la lumière du Christ (Ambroise, 8, 51) ; il est minuit pour les pécheurs.

l. 17-24. — Retour sur l'exemple du « minuit » égyptien, qui donne le modèle d'un lever nocturne destiné à prévenir le mal. La l. 22, peut-être corrompue, signifie qu'il faut se lever non pas forcément au sens matériel du terme à minuit, mais au sens spirituel (vigilance), lorsque c'est l'heure de l'épreuve (voir Ambroise, 8, 52 : *vide ne et per diem tibi media nox fiat*).

l. 24-26. — Précision sur les heures allégoriques. Voir

un commentaire analogue sur le « jour » et la « nuit » à propos des v. 55, 91, 97. On peut hésiter à attribuer ces lignes à Didyme plutôt qu'à Origène.

l. 26-30. — Précision sur le double sens du verbe ἐξομολογεῖσθαι ; un seul sens était reconnu à ce verbe dans le v. 7 ; sur le double sens, voir également Didyme sur Ps. 29, 5 (Pap. 133, 14-16).

l. 30-35. — L'adverbe ἔτι indique qu'il reste encore un mot du verset dont le sens doit être interprété : les « jugements » de Dieu sont ici ce qui dirige le monde (cf. Origène, v. 75, l. 1). La formule de conclusion (l. 34, οὖν) est tout à fait à la manière d'Origène (rappel de tous les éléments du verset). Il est possible que notre texte résulte d'un assemblage entre le commentaire d'Origène et quelques extraits de Didyme.

v. 63 a <Origène ?>

L'attribution de ce texte est incertaine. L'auteur interprète dans un sens fort le mot μέτοχος : le juste est « compagnon » des croyants en ce sens qu'il ne peut se séparer d'eux. Deux groupes de croyants sont distingués d'après les deux verbes employés dans le verset, les craignant-Dieu et, « au-dessus » d'eux, ceux qui gardent les commandements, par un attachement d'amour, non plus de crainte. Même hiérarchie des ἀγαπῶντες au-dessus des φοβούμενοι par exemple dans le fr. in *I Cor.*, 2, 9-11, p. 239 Jenkins *et alibi* (citations de Ps. 33, 8 mis en relation avec les μικροί de *Matth.* 18, 10). *Vocabulaire.* L'adjectif σωματικός est employé par Origène surtout pour désigner les Juifs attachés au « corps » de l'Écriture, à sa lettre, mais aussi pour quiconque leur ressemble ; ici le sens de l'expression n'est pas clair.

b Athanase (PG 27) (puis Didyme)

l. 1-6. — En contraste avec l'interprétation précédente, cette glose-ci ne voit aucune différence entre les « craignant-Dieu » et « ceux qui gardent ses commande-

ments » : les uns et les autres agissent par crainte (l. 6) et David, se disant leur « compagnon », montre bien qu'il est un débutant (l. 3, εἰσαγόμενος). Seul celui qui participe au Christ est parfait. Cette interprétation s'oppose à celle d'Origène qui voit habituellement en David un « parfait » : Intr., p. 133.

<Didyme> (PG 39)

l. 7-12. — Nos deux manuscrits donnent par erreur ce nouveau commentaire à la suite du précédent, sans distinction. En fait, on reconnaît une formule de transition du caténiste : μέτοχον δὲ νοήσωμεν (Intr., p. 44). Μέτοχος est ici interprété dans un sens plus faible, synonyme de φίλος qui est d'ailleurs une variante du texte de la Septante (citée par Théodoret, PG 80, pour ce verset).

v. 64 a Origène

l. 1-6 (édité sous le nom d'Eusèbe en PG 23). — Thème de la patience de Dieu à l'égard du pécheur, avec une citation chère à Origène (*Matth.* 5, 44-45 sert souvent à recommander l'amour de tous, à l'imitation de la magnanimité de Dieu). Ambroise, 8, 57 la reproduit.

l. 6-14. — L'absence de particule de liaison montre que ce commentaire suivait la citation du deuxième stique, sur lequel il porte, selon la disposition habituelle du commentaire d'Origène. Thème de la place éminente de David avant le Christ : Origène souligne très volontiers le désir du psalmiste d'apprendre le sens de la Loi, son intuition des sens cachés (v. 12, 26, etc.). Ambroise (8, 59) a un commentaire analogue.

b Athanase (PG 27)

Nos deux manuscrits, ainsi que F, donnent à cette glose un prolongement qu'elle n'a pas dans la série « athanasienne » (l. 3-5, καὶ αὐτὸς...) et qui n'est sans doute pas authentique. L'interprétation d'Athanase est inattendue : il donne une valeur causale au génitif placé en tête et comprend que, grâce à la pitié de Dieu, la terre sera pleine

de croyants. Peut-être lisait-il un autre texte biblique, avec un datif ? *Langue*. Le mot *χρείας* à la l. 3 ne peut avoir que le sens de « cause » (et d'ailleurs un des manuscrits de la chaîne « athanasienne », le *Bodl. Auct. D. 4.1 (Misc. 5)*, donne *αίτίας* au lieu de *χρείας*). Un tel sens n'est pas connu mais n'est pas totalement impossible.

ΤÊTH *Strophe 9*

v. 65-

66a a *Didyme*

l. 1-10 (PG 39). — Explication de la bonté de Dieu, réservée aux fidèles, par contraste avec la sévérité de Dieu, qui atteint les apostats. La formule *κατὰ τὸ λόγιον* est expliquée ici comme au v. 58 (Origène) au sens de « qui agit de façon rationnelle ».

l. 10-17. — Les deux mots *παιδεία* et *γνώσις* évoquent comme c'est naturel les deux aspects de la vertu, éthique et intellectuelle, habituellement distingués par Didyme de façon plus systématique que ne le faisait Origène (cf. l'usage de *Prov. 8, 10* par Origène en *PG 12*, col. 1113 C sur ps. 2, 10).

b <Eusèbe> (*PG 23*)

Eusèbe cite et commente une variante de Symmaque : nous conservons à la l. 5 le texte de nos deux manuscrits, *ἐνεργείας*, mais la leçon commune à F et à V est intéressante, *ἐδεργείας*, puisque c'est la reprise du verbe de Symmaque. Les l. 3-7 correspondent à la glose athanasienne : discussion, p. 53. *Leçon de Symmaque*. L'expression *χρηστότητα ποιεῖν* sert plusieurs fois dans la Septante pour traduire le tour hébreu 'sh thōv. Symmaque est le seul traducteur à employer *ἐδεργετεῖν*, d'un usage plus naturel en grec. [G. D.]

v. 66b a <Didyme ?> (*PG 39*)

Suite du commentaire, qui est une simple paraphrase. Vocabulaire et citations caractéristiques de Didyme,

notamment la citation de *Sir.* 1, 26 pour montrer la succession $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma\text{-}\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$: sur *Ps.* 24, 5 (Pap. 79, 22) et *Ps.* 29, 1 (Pap. 130, 2). Mais elle est déjà employée par Origène : fr. in *I Cor.*, 2, 4-7, p. 239, 26 Jenkins, *Com. in Cant.*, Prol. p. 77, 29 s. Bae.

v. 67 Ce verset est célèbre dans les querelles autour d'Origène : Épiphané rapporte avec indignation qu'Origène l'interprétait de l'âme, disant d'elle-même qu'elle avait péché « lâchement dans le ciel », avant d'être « humiliée » dans le corps (*Pan.*, 64, 4 : ... $\acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\nu\omega \acute{\epsilon}\nu \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\omega} \acute{\epsilon}\pi\lambda\eta\mu\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\epsilon \pi\rho\iota\nu \eta \acute{\epsilon}\nu \tau\acute{\omega} \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\iota \tau\epsilon\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\acute{\omega}\sigma\theta\alpha\iota$), tandis qu'elle décrivait par ailleurs, dans *Ps.* 114, 7, son retour vers le « repos » d'en haut. Jérôme attribue à Origène les mêmes allégories (références données par Koetschau, pour *De principiis*, II, 8, 3, p. 158, 2-8). Ambroise lui-même fait rapidement allusion à cette interprétation (9, 13). Notre Chaîne, en tout cas, se garde bien de donner un commentaire d'Origène pour ce verset. Est-ce un effacement de l'origénisme comme nous en avons noté quelques exemples (Intr., p. 63 s.) ? Nous n'avons pas davantage de glose brève d'Origène sur ce verset dans la série éditée par Cadiou. Avant d'aborder les deux extraits que donne la Palestinienne, d'Athanase et de Didyme, il n'est pas inutile de se demander si d'autres chaînes ont connu d'autres fragments sur ce verset controversé. *Vatic.* 754, le plus riche témoin ancien, donne cinq textes : la glose en majuscules (= Athanase, c'est le texte que donne la Palestinienne), un texte anonyme que nous avons pu identifier à un passage de Grégoire de Nazianze, *Or.*, 4, 32, et trois fragments attribués à Hésychius, Eusèbe et Origène : ce dernier texte est, en fait, la paraphrase de notre second extrait, celui de Didyme. Si nous corrigeons cette attribution fautive, V ne nous fait donc pas connaître d'Origène. *Paris.* 139, dont les attributions ne sont pas dignes de foi, donne deux extraits de Cyrille d'Alexandrie, un texte attribué à Eusèbe mais qui est en réalité le frag-

ment d'Athanase, et une glose « Hésychius ». Voici donc les auteurs cités : Athanase, Hésychius, Grégoire de Nazianze, Eusèbe, Didyme, Cyrille d'Alexandrie. Il existe bien entendu aussi un commentaire de Théodoret, conservé dans la tradition directe et dans un certain nombre de chaînes. Un de ces textes nous restitue-t-il une interprétation « origéniste » du verset ? Le commentaire d'Eusèbe donné par V est un dossier sur le verbe $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\acute{\omega}\sigma\theta\alpha\iota$ montrant qu'il se rapporte aux épreuves ($\pi\epsilon\rho\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$), ce qui est le sens donné à ce verbe par Origène au v. 50. Ce texte a disparu des témoins actuels de la Palestinienne (Intr., p. 83). Le commentaire de Grégoire de Nazianze, extrait d'un discours d'invectives contre Julien, montre le rôle intermédiaire de la $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$, après une faute, avant le redressement : l'« humilité » engendre la conversion. Restent les deux passages donnés par le type III comme venant de Cyrille d'Alexandrie et que l'on retrouve en partie sous ce nom dans le type VIII : ici encore, l'interprétation se situe au niveau de l'analyse psychologique du péché : avant la faute accomplie, avant l'assaut du diable, existe en nous une faute préalable, qui est l'assentiment donné à cette faute ; le verbe $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\acute{\omega}\sigma\theta\alpha\iota$ semble être compris comme chez Origène, de l'épreuve qui consiste à être soumis aux attaques de Satan. En attendant une édition plus complète de tous les fragments concernant le ps. 118, nous dirons que les chaînes n'ont pas conservé la trace d'une interprétation « origéniste » du v. 67, montrant l'âme pécheresse dans une vie préempirique. Omission bien compréhensible. (Sur ce sujet, voir par ex. *C. Celsum*, VII, 50.)

a Athanase (PG 27)

L'humiliation que subit le psalmiste est ici une conséquence de ses péchés et non pas, comme chez Origène, essentiellement une épreuve destinée à éprouver sa constance (voir notes aux v. 50 et 71) ; le sens du mot $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ le rattache à la $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$ annoncée au v. 66a.

b Didyme

En distinguant deux raisons pour lesquelles Dieu inflige le traitement de l'« humiliation » — ce qui résume assez bien à la fois l'interprétation d'Athanase et celle d'Origène que nous avons rappelée — Didyme met en valeur la modestie du psalmiste : juger que l'on est mis dans l'épreuve pour montrer sa vaillance (cf. sur le v. 8, fr. c) est orgueilleux. — On notera le goût de Didyme pour ces distinctions : v. 72, l. 1 et v. 162, l. 1. *Langue*. Le verbe φανεροῦσθαι, associé à l'idée que l'homme éprouvé sera jugé sur sa vaillance (δοκιμασθῆναι), signifie à la fois que l'attitude de l'homme sera « mise en lumière », comme devant un tribunal (cf. *II Cor.* 5, 10 : τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος...) et que cet homme « paraîtra dans la gloire » de sa victoire (cf. *II Cor.* 7, 12 et l'emploi laudatif fréquent de φανεροῦσθαι, par exemple en *Col.* 3, 4).

v. 68 a < ? > (édité en *PG* 93, sous le nom d'Hésychius et en partie en *PG* 23 sous le nom d'Eusèbe)

Commentaire classique des deux stiques, avec un dé de transition à la l. 6. Le thème de l'action de grâces est fréquent chez tous les commentateurs. Mise en valeur de l'idée que les jugements de Dieu correspondent au mérite de chacun. Le vocabulaire (l. 6, προαίρεσις, l. 9 κατὰ τὴν ἀξίαν) ne permet pas davantage de proposer une attribution exclusive. Aucun indice n'est fourni par Ambroise.

b Didyme

En contraste avec l'idée de mérite (l. 2, ἀξία), insistance sur la bonté de Dieu, pour montrer comme précédemment (v. 67) la modestie de David.

c Eusèbe (PG 23)

Eusèbe cite les « autres traductions » du verset et appuie encore une fois son commentaire sur le mot qu'elles emploient pour la bonté de Dieu : ἀγαθός en effet lui permet de définir l'οὐσία de Dieu par une formule platonicienne, Dieu est « le bien en soi ». Même définition en *Préparation*

Évangélique, XI, 21, avec diverses citations bibliques rapprochées des textes de Platon, mais le mot ἀτογάθον n'apparaît en fait que dans les fragments de Numénios cités en XI, 22, p. 50, 2-3 et p. 51, 9 Mras. *Leçons hexaplaïres*. Alors que dans les Psaumes la Septante traduit 40 fois *thōv* par ἀγαθός et 13 fois par χρηστός, chez les traducteurs, en revanche, χρηστός est à peu près totalement éliminé et remplacé par ἀγαθός : χρηστός n'est attesté qu'une fois chez Théodotion pour *Daniel* 2, 32 et chez deux anonymes (*Ps.* 134, 3 et *Prov.* 18, 22). Le mot ἀγαθός traduit normalement chez eux *thōv*. Les raisons de cette élimination ne sont pas claires : faut-il penser que l'homophonie χριστός-χρηστός (l'iotacisme commence très tôt) et la volonté systématique des traducteurs, qui sont des Juifs, d'éliminer tout ce qui pouvait évoquer le Christ dans l'Ancien Testament en sont les raisons (cf. FIELD, *Prolegomena*, p. XIX-XX) ? [G. D.]

v. 69 a Origène (en partie en PG 23, sous le nom d'Eusèbe)

Nos manuscrits donnent à la suite sans distinction les commentaires des v. 69 et 70 : le passage d'un verset à l'autre est simplement indiqué à la l. 8 par la particule dé. Le caténiste aurait dû, comme plusieurs fois ailleurs (v. 47-48 par exemple), donner en tête du commentaire les deux versets groupés, selon la disposition qui était vraisemblablement celle d'Origène.

l. 1-8. — Thème du juste persécuté ; relation établie entre les deux stiques. *Langue*. L'expression προστιθέμενος ... τῷ θεῷ correspond à divers emplois néotestamentaires et notamment à *Actes* 5, 14 et 11, 24. — La construction d'ἐνδιδόναι avec un génitif consécutif (τοῦ μὴ ... ἐξερεινᾶν), au sens de « se laisser aller » (à ne pas...), n'est pas attestée en grec classique.

l. 8-15 (porte sur le v. 70a). — Explication de la métaphore du cœur « caillé », qui ne correspond à aucun usage du grec classique. *Texte*. Nos deux manuscrits donnent

aux l. 9 et 11 l'adjectif εὐεκτος que les dictionnaires connaissent comme un équivalent, très rare, d'εὐέκτης, « en bonne santé » (les mots εὐεκτεῖν et εὐεξία se liront dans le commentaire de Didyme sur le v. 93, l. 3 et 5); mais on ne voit pas le rapport de cette notion avec le contexte, alors que l'adjectif presque identique εὐεικτος, « qui cède facilement », « souple », correspond exactement au commentaire, à côté d'ἀπαλότης (l. 9 et 12), pour faire contraste avec l'endurcissement du cœur des orgueilleux. Le PGL donne d'autres exemples de l'emploi métaphorique de cet adjectif. Nous proposons cette correction du texte.

l. 15-25. — Les autres chaînes ont laissé de côté une deuxième interprétation proposée par Origène à titre d'hypothèse (l. 15, τάχα δὲ...) : le cœur qui s'endurcit, comparé à un sein dont le lait devient caillé, serait celui des sages, d'abord capables de fournir du lait à ceux qui désirent s'instruire, puis pris par l'orgueil et endurcis. L'image du sein, tout naturellement appelée par celle du lait, n'est pas rare dans la littérature grecque, au moins pour parler de la terre féconde (*Iliade* 9, 141); mais le terme habituel, comme l'indique une glose marginale de P, est μαστός, non pas οὔθαρ. Commentaire analogue d'Ambrôise, 9, 19.

b Théodoret (PG 80)

Texte complet et fidèle.

c <Didyme>

Nous acceptons l'attribution à Didyme (donnée par R), pour des raisons de langue. On retrouve d'ailleurs le même thème exégétique qu'aux v. 51 et 61, où nous avons maintenu l'attribution à Didyme, donnée par nos manuscrits. L'auteur situe son commentaire sur deux registres : le psalmiste tient bon contre ceux qui dénigrent les commandements de Dieu (l. 1-9) et d'autre part le psalmiste, en butte à des attaques personnelles, apprend à préférer subir l'injustice plutôt qu'à la commettre (l. 9-13, cf. Platon, *Gorgias* 474 b, mais voir aussi *I Cor.* 6, 7). — Le commen-

taire développe abondamment la valeur intensive du préfixe ἐξ- dans ἐξερευνήσω : ἐπιτείνων τὴν σπουδὴν (l. 6), ἐπιτεταμένης ... ἐρεῦνης (l. 8); on retrouvera ce vocabulaire dans le commentaire du v. 129, l. 3 et 7, que nous proposerons d'attribuer aussi à Didyme.

v. 70 (Nous introduisons ici le texte du v. 70, que le copiste de A aurait dû mettre avec le v. 69 : note au v. 69 a)

a Athanase (PG 27)

Le texte que donnent nos deux manuscrits pour cette glose est extrêmement instructif pour l'étude de la tradition des gloses « athanasiennes »; nous constatons qu'il est le seul satisfaisant pour le sens (le verbe πιαίνεσθαι renvoie à la métaphore du lait caillé, ainsi que l'explication qui suit, διὰ τὴν ὕλικὴν ἐξιν πεπαχύνθαι) tandis que le texte donné par la chaîne « athanasienne » est fautif : il s'arrête à ἐν αὐτοῖς, sans donner l'explication finale, et surtout il a perdu le verbe πιαίνεσθαι, remplacé par γενέσθαι, auquel on ne peut donner aucun sens, puisqu'il n'y a aucun attribut. La faute vient évidemment de la difficulté du verbe πιαίνεσθαι. Nous avons lu ce texte corrompu et tronqué dans *Vatic.* 754, *Ottoboni* 398, *Vatopedi* 660, *Paris.* 167 et *Bodl. Auct. D.* 4.1 (*Misc.* 5) (il est notable que ce dernier manuscrit connaît la leçon πιαίνεσθαι).

b Didyme

Le lait caillé est ici non pas celui des enseignants, comme chez Origène, mais celui qu'ont reçu les enseignés. La métaphore entraîne, comme dans la glose d'Athanase, l'idée d'un épaissement du cœur. *Vocabulaire.* La métaphore du « brouillard » (ἀχλύς, l. 7) qui gêne la vue est très ancienne dans la littérature grecque (depuis Homère) et fréquente dans les textes post-classiques (Philon, le Nouveau Testament, Plutarque, etc. Pour la source homérique, voir J. DANÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, p. 92-93).

c <Eusèbe> (PG 23)

On peut hésiter à attribuer à Eusèbe le bref commentaire qui suit la citation des leçons hexaplaïres : les mots $\pi\lambda\eta\nu\ \delta\lambda\lambda\alpha$ peuvent indiquer un changement d'auteur et les l. 6-7 correspondent à une formule de Didyme (v. 43, l. 10). Cependant l'auteur commente le verset à l'aide d'un verbe emprunté à l'une des traductions hexaplaïres (l. 8, $\epsilon\lambda\pi\alpha\iota\nu\epsilon\tau\omicron$ reprend le verbe d'Aquila), ce qui est l'habitude d'Eusèbe. *Leçons hexaplaïres*. Le sens du verbe $\theta\eta\rho\varsigma$, qui est un hapax, est mal connu. Ni la Septante, ni Aquila, ni Symmaque, ne l'ont d'ailleurs compris de la même façon. Aquila et Symmaque ont une interprétation proche : « être adipeux » ($\lambda\iota\pi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$), « être moelleux » ($\mu\upsilon\sigma\lambda\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$) ; mais la Septante comprend autrement : « être caillé » ($\tau\upsilon\rho\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$). Cette différence est due sans aucun doute à la vocalisation différente qu'Aquila et Symmaque d'une part, la Septante d'autre part, ont faite du mot $h\bar{l}v$: Aquila et Symmaque ont lu $h\bar{e}l\bar{e}v$, « graisse », tandis que la Septante a lu $h\bar{a}l\bar{a}w$, « lait », attesté dans un codex hébreu et dans la version syriaque : cf. apparat critique de KITTEL, *Biblia hebraica*, p. 1082. [G. D.]

v. 71 a Origène (Pitra, cf. PG 12)

L'interprétation de la $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ de David a déjà été donnée par Origène au v. 50 (voir note) et le sera de nouveau aux v. 75 (l. 17-19), 92 et 153 (l. 11 s.) : l'insistance que met Origène à définir le mot $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\omega\sigma\iota\varsigma$, considéré comme d'un emploi proprement biblique, signifie qu'il s'agissait pour lui et pour ses lecteurs d'un sens nouveau, lié probablement à la personne de David. Il deviendra traditionnel de citer ce v. 71 à propos du thème des « tourments » ($\theta\lambda\iota\psi\epsilon\iota\varsigma$) et surtout pour montrer la valeur pédagogique des épreuves de tout apôtre (voir, par exemple, Grégoire de Nazianze, *Or.*, 17, 5 ou Jean Chrysostome, *In Ep. ad Philip. Hom. XVI*). Cf. Ambroise, 9, 20.

v. 72 a <Origène> (Pitra)

Anonyme chez nous, ce texte semble pouvoir être attribué à Origène, mais peut-être est-il dans un état médiocre. Il donne deux interprétations de la « bouche » de Dieu :

l. 1-5. — La « bouche » de Dieu est le Christ. Ce thème est traditionnel dès Ignace d'Antioche, *Ad Rom.*, VIII, 2 (autres références dans le *PGL*, s.v. $\sigma\tau\acute{o}\mu\alpha$). Origène dit ailleurs que la « bouche » de Dieu, ce sont les prophètes (voir aux v. 13, l. 13-14 et 88, l. 3-5) mais n'ignore pas aussi l'interprétation faisant du Christ la « bouche » de Dieu (de même Ambroise, 9, 22). Le commentateur, qui s'assimile au psalmiste en reprenant le commentaire à la première personne, tirera plus de fruit de la loi de cette Bouche qu'il n'en tirerait des richesses matérielles (l. 4, $\acute{\alpha}\rho\omicron\lambda\alpha\upsilon\sigma\alpha\iota$ explicite le sens donné à $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$: ce qui est bon à goûter).

l. 5-9. — Le mot « loi », $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$, peut d'une autre façon indiquer l'ordre, $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, selon lequel sont données les paroles de cette bouche, pour mener les débutants jusqu'à la perfection. On retrouve le thème origénien de la progression dans l'enseignement religieux. Il n'est pas précisé ici quelles sont ces « premières » paroles et ces suivantes : ordre progressif dans la révélation biblique ? Ou dans la catéchèse ? Le texte que nous venons de lire est donné par *Vatic.* 754 dans une paraphrase très fidèle, anonyme également ; à côté de cette paraphrase figure un texte analogue, attribué à Eusèbe : « il faut penser que les oracles et les paroles de Dieu viennent à chacun selon son mérite d'après 'la loi de la bouche de Dieu', etc. » ; et cette glose figure dans la série « Origène » du *Vindobonensis th. gr.* 8 éditée par Cadiou (p. 111) : *Intr.*, p. 61.

b Didyme

« La loi de la bouche de Dieu », préférée par David à l'or et à l'argent, est implicitement identifiée à la loi « pneumatique », par opposition à la loi littérale. Didyme oppose volontiers ces deux lois (*In Zach.*, III, 176, ou encore I,

243) mais je n'ai pas trouvé dans ses commentaires sur Zacharie ou sur les Psaumes (papyrus de Tura) un seul autre exemple de *Gal.* 3, 19 pour caractériser précisément la loi « selon la lettre ». Origène, qui cite parfois ce texte pour ce sens-là (fr. in *Ep. ad Rom.*, ap. *Philocalie*, p. 55, 4-8), en tire aussi l'idée que, si la loi a été donnée « par l'intermédiaire des anges », ce n'en était pas moins la parole de Dieu lui-même, λόγος βέβαιος (*Com. in Jo.*, XIII, 50 (49), 329, p. 277, 30-32 Pr.). L'interprétation allégorique de l' « or » et de l' « argent », introduite par l'expression πρὸς θεωρίαν habituelle chez Didyme, permet de passer à un autre registre : David préfère la loi divine non seulement aux richesses matérielles mais encore aux richesses intellectuelles, celles de l'intelligence et de la parole, symbolisées par l'or et l'argent (même allégorie chez Origène, *Hom. in Ex.*, XIII, 2, par exemple *et alibi*). Les dernières lignes (l. 8-12, absentes des chaînes jusqu'à présent éditées) développent cette idée. *Langue*. Le verbe φιλοσοφεῖν, construit avec τὰ et un génitif, signifie dans la langue tardive « suivre la philosophie » de tel maître (exemples chez Origène, *Contre Celse*), ce qui permet ici de comprendre les deux génitifs associés, τοῦ κόσμου et τῶν αἰρέσεων ; le second resterait incompréhensible si l'on voyait dans les mots τὰ τοῦ κόσμου l'objet de la philosophie, la physique. L'expression σοφίας ἐραστής (que l'on retrouvera dans le commentaire d'Apollinaire au v. 98, l. 5) correspond à divers textes sapientiaux de la Bible (*Sag.* 8, 2 ; *Prov.* 29, 3 ; 8, 17 ; 4, 6 cité par Apollinaire) et se lit déjà fréquemment chez Philon d'Alexandrie. Voir aussi Origène, *Com. in Jo.*, XX, 43, 406, p. 386, 30-31 Pr.

YODH *Strophe 10*

v. 73a Ce stique a joué dans les premiers siècles de l'Église un rôle important au sein des controverses portant sur la création de l'homme par Dieu. Comme déjà pour le v. 67, nous constatons ici que notre chaîne est loin de citer des commentaires de tous ses auteurs habituels. Elle donne d'abord un extrait anonyme (qui se retrouve à peu près tel quel dans d'autres chaînes, attribué tantôt à Origène tantôt à Eusèbe), puis un texte d'Apollinaire.

a < ? >

Cet extrait anonyme, qui semble dû à une intervention tardive et remplace sans doute plusieurs extraits primitivement cités par la Chaîne, est tout entier consacré à expliquer en quel sens on peut dire que les mains de Dieu ont tout à la fois « créé » (ἐποίησαν) et « façonné » (ἐπλασαν) l'homme. On distingue un premier exposé (l. 1-10), trop classique pour qu'on puisse en identifier l'auteur, puis la réfutation des interprétations erronées de ce stique (l. 10-20). Sur le deuxième stique, la Chaîne donnera un extrait d'Origène avant celui d'Apollinaire : il serait logique de supposer que les l. 1-10 viennent d'Origène, mais cela ne va pas sans difficultés.

l. 1-10 (PG 23, sous le nom d'Eusèbe). — Exposé classique de la création de l'homme à l'image de Dieu, en contraste avec la création du monde matériel, pour lequel Dieu s'est contenté de donner un ordre (l. 2, λόγῳ ... καὶ προστάγματι, cf. *Ps.* 32, 6 par exemple) : pour l'homme, il a opéré lui-même. Voir déjà Philon, *De fuga*, § 68 ;

Théophile d'Antioche, *Ad Aut.*, II, 18 ; Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, I, 7, 1 : ... τὰ μὲν ἄλλα κελεύων μόνον πεποιήκειν, τὸν δὲ ἄνθρωπον δι' αὐτοῦ ἐχειροῦργησεν καὶ τι αὐτῷ ἴδιον ἐνεφύσησεν. Pour l'interprétation des « mains » de Dieu, qui sont le Fils et l'Esprit-Saint, voir par exemple Irénée, *Adv. Haer.*, IV, 3 Harvey, p. 145, *Démonstration*, ch. 11 (note L. M. Froidevaux, *SC* 62, p. 48-49), et références données par J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 579-580. La citation de Job, qui associe pareillement les deux verbes ποιεῖν et πλάσσειν pour décrire la création de l'homme, figure aux côtés de ce v. 73 dans des textes d'Origène que nous citerons plus loin (cette citation est ici dénaturée par une leçon qui semble une faute matérielle mais que nous respectons : στάσις au lieu de ἔτασις). On ne trouve pas dans ce dossier *Deut.* 32, 6, qui utilise conjointement trois verbes (ἐκθήσατό σε καὶ ἐποίησέ σε καὶ ἐπλάσέ σε) et sera commenté par des auteurs du IV^e siècle. La phrase de conclusion de ce premier morceau (l. 9, οὐκοῦν) insiste sur l'emploi des deux verbes ποιεῖν et πλάσσειν pour la création de l'homme : c'est en effet le point litigieux, comme on va le voir.

l. 10-20 (cf. Pitra). — L'auteur de ces lignes prend d'abord à partie Origène « et quelques autres » (l. 10-12) (on verra une deuxième prise à partie d'Origène au v. 89) qui ont distingué l'acte de création de l'âme (ἐποίησαν) et celui du façonnage du corps (ἐπλάσαν). Il cite ensuite (l. 12-14) une autre interprétation de ces deux verbes, différente de celle d'Origène et de celle qu'il donnera lui-même plus loin : si ποιεῖν indique la création originelle de l'homme, πλάσσειν évoquerait sa re-création par le baptême. On comprend aisément une telle interprétation, puisque effectivement le verbe πλάσσειν suggère pour un chrétien les composés ἀναπλάσσειν, ἀνάπλασις, ἀναπλασμός qui sont traditionnellement employés pour la régénération du baptême, préfiguration de la régénération eschatologique (voir les articles correspondants dans le *PGL* ;

on peut ajouter à ce dossier l'interprétation du vase brisé et « remodelé » par Dieu, selon *Ps.* 2, 9, faite notamment par les Cappadociens). Enfin l'auteur donne sa propre interprétation (l. 14-20). Il préfère quant à lui (l. 14, ἐγὼ δὲ...) ne pas mettre de différence entre les deux verbes ποιεῖν et πλάσσειν, et, en les considérant comme pléonastiques, penser que Dieu a également « façonné » l'homme de ses propres mains. Il apporte deux références bibliques sur ce point : le verbe πλάττειν est employé aussi lorsqu'il s'agit de l'âme. Pour lui, Dieu a donc tout à la fois « créé » et « façonné » l'homme tout entier, âme et corps. La structure de notre texte montre à l'évidence qu'après un exposé (l. 1-10) qui commente de façon traditionnelle la création de l'homme, âme et corps, par « les mains » de Dieu et ne contient aucune thèse proprement « origéniste », vient une polémique contre Origène, visant des thèses qui n'ont pas été exposées. Rien n'interdirait d'attribuer l'exposé initial à Origène, si la conclusion du passage n'insistait justement sur l'emploi conjoint des deux verbes, ce qui semble, déjà, une pointe polémique (l. 9-10, καὶ ἐποίησαν καὶ ἐπλάσαν). Le commentaire d'Ambroise sur ce verset traite lui aussi le sujet de façon traditionnelle : place éminente de l'homme par rapport au reste de la création (10, 8) ; identification des mains de Dieu au Fils et à l'Esprit (10, 17) ; Ambroise en déduit que le Christ est créateur du corps aussi et qu'il a voulu sauver l'homme tout entier (10, 17) : il évoque au passage la spécialisation des deux verbes, pour l'âme et le corps (10, 15), mais ne nous apprend rien de précis sur la forme et le contenu du commentaire d'Origène sur ce verset (la variante textuelle qui affecte en ce passage la citation de *Gen.* 1, 26, ἴδιον au lieu de ἡμετέραν, variante non relevée dans un autre texte que celui-ci, ne nous apprend rien non plus sur l'auteur du texte : elle correspond à un fait de langue tardive, ἴδιος tendant à remplacer l'adjectif possessif, et peut venir d'une contamination par des

textes comme *Sag.* 2, 23, ὁ θεὸς ... εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν). Si la distinction reprochée à Origène ne se lit pas en ces premières lignes, elle se trouve effectivement ailleurs dans son œuvre ; elle remonte sûrement à Philon et sera reprise par des auteurs postérieurs à Origène. Quelques textes : Philon avait noté la présence de ποιεῖν dans le premier récit de la création (*Gen.* 1, 26, création de l'homme « à l'image ») et de πλάσσειν dans le second récit (*Gen.* 2, 7, façonnage du corps) (*Leg.* I, 31, par exemple). Origène a exposé cette distinction en divers endroits de son œuvre : *Hom. in Gen.*, I, 13, p. 15, 4-11 Bae. ; *Hom. in Jer.*, I, 10, p. 8, 32-9, 9 Kl. à propos de *Jér.* 1, 5 texte important sur ce sujet ; *Com. in Jo.*, XX, 22, 182 s., p. 355, 9-17 Pr. ; autres références données par H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, p. 150, n. 27. Dans plusieurs de ces textes, et notamment en *Com. in Ep. ad Rom.*, II, 13, col. 912 D, Origène met les deux références bibliques en relation avec les deux hommes distingués par S. Paul (*Rom.* 7, 22), l'homme « intérieur » et l'homme « extérieur ». Un passage d'Origène nous apprend que la controverse sur l'emploi de ποιεῖν et de πλάττειν est antérieure à son œuvre. Dans son commentaire de Jean, en effet (XIII, 49, 325 s., p. 277-278 Pr., à propos de *Jn* 4, 38), Origène, pour soutenir l'idée que les anges ont été ordonnés par Dieu pour « semer les âmes dans des corps », réfute les objections de ceux qui mettent en avant les textes bibliques disant que Dieu a lui-même « façonné » ; ce sont justement nos trois textes : *Ps.* 118, 73, *Jér.* 1, 5, *Job* 10, 8. Si ces textes disent que Dieu « a façonné », il faut comprendre qu'il l'a fait, comme pour la Loi, « par l'intermédiaire des anges » (*Gal.* 3, 19 et *Hébr.* 2, 2) ; à moins que l'on ne veuille dire que les hommes ayant prononcé ces paroles, c'est-à-dire David, Jérémie et Job, faisaient partie de la « portion » de Dieu et ont été façonnés par lui, à la différence des autres hommes, qui sont de la « portion » des anges (§ 330, voir

la traduction d'E. Corsini, Turin 1968). A la fin de sa vie, Origène revient encore une fois sur la controverse soulevée autour de ces textes. Dans le *C. Celsum*, IV, 37 (p. 307, 20 s. Koe.) il cite le reproche fait par Celse aux Chrétiens d'avoir enseigné que l'homme a été « façonné par les mains de Dieu ». Le livre de la Genèse, répond Origène, ne parle des mains de Dieu ni pour la ποιησις de l'homme, ni pour sa πλάσις. Ce sont des expressions de *Job* (10, 8) et de David (*Ps.* 118, 73), qu'il faut interpréter pour comprendre à la fois « la différence entre ποιησις et πλάσις » et l'expression « les mains de Dieu ». Origène dit avoir traité ces questions dans son commentaire de la Genèse, hélas disparu. Le v. 73 du ps. 118 est également donné comme argument prouvant que l'homme est l'œuvre de Dieu (et non un assemblage d'atomes comme le pense Épicure) dans le fragment du περὶ φύσεως de Denys d'Alexandrie cité par Eusèbe, *Prép. Évang.*, XIV, 26, 1. Eusèbe, qui rappelle quelque part la distinction entre la création faite seulement « par un ordre » et celle de l'âme (Eusèbe dit bien « âme », et non « homme », ce qui déjà le distingue de la tradition orthodoxe) qui eut lieu « selon l'image » (*Prép. Évang.*, VII, 18, 3), oppose, comme Origène, la « création » de ce qui en l'homme est fait pour régner, et le « façonnage » du corps (*Prép. Évang.*, XIII, 13, 13 avec la citation de Clément d'Alexandrie, *Str.*, V, 94). Didyme, comme Origène et Eusèbe, cite, par exemple en *In Zach.*, IV, 179-183, *Gen.* 2, 7 et *Job* 10, 8 pour distinguer de l'âme « créée » le corps « façonné ». Il est, avec Eusèbe, un de ces ἑτεροί τινες visés à la l. 10. Mais on peut suivre plus loin la survie de cette idée : la glose numérotée en minuscules sur ce verset (*Vatic.* 754, λβ') n'est rien d'autre qu'une formule distinguant les deux verbes (πεποιήται μὲν ἡ ψυχὴ, πέπλασται δὲ τὸ σῶμα), suivie, dans certains manuscrits, des deux citations de la Genèse. En revanche une glose rapportée par plusieurs types de chaînes, attribuée à un « Jérôme » dont on ne s'accorde pas à préciser l'identité, fait une

distinction plus subtile : si ἐποίησαν concerne à la fois l'âme et le corps, ἐπλασαν concerne le corps seulement. Ce fragment, édité avec une grosse erreur par Pitra, A.S., III, p. 278, au v. 73 (il faut lire ποίημα γὰρ ... ἀμφοτέρα, et non πνεῦμα...), et par MORIN, *Anecdota Maredsolana*, III, p. 122-128, a été étudié notamment par J. WALDIS, *Hieronymi Graeca in Psalmos Fragmenta*, Münster 1908, p. 57-61, qui conclut que ce « Jérôme » n'est pas l'évêque de Jérusalem mais le Jérôme-latin dont les sources seraient les commentaires d'Origène, d'Eusèbe, d'Athanase, de Basile, de Grégoire de Nysse, de Didyme, de Théodoret (en somme : un lecteur de la Chaîne palestinienne ?). La présence de ce texte de « Jérôme » dans les deux manuscrits E et W, où nous ne lisons habituellement que les extraits de la Palestinienne, nous étonne : serait-ce un morceau qui aurait primitivement appartenu au fonds palestinien ? Les trois phrases principales qui constituent cet extrait se retrouvent dans la paraphrase de *Vatic.* 754 dans un ordre inversé, avec un jeu de particules adapté (c'est à peu près le texte édité par Pitra, d'après un *Barberinus* ; voir aussi M.-J. RONDEAU, « Le Commentaire... d'Évagre... » dans *Or. Chr. Per.* 26, 1960, p. 322, n. 2, d'après *Vatic.* 2075) : cela attesterait la présence de ce texte dans un fonds ancien ; nous le considérons comme transmis plus fidèlement dans E et W et nous verrions volontiers en lui... un texte d'Origène !

A quel auteur faut-il donc attribuer la réfutation des interprétations erronées de ce verset rappelées dans les l. 10-14 ? Le mot ἀντουργία (l. 17) peut-il servir de critère ? Ce mot évoque un problème soulevé dans les controverses ariennes : est-il décent de dire que Dieu a pris contact avec la créature en opérant lui-même, sans intermédiaire, la création ? Les Ariens nient la possibilité d'un tel contact et jugent indispensable le rôle intermédiaire du Logos (voir, par exemple, Athanase, *C. Arianos*, II, 24-26 : ils disent que Dieu n'a créé lui-même, ἀντουργεῖν, que le

Fils ; toutes les autres créatures sont nées par l'intermédiaire du Fils jouant le rôle d'ὑπουργός ; cf. Athanase, *De decretis Nicaenae synodis*, 7-8). On peut trouver chez Philon des textes qui, déjà, affirment l'impossibilité d'attribuer à Dieu un contact avec le monde pour la création et la nécessité d'imaginer des intermédiaires, ses « idées », ses « puissances » — qui sont « les mains de Dieu » (*Sacris.*, 133) — ou le Logos qui les contient toutes (voir, par exemple, *Spec. Leg.*, I, 329, *Plant.*, 50) ; lorsque Philon dit que l'homme est « né des mains de Dieu » (*De opificio mundi*, 148, χειρὶ θείας γενομένου), il y a encore l'intermédiaire de ces « mains » entre Dieu et l'homme ; et lorsqu'il commente le pluriel employé par Dieu (*Gen.* 1, 26 « créons l'homme »), c'est pour insister sur l'idée que Dieu voulut des collaborateurs pour cet être appelé aussi bien au vice qu'à la vertu, tandis qu'il créa seul « l'homme véritable, l'intellect » (*De opificio mundi*, 73-75 et *De fuga*, 68-72). Mais avant l'usage d'ἀντουργία dans les controverses antiariennes, dans le contexte précis de la création de l'homme, on lit déjà ἀντουργία chez Méthode d'Olympe (*De resur.*, I, 34) : dans un ensemble de chapitres qui réfutent Origène et critiquent notamment son idée de l'antériorité de l'âme sur le corps, Méthode insiste sur le fait que Dieu a créé l'homme tout entier de ses propres mains ; on retrouvera ce mot chez Cyrille d'Alexandrie (*Glaphyra*, sur *Gen.* 1, 2, *PG* 69, col. 20 : l'homme créé à la fin a été honoré de l'ἀντουργία de Dieu) en un texte très proche de notre passage. Notre texte se situe donc dans la réfutation de l'origénisme, sans que nous puissions attribuer ici cette réfutation à un auteur précis : ce peut être, comme au v. 89, une glose marginale passée dans le texte. Les chaînes d'autres types donnent, sur ce v. 73, des interprétations d'autres auteurs ; ainsi, dans le type VIII, trouve-t-on (avec un nombre, exceptionnel pour cette chaîne, d'indications d'auteurs) des extraits attribués à Basile, Grégoire de Nazianze, Théodoret,

Justin, Eusèbe et un anonyme (qui correspond aux l. 3-5 de notre Apollinaire).

b Apollinaire

Peut-être faut-il distinguer en ce texte l. 1-8 et l. 8-10, que certaines chaînes connaissent à part (R comme V).

l. 1-8. — Ici encore il s'agit de justifier l'emploi du verbe *πλάσσειν*. Deux idées : si Dieu « façonne », il fait cela par sa « puissance » (on doit noter la distinction faite entre *ἀποτελεῖν* et *ἐνεργεῖν*, l. 3-4 : Dieu « accomplit », sa puissance « réalise ») ; d'autre part (le *καί* de la l. 4 est un lien très lâche), il faut rapporter à la création d'Adam ce qui est dit dans ce verset, de même qu'il faut le faire pour *Jér.* 1, 5 et *Job* 10, 8. L'auteur de ce commentaire regroupe lui aussi ces trois textes, comme le faisait Origène dans le commentaire de Jean (texte cité ci-dessus), et appelle *πλάσις* et *πηλοπλαστία* cet acte qui concerne le premier homme, sans bien préciser s'il s'agit du corps, mais on sait que tous les mots de la famille de *πλάσσειν* se rapportent traditionnellement au corps façonné avec la boue. *Vocabulaire*. Le composé *πηλοπλαστία* est inconnu des dictionnaires (L.S.J. et *PGL*), mais le verbe *πηλοπλαστεῖν* existe au moins depuis *Méthode* (*Banquet*, 3, 3).

l. 8-10. — Transition ayant pour but de souligner le lien logique (*ἀκολούθως*) entre la demande d'intelligence formulée en 73b et le rappel de la « création » (*ποίησις* et non plus *πλάσις* !) fait en 73a : ce lien est celui de l'action de grâce. Ces lignes semblent bien appartenir elles aussi à Apollinaire : voir la suite en b'.

v. 73b a' <Origène ?>

Porte sur le deuxième stique. Texte corrompu. On peut utiliser la brève glose attribuée à Origène par *Vind.* 8 (Cadiou, p. 111) : « nous avons besoin d'intelligence, en effet, même pour la morale, qui n'est pas complètement claire » (*συνέσεως γὰρ χρῆζομεν καὶ εἰς τὸν ἠθικὸν τόπον ὡς οὐ πᾶν σαφῆ*). On retrouve l'idée d'Origène que les *ἐντολαί*,

dans le contexte général du ps. 118, concernent la « morale » ; mais il y a une contradiction entre divers passages concernant le degré de clarté des *ἐντολαί* : dans le commentaire du v. 2 (l. 16-20), Origène oppose la « loi » (*νόμος*) qui a besoin d'interprétation et les *ἐντολαί*, dont le sens est de lui-même clair (l. 18, *αὐτόθεν σαφῆ*) ; dans le commentaire du v. 19, il s'étonne que David ait besoin que les *ἐντολαί* lui soient dévoilées, puisqu'elles sont « brillantes » (*τηλαυγεῖς*), selon l'expression de *Ps.* 18, 9. Ici, le sens est donc : « bien que certains jugent la doctrine morale aisée à comprendre, David n'en juge pas de même, sinon il n'aurait pas prononcé ainsi ce vers ». La distinction *ποιεῖν-νοεῖν* se lisait déjà au v. 16, 2-4.

b' Apollinaire

Suite du fragment d'Apollinaire sur 73a. *Τούτης* renvoie à la *νοητικὴ δύναμις*. Ces dix lignes développent le thème annoncé dans les l. 8-10 sur 73a. L'homme a été créé pour une fin qui est l'*οἰκείωσις* à Dieu ; il atteindra cette fin si Dieu lui donne la connaissance de ses pensées. Le thème de la communion à Dieu, exprimé par le mot *οἰκείωσις* (cf. *Éph.* 2, 19 : vous êtes les familiers de Dieu, *οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ*), est fréquent chez les Pères (articles importants dans le *PGL*), mais rarement précisé comme ici. Les *βουλήματα* sont substitués par Apollinaire au terme scripturaire *ἐντολαί* (de même aux v. 54, 88, 129). Le rappel de la loi du paradis (ne pas toucher à l'arbre de connaissance du bien et du mal) et de la désobéissance d'Adam (l. 9, *ἀποσφαλεῖς*) donne un ton plus doctrinal au commentaire du ps. 118, comme souvent chez Apollinaire.

v. 74 a Origène

Trois points sont commentés :

l. 1-6. — La vue du juste (dont David est le type) n'est objet de joie que pour les « craignant-Dieu », c'est-à-dire les hommes religieux (l. 6 : *εὐσεβεῖς*, voir de même Origène sur les v. 63 et 79). Les autres redoutent au contraire

cette vue. La citation de *Sag.* 2, 14-15 est rare chez les Pères grecs, alors qu'elle sera chez les Latins fréquemment appliquée, comme tout ce passage du ch. 2, au Christ, qui est le juste persécuté par les impies : *Intr.*, p. 135. Commentaire analogue chez Ambroise, 10, 22, où *gravis* correspond sans doute au βαρύς de *Sag.* 2, 14.

l. 6-9. — « Voir » le juste doit s'entendre au sens spirituel ; c'est la compréhension (*l. 9, νόησις*) de sa vie morale qui donne de la joie aux hommes religieux. Ambroise, 10, 25.

l. 10-12. — Lien logique établi entre les deux stiques, ce qui est bien la manière habituelle d'Origène pour conclure.

b <Didyme>

l. 1-6 (PG 39 et sous le nom d'Origène chez Pitra). — Les « craignant-Dieu » sont ici plus que des hommes pieux, ce sont des « parfaits » qui tiennent leur perfection de la crainte qu'ils éprouvent pour Dieu ; étant « bons », ils sont exempts de jalousie et souhaitent le profit de tous, comme les anges du ciel. *Texte.* A la *l. 2*, nous avons adopté le texte de F, pour combler une omission de nos deux manuscrits, mais nous aurions pu proposer le mot ὑστέρημα qui figure en *Ps.* 33, 10b : οὐκ ἔστιν ὑστέρημα τοῖς φοβουμένοις αὐτόν. Même utilisation de ce verset par Didyme, sur *Ps.* 21, 23 (Pap. 47, 10).

l. 6-16. — L'auteur (ou le caténiste ? voir *Intr.*, p. 41) propose une deuxième interprétation, selon laquelle les « craignant-Dieu » sont à un degré inférieur de perfection par rapport à celui qu'ils regardent, et qui est empli du désir de devenir parfait (*l. 9* : ce sens est tiré du verbe intensif, ἐπεπιζέειν) ; ils sont encore mus par la crainte (sur cette interprétation des craignant-Dieu : *Intr.*, p. 139), mais ils pourront accéder eux aussi à une morale de l'espoir. *Langue.* Pour la valeur démonstrative de τόν, *l. 3*, voir *Intr.*, p. 164 et pour la construction σπουδῇ ἀναλαβεῖν, *l. 15, ibid.*, p. 171. L'emploi absolu d'ἀναλαμβάνειν est à noter : probablement sur le modèle de l'expression employée en médecine pour dire qu'un malade « se

retrouve », « reprend ses forces » (voir plus loin Didyme, sur le v. 93, *l. 2*, à l'actif) ; Philon l'emploie comme métaphore pour indiquer le « rétablissement » du juste après son repentir (*Leg.*, II, 60 : μετανοεῖ καὶ ὡς περ ἐκ νόσου ἀναλαμβάνει, voir deux exemples analogues dans le *PGL*, s.v. ἀναλαμβάνω VI et VII). « Se rétablir » est un synonyme de « se convertir ».

c Eusèbe (cf. Pitra, sous le nom d'Origène)

Ici aussi les « craignant-Dieu » sont inférieurs au juste, qu'ils prennent pour modèle.

v. 75 a Origène (cf. Pitra)

l. 1-15. — Commentaire bien à la manière d'Origène, portant sur le seul verbe ἔγνων ; il y a une différence entre « croire » et « savoir », entre la foi (πίστις) et la connaissance (γνώσις) ; le texte de référence pour cette distinction est *I Cor.* 12, 8. Origène distingue ici trois degrés, ajoutant l'incroyance avant la foi. Il établit la progression de David, de la foi à la connaissance, en rappelant le verbe ἐπίστευσα du v. 66b. L'objet proposé successivement à la foi, puis à la connaissance de David, est la providence divine (τὰ κρίματα, πρόνοια). Thème semblable, par exemple en *Com. in Jo.*, XIX, 3, 17 s., p. 301, 26-302, 9 Pr., avec le même groupement de *Jn* 8, 32 et de *I Cor.* 12, 8. Voir Ambroise, 10, 29-31.

l. 15-19. — Répétition du verset, qui révèle peut-être l'altération de tout le passage, comme si les lignes suivantes, qui portent sur le deuxième stique, venaient d'une autre source. L'interprétation de ταπεινώσις est pourtant bien celle d'Origène (cf. v. 50, *l. 6-8*). Voir Ambroise, 10, 32.

b Apollinaire (?) (début en PG 39 et chez Pitra, sous le nom d'Origène)

L'« humiliation » du psalmiste est rapportée, comme chez Origène, au temps de l'épreuve, qui est pour l'homme un *exercice*. *Vocabulaire.* On retrouve le vocabulaire du combat spirituel (γυμνασία, ἀγών, ἀναγώνιστοι)

qui caractérise l'interprétation du ps. 118 telle qu'elle est résumée par l'argument « athanasien ». Les mots qui indiquent la stabilité dans la vertu, pour l'homme qui s'est bien exercé, sont communs dans la tradition morale stoïcienne et chrétienne ; l'adjectif εὐσάλευτος n'est toutefois jusqu'à présent connu des dictionnaires que par un texte de Philon d'Alexandrie, *Leg.*, III, 45 et l'on notera également chez cet auteur l'emploi fréquent de *κακοπάθειαι* pour désigner les souffrances éducatrices (par exemple *Ios.* 26), les « mortifications » des ascètes. *Attribution.* Une étude plus ample du commentaire d'Apollinaire sur le Psautier nous apprendra l'importance chez lui des thèmes ascétiques, mais peut-être l'attribution de ce texte à Apollinaire est-elle erronée. La phrase d'introduction du verset suivant (l. 6) ressemble tout à fait à la manière d'Origène et le texte que nous venons de commenter s'harmoniserait tout à fait bien à la fois avec la fin du commentaire d'Origène sur le v. 75 (thème des épreuves) et avec son commentaire du v. 76 (David-athlète) : cette dernière ligne au moins nous semble appartenir au commentaire d'Origène selon la disposition que nous avons notée dans l'Introduction, p. 57.

v. 76 a **Origène** (cf. en partie Pitra et PG 39)

Thème de la consolation du juste au milieu des épreuves, qui établit une relation entre ce verset et le précédent. Sur ce thème, voir déjà au v. 50. Pour λόγος ... παρακλήσεως (l. 4), on peut rappeler *Hébr.* 13, 22. Noter l'absence de liaison aux l. 4 et 14, qui révèle peut-être des coupures. La citation de *II Cor.* 1, 3 se continue librement par une paraphrase fidèle du v. 4. On retrouvera chez Eusèbe la même association de *II Cor.* 1, 3-5 et de *Ps.* 93, 19 pour le thème de la consolation dans les épreuves (fr. sur *Ps.* 93, 19 en PG 23). Noter qu'Origène glose habituellement *παρακλήσις* par *παραμυθία* comme en *I Cor.* 14, 3.

b **Athanase** (PG 27)

Le fragment d'Origène ne commentait que le verbe *παρακαλέσαι με* ; ce nouveau texte apporte un complément en identifiant la « pitié du Père » au Fils. Le Fils est le consolateur : voir encore au v. 82 et déjà au v. 49. Sur Satan, tyran dans le cœur de l'homme : *Intr.*, p. 146-147.

c **<Origène ?>** (édité sous le nom d'Athanase en PG 27)

Semble être la suite du commentaire d'Origène, qui fait porter la fin du verset sur le début : le psalmiste demande que la pitié et la consolation lui soient accordées conformément à ce que veut Dieu, non pas selon son propre calcul.

d **<Athanase>** (PG 27)

Les deux manuscrits E et W donnent cette glose sous la forme suivante : *ὡσπερ ὑπέσχου τὴν παράκλησιν φάσκων ἐπικάλεσάι με ἐν ἡμέρᾳ θλίψεώς σου καὶ ἐξελοῦμαι σε* (*Ps.* 49, 15), *οὕτως ποίησον κ.τ.λ.* Tous les manuscrits de la série athanasienne que nous avons consultés (voir p. 51-52) la donnent comme ici, sans la citation. Cela voudrait-il dire que E et W nous restituent une forme primitive, mutilée dans notre manuscrit A (le fragment manque dans P), ainsi que dans la chaîne athanasienne ? Quelle est l'origine, quel est l'état le plus ancien des fragments « athanasiens » ? *Intr.*, p. 49-56.

v. 77 a **Origène** (cf. Pitra)

Pour cette conception de la vie « véritable », voir déjà v. 17b et de nouveau au v. 175.

b **Didyme** (édité sous le nom d'Origène par Pitra)

Le mot *οἰκτιρμοί* se lit en effet assez souvent dans l'Écriture (*Ps.* 24, 6 ; 39, 11 ; 50, 1 ; 68, 16 ; 76, 10 ; 78, 8 ; 102, 4 par exemple) ; pour sa part, Paul (*II Cor.* 1, 3 qu'Origène avait cité également au v. 76) a nommé Dieu « père des *οἰκτιρμοί* ». Ces *οἰκτιρμοί* ne peuvent être que les associés habituels de Dieu, le Fils et l'Esprit (voir au v. 73, l. 5). On verra qu'Origène, au v. 156, ne donne pas cette interprétation : en revanche on la retrouve chez

Didyme, *In Zach.*, IV, 249 : L. Doutreleau, qui constate que le fragment de Didyme sur *II Cor.* 1, 3 ne donne pas un texte capable d'améliorer celui du papyrus, considéré comme fautif, a ajouté le mot *δοτήρ* devant la mention du Saint-Esprit, pour ne pas faire dire à Didyme que Dieu est « Père du Saint-Esprit » (note, p. 533) ; mais cette correction est inutile : on voit par notre fragment que Didyme présente Dieu comme « père des miséricordes » que sont le Fils et l'Esprit ; cela découle simplement de l'interprétation d'*οἰκτιρμοί* dans l'expression paulinienne « père des *οἰκτιρμοί* ». Dans le passage du Commentaire sur Zacharie, lorsque Didyme dit qu'il a déjà donné l'interprétation des mots « père des miséricordes » dans d'autres commentaires (*ἐν ὑπομνήμασιν ἄλλοις*), il est possible qu'il renvoie non pas à son commentaire de la *Deuxième Épître aux Corinthiens*, mais à son commentaire du Psautier.

c Eusèbe (PG 23)

La paraphrase montre le sens global des trois versets 75-76-77. On reconnaît le thème de l'endurance dans l'épreuve et celui de l'équilibre entre la part de l'homme (*τὰ παρ' ἑαυτοῦ*) et la grâce de Dieu (voir déjà sur les v. 33-34-36). *Langue.* L'emploi de *διαλιμπάνειν* au lieu de *διαλείπειν* construit avec un participe au sens « (ne pas) cesser de... » est propre à la langue tardive. Eusèbe use souvent de ce tour.

v. 78 a Origène (cf. Pitra)

l. 1-3. — Le psalmiste n'a pas d'hostilité (*κατά*) contre ses ennemis ; il parle pour leur bien (*ὕπερ*) : même opposition dans le fragment sur l'Exode, dans la *Philocalie*, p. 250, 2-3 Robinson. Voir Ambroise, 10, 41.

l. 3-6 (sans liaison). — La « honte » est bénéfique pour les pécheurs, parce qu'elle est une prise de conscience (*συναίσθησις*) du péché. Ce commentaire constitue l'essentiel de la glose numérotée en minuscules dans *Vatic.* 754 (= *PG* 12) : *Intr.*, p. 79-80.

l. 5-8. — Simple paraphrase.

b Athanase (PG 27)

Cette glose associe les v. 77 et 78. Les ennemis de David peuvent être les démons.

c Didyme

L'épithète laudative *μέγας* n'est pas banale : on la trouve surtout employée pour Moïse, à cause de la formule d'*Ex.* 2, 11, mais aussi pour quiconque est considéré comme un « maître » : réf. ap. M. Aubineau, Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, SC 119, p. 56, n. 2 et 68, n. 1.

v. 79 a Origène (cf. PG 12, Pitra)

Le commentaire suppose que le texte biblique signifie « qu'ils se tournent vers moi » (les leçons *ἐπιστρέψάτωσάν μοι* ou *εἰς ἐμέ* sont attestées) et non « qu'ils me convertissent » comme le suggère la rédaction du verset dans nos manuscrits et la façon dont Athanase le glosera (voir *infra*). Pour Origène, les « craignant-Dieu » ont encore besoin de progresser ; c'est pourquoi David désire partager avec eux la grâce qu'il a reçue (voir déjà au v. 74). La grâce de David, comme de quiconque reçoit « la parole de vérité » (v. 43, l. 1-7), est d'avoir la loi comme méditation (v. 77). Commentaire analogue chez Ambroise, 10, 44.

b <Athanase> (PG 27)

Ici, au contraire, l'interprétation suppose le même texte biblique que nos manuscrits : le psalmiste souhaite être converti par les « craignant-Dieu ». On retrouve la même ligne d'interprétation de *οἱ φοβούμενοί σε* qu'au v. 74, fr. **b** : la « crainte » ne s'oppose pas à la perfection de l'« amour » ; elle est la vertu des parfaits, des serviteurs de Dieu capables de convertir les autres (ici). Ce sens est plus conforme à la notion biblique de *φόβος* que le sens donné par contraste avec l'amour : *Intr.*, p. 138-141.

v. 80 a Origène (cf. PG 12)

Paraphrase, procédant par remarques partielles et dégageant l'enchaînement des deux stiques (l. 6, *ἀκολουθεῖ*).

Leçon des « traducteurs » : la traduction de *tâmîm* par τέλειος est une bonne traduction : ἄμωμος a une allure négative qui n'existe pas en hébreu. Le problème qui se pose, ici, avec cette version inédite, est de savoir si τέλειος est le mot de tous les traducteurs, comme le dit Origène : on sait en effet qu'il faut se méfier des attributions multiples (cf. D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, p. 20). Le mot est sûrement d'Aquila qui traduit *tâmîm* seulement par τέλειος (cf. *Ps.* 17 (18), 26, 31, 33 ; 18 (19), 8). En revanche nous ne connaissons aucun texte de Symmaque où le mot *tâmîm* soit traduit par τέλειος : on trouve en revanche ἄμωμος (*Ps.* 36 (37), 18 ; 100 (102), 2). Il est impossible d'avoir une certitude pour ce qui est de Théodotion : en *Prov.* 10, 29, il a une leçon commune avec Symmaque ; en *Prov.* 20, 18, il a une leçon commune avec Aquila. Enfin, si la Quinta et la Sexta ont une leçon τέλειος, on ignore le correspondant hébreu. En définitive, τέλειος est sûrement une leçon d'Aquila ; presque à coup sûr, il n'en est pas une de Symmaque ; il peut être des autres traducteurs. [G. D.]

b <Eusèbe> (PG 23)

Ἄμωμος est compris ici aussi au sens de « parfait ». L'opposition entre la crainte de « chuter » de celui qui est encore imparfait, et la parfaite « stabilité » du parfait se lisait déjà dans le commentaire d'Eusèbe au v. 30 (l. 9, ἐν ἔξει τελεία correspondant au ἐν ἔξει ἀρετῆς de la l. 4 ici).

KAPH *Strophe 11*

v. 81 a Origène (Pitra)

Nous présenterons plus loin, à propos du commentaire de Didyme, l'hypothèse d'une autre interprétation de ce verset faite par Origène. Celle qu'on lit ici est purement spirituelle.

l. 1-4. — Origène glose le verbe ἐκλείπει par un autre composé formé avec ἐκ, ἐκλύεσθαι (l. 3). Il semble donc comprendre que le psalmiste est épuisé (sens du verbe ἐκλύεσθαι dans le NT par exemple) à force de désir : il a reçu la proclamation des biens réservés à ceux qui auront le salut, il est tout entier occupé à désirer ces biens. Cf. Ambroise, 11, 3. *Vocabulaire.* Le sens du verbe ἐκλείπειν (qui traduit, dans la Septante, 47 verbes hébreux différents l) est difficile à cerner. Le plus souvent il signifie « défaillir » (ce sera le sens dans le NT, par exemple : *Luc* 22, 32), mais il est également associé à ἐπιποθεῖν (ex. : *Ps.* 83, 3) et signifie : « désirer très vivement », défaillir de désir (v. 123).

l. 4-8. — Origène rappelle ici que le nom du Christ, « Jésus », est identique au nom σωτήριον ; il s'agit, bien entendu, de la coïncidence, en hébreu, du mot *yešū'ah*, le salut, et du nom propre que nous écrivons Josué (ou Jésus). Cette coïncidence a été déjà relevée par Philon, dans le *De mutatione*, 121, mais elle a pris beaucoup de valeur, naturellement, chez les Chrétiens qui non seulement ont vu en Josué le type du Christ mais ont pensé que toute mention biblique du σωτήριον κυρίου était une allusion

à Jésus-Christ (dans le ps. 118, le mot *σωτήριον* figure aux v. 41, 81, 123, 166, 174). En fait, ce sont surtout des textes d'Eusèbe de Césarée qui rappellent cette homonymie (*Dem. Évang.*, II, 36, p. 67, 5-7 ; IV, 18, p. 168, 13 ; IV, 23, p. 200, 1-7 ; VI, 24, 9, p. 294, 3 Heikel). Un fragment portant sur *Matth.* 1, 1, rapportant une exégèse hébraïque d'*Habacuc* 3, 13 où se trouve cette explication, a été attribué à Origène notamment parce que le renseignement se retrouve chez Jérôme (MERCATI, « Un supposito frammento di Origene », *Revue Biblique*, 1910, p. 76-79) mais Klostermann, en le publiant en note de son édition des fragments d'Origène sur Matthieu (*Origenes Werke*, XII, 3, 1, p. 16) montre que Jérôme peut tenir l'explication d'Eusèbe tout aussi bien que d'Origène. Les autres attestations fournies par notre Chaîne, aux v. 41, l. 8-9 ; 166, l. 6-7 et 174, l. 8 sont d'attribution douteuse. On peut encore citer la glose sur *Ps.* 13, 7 publiée en *PG* 12, col. 1208 A : « On nous enseigne que notre Seigneur Jésus-Christ est appelé ' le salut ', τὸ σωτήριον, dans les Livres de l'Ancien Testament et c'est effectivement sous le nom de ' salut ' qu'il est annoncé en promesse aux Nations. » Suivent trois citations de l'Écriture, *Is.* 52, 10 ; *Ps.* 97, 2 ; *Ps.* 84, 8. Ces trois citations, il est vrai, semblent absentes d'un ouvrage aussi important que le *Com. in Jo.* d'Origène, où ne figure pas le titre de *σωτήριον*. On les trouve en revanche dans la *Dem. Évang.* d'Eusèbe. Peut-on cependant douter qu'Origène ait connu cette identification (voir encore au v. 155, l. 9, le titre de *σωτηρία* donné au Fils de l'homme) ? Il l'a en tout cas utilisée de façon discrète, mettant peut-être parfois *σωτήριον* au rang des *ἐπίνοιαι* du Fils, comme ici, mais sans insister comme le fera Eusèbe (Ambroise donne la même interprétation, 11, 6). Nous n'avons pas de raison de refuser ce texte à Origène.

b Eusèbe (*PG* 23)

L'identification du *σωτήριον* à Jésus-Christ est d'autant plus facile qu'Eusèbe lit le verset avec *λόγος*, et non *λόγιον*.

c Didyme

L'interprétation de Didyme repose entièrement sur le sens qu'il donne à *ἐκλείπει* : un sens très fort, puisque l'âme qui « défaille » cesse d'être « âme » pour devenir quelque chose d'autre. Didyme utilise d'abord quelques mots de *I Pierre* 1, 9 (« obtenir l'objet de la foi, le salut ») comme si les mots du verset, « pour le salut », signifiaient que l'âme « défaille » précisément lorsqu'elle obtient le salut. Ce sens est nécessaire à l'interprétation qu'il va donner, comme on va le voir.

l. 2-12. — L'âme cesse d'être « âme » pour devenir « esprit » ou « intelligence » : on se rappelle les spéculations d'Origène, dans le *De principiis*, sur les créatures raisonnables qui étaient d'abord des « intelligences » et sont devenues ensuite des « âmes », lorsqu'elles sont entrées dans des corps (voir *De principiis*, II, 8, 3, p. 158, 17-159, 2 Koe., dont nous reparlerons à la fin de cette note ; la traduction de Rufin, même abrégée, suffit à montrer que, pour Origène, le mot « âme » désigne ce qui est intermédiaire entre la chair et l'esprit, comme on le voit dans la p. 162, 20-21, et encore plus d'une fois à propos de l'âme du Christ, distincte de son « esprit »). Ici, Didyme n'évoque l'état antérieur de l'âme, sous forme d'esprit, qu'à la l. 7, lorsqu'il dit que le mot « âme » ne désigne pas la substance (*οὐσία*), mais seulement la relation (*σχέσις*, cf. *κοινωνία*, l. 7 et *συνεζευγμένον*, l. 9), prise avec le corps, ce qui suppose un état antérieur différent. Didyme insiste seulement sur la cessation de cet état relatif au corps et sur la transformation de l'âme ; il est intéressant de noter que cette transformation de l'âme en esprit est corrélatrice à la transformation du corps « corruptible » en corps « incorruptible » après la résurrection (l. 7-10) : la forme de vie « immatérielle » (l. 7-8, *αἴλου* ... *ζωῆς*) concerne à la fois l'âme et le corps, qui alors sera « spirituel » au lieu d'être « psychique » (ces deux termes sont empruntés à *I Cor.* 15, 44-46, qui suggère aussi, à travers l'image des deux Adam, la transformation

de ce qui est « âme » en « esprit »). Il semble donc que Didyme comprenne le verset ainsi : l'âme cesse d'être « âme », lorsqu'elle atteint le salut, parce qu'elle devient alors « un seul esprit » avec lui. *Texte*. La formule des l. 11-12 semble traduire cette idée, si nous conservons le texte de nos manuscrits ἐν πνεῦμα πρὸς αὐτὸ γινομένη : αὐτό renvoie à σωτήριον ; mais l'on reste embarrassé pour comprendre les deux autres compléments, δι' αὐτοῦ (qui renvoie à quoi ?) et τῷ κυρίῳ ; ce dernier mot peut être expliqué par la formule de *I Cor.* 6, 17 dont nous aurions ici une citation : il s'agit dans le texte de Paul du corps, « temple » en nous de l'Esprit (v. 19), fait « pour le Seigneur » (v. 13), et auquel s'applique peut-être la formule du v. 17, « celui qui s'attache au Seigneur est un seul esprit » (sc. avec le Seigneur, voir le parallélisme avec le v. 16). Faut-il comprendre que, pour Didyme, ici, l'âme devient « un seul esprit » avec le Salut (qui est le Christ ?), par le corps, pour le Seigneur ? Ce passage difficile n'est pas transmis identiquement dans les autres chaînes : nous l'avons retrouvé dans trois manuscrits E, W, R. Dans R, le texte est identique à celui de nos deux manuscrits, à ceci près que le copiste a laissé un blanc (ou a effacé les mots ?) là où nous lisons πρὸς αὐτό. En E et W, nous lisons : πρὸς αὐτὸν γινομένη διὰ τοῦτ(ων) κυρίῳ, qui nous semble une corruption de notre texte. Nous gardons le texte complexe de nos manuscrits, donnant un sens propre à chaque complément (πρὸς, διὰ, et le datif τῷ κυρίῳ), renonçant notamment à une correction possible : πρὸς αὐτῷ ... τῷ κυρίῳ, parce que cet ordre des mots nous paraît peu vraisemblable.

l. 12-17. — L'originalité de l'interprétation de Didyme est accentuée par la référence faite à *Matth.* 16, 24 ; il n'ignore pas l'interprétation traditionnelle de ce verset dans la spiritualité du martyr (l. 16) mais réclame aussi l'autre interprétation, transposée aux réalités de l'âme (sens « mystique », l. 17) : se renoncer, c'est se transformer,

c'est-à-dire utiliser la possibilité que l'on a de devenir « esprit » (ici νοῦς, l. 15) et non plus « âme ».

Nous avons dégagé l'originalité de ce commentaire par rapport au premier commentaire donné par notre Chaîne, celui d'Origène. Mais il faut sans doute réduire la part de Didyme en cette originalité. En effet, nous constatons que ces idées se retrouvent telles quelles chez Ambroise (11, 4 : *spiritui adhaerens anima deficit ab eo quod est anima et fit unus spiritus*, etc.), qui ne semble pas avoir pu les emprunter à Didyme (cf. G. BARDY, *Didyme l'aveugle*, Paris 1910, p. 248, n. 1 : l'influence de Didyme sur Ambroise dépasse-t-elle les livres sur le Saint-Esprit ?). En fait, la source était bien le commentaire d'Origène mais nous n'avons qu'une preuve indirecte, la même interprétation se trouvant dans les gloses brèves de la série éditée par Cadiou. Nous lisons en effet : « Mon âme défaille pour ton salut : il ne saurait dire, ' Mon esprit défaille ' ; une âme unie à l'esprit, en effet, cessant d'être une âme, devient un seul esprit avec lui (ἐν πνεῦμα πρὸς αὐτό). Tu chercheras aussi le même sens pour les yeux qui défaillent pour le Verbe de Dieu (v. 82). Demande-toi si les yeux en défaillant ne deviennent pas, à la place d'yeux, un seul esprit (νοῦς). Ce sont les yeux qui disent (v. 82) (les yeux, c'est-à-dire l'esprit, νοῦς, de la chair et l'esprit au sens propre), ' quand me consoleras-tu ', eux qui défaillent au point de devenir esprit du Christ (νοῦς Χριστοῦ). » La transformation de la ψυχή en πνεῦμα est certainement l'enseignement d'Origène. Ainsi, dans le fragment que nous avons de lui sur *I Cor.* 7, 28b (p. 510, l. 56-60 Jenkins), à propos du mariage et de la chair, Origène cite-t-il en le déformant *I Cor.* 6, 16-17 (celui qui s'unit à la chair devient un seul corps, celui qui s'unit à l'esprit [au lieu de : au Seigneur] est un seul esprit) et applique cette phrase à l'âme : « Qu'y a-t-il de plus beau que l'âme unie à l'esprit et réunie à lui, et qui n'est plus âme mais devient ce précisément qu'est l'esprit (μηκέτι οὔσης ψυχῆς ἀλλὰ γινομένης ἕπερ τὸ πνεῦμα) ? »

Origène comprend ces formules en les appliquant à l'âme : en s'unissant à la chair, l'âme peut devenir « tout entier corps », n'être plus « qu'un corps » (ce n'est pas le sens que l'on donne habituellement à l'expression être « un seul corps ») ; en s'unissant au Seigneur, à l'esprit, elle devient un seul esprit, elle n'est plus qu'un esprit. De même encore : fr. grec sur *Rom.* 6, 12-14, *JTS*, 1912, p. 365-366 : ἡ ψυχὴ ... διὰ κακίαν γίνεσθαι σὰρξ ἢ δι' ἀρετὴν πνεῦμα = *Com. in Ep. ad Rom.* (Rufin), VI, 1, col. 1057 A. Cf. *ibid.*, I, 4, col. 850 AB, I, 18, col. 866 AB, etc. L'application de cette idée aux yeux qui défaillent et deviennent un intellect (εἷς νοῦς) se lit aussi plus clairement chez Ambroise, 11, 7 (*una mens*). Voir aussi 11, 10 : les yeux parlent d'eux au singulier (« quand *me* consoleras-tu ») parce que les deux yeux, celui de l'esprit et celui de la chair, sont devenus *unus oculus* (cf. la glose d'Origène de W : ὁ νοῦς τῆς σαρκὸς καὶ ὁ κυρίως νοῦς). On lit une interprétation de *Matth.* 16, 24 analogue à celle que nous voyons ici, l. 12 s. chez Origène, dans l'*Exh. ad mart.*, 12 : se renoncer soi-même, c'est perdre son âme pour lui obtenir le salut véritable, c'est la sauver « pour la retrouver supérieure à une âme », ἵνα αὐτὴν ἀπολάβωμεν κρείττονα ψυχῆς, p. 12, 24 Koe., formule qui ne peut se comprendre que dans la perspective de notre texte : celui qui « se renonce » perd ce qu'il avait pour « âme » et gagne quelque chose qui est « plus que l'âme » : n'est-ce pas le νοῦς ou le πνεῦμα de notre texte ? De même dans le *Com. in Matth.*, XII, 24-27 : celui qui se renonce lui-même est celui qui se convertit, qui se crucifie avec le Christ, qui perd son âme, c'est-à-dire lui obtient le salut ; chacun doit perdre son âme, c'est-à-dire perdre l'âme pécheresse, pour recevoir à sa place l'âme sauvée, ἵνα ... ἀναλάβῃ τὴν ... σωζομένην ; pour sauver son âme, il faut la perdre : le salut de l'âme lui est obtenu au terme de sa propre perte : τέλος τῆς τοιαύτης ἀπωλείας ... κομίσεται τὴν σωτηρίαν (il faut reconnaître en ces mots une audacieuse adaptation de *I Pierre* 1, 9 que nous allons

lire dans d'autres textes d'Origène et qui est cité ici, au début du commentaire du v. 81) ; ἀπώλεια ψυχῆς ... προοίμιον ἐσομένη τῆς μακαρίας σωτηρίας (§ 26 *in fine* et § 27). Donnons pour finir le texte d'Origène qui est probablement le plus important : dans le *De principiis*, II, 8 (chapitre consacré à l'âme), Origène désire établir que l'âme est une intelligence dégradée. Il oppose *I Cor.* 14, 15, où l'on voit l'« intelligence » et l'« esprit » prier, à *I Pierre* 1, 9, où il est question d'obtenir le salut des « âmes » : c'est donc que les âmes, elles, ont besoin d'être sauvées. Il cite alors la formule selon laquelle « le Sauveur est venu sauver ce qui était perdu » (*Luc* 19, 10 : voir notre note au v. 176) et argumente pour montrer que l'âme, lorsqu'elle sera sauvée, ne sera plus « âme », de même que « ce qui était perdu » ne sera plus « perdu », lorsqu'il sera sauvé : lorsque les âmes obtiennent leur salut et arrivent à la vie bienheureuse, elles ne sont plus des « âmes » (§ 3, p. 155, 7-156, 12 Koe. avec en note les références aux textes de Jérôme et de Justinien, plus clairs que la traduction de Rufin). Le commentaire de Didyme est donc tout à fait tributaire d'Origène, que celui-ci ait ou non exprimé cette théorie à propos de ce v. 81, dans un commentaire spéculatif dont le caténiste n'aurait gardé que quelques lignes édifiantes. La référence clé de cette théorie est *I Pierre* 1, 9 qui fournit la formule σωτηρία ψυχῶν. Nous en avons relevé quelques usages, notamment en *Com. in Matth.*, XII, 26 *in fine* et 27. Il conviendrait d'étudier les tenants et aboutissants de cette exégèse chez Origène et d'envisager cette autre forme de « mort » de l'âme, celle qui consiste pour elle à « se perdre », à cesser d'être « âme », pour obtenir ainsi son salut, en redevenant ce qu'elle était avant d'être « âme », un esprit. La mystique d'Origène est liée en ce cas à sa doctrine du νοῦς dégradé en ψυχὴ, celle-ci étant appelée à redevenir esprit, schéma d'où il tire la notion d'une mort de l'âme (ἀπώλεια ψυχῆς), ayant pour τέλος la σωτηρία ψυχῆς, c'est-à-dire le retour

à l'état de νοῦς. Le salut, c'est que l'âme redevienne esprit.

d Athanase (PG 27)

Cette glose est absente de la série numérotée en majuscules de V mais elle est donnée dans d'autres témoins de cette série (*Vatopedi* 660 par exemple).

<Théodoret> (PG 80)

Nos manuscrits n'ont pas distingué l'extrait de Théodoret de la glose précédente. Aussi P, ne l'ayant pas reconnu, a-t-il négligé de l'enlever, comme il le fait habituellement. Le même thème exégétique (le croyant trouve sa consolation dans la méditation de l'Écriture) complète bien les extraits précédents, qui portaient à peu près uniquement sur le mot ἐκλείπει. Pour le sens donné à σωτήριον (délivrance des maux), voir de nouveau au v. 135.

v. 82 a Origène (Pitra)

Ce commentaire prolonge l'interprétation ébauchée au v. 81 : le psalmiste défaille parce qu'il désire la venue du Fils de Dieu (et il est en cela « prophète » : l. 8). Au v. 81, σωτήριον désignait le Christ ; ici, c'est λόγιον ; et Origène n'a aucune gêne à passer de λόγιον à λόγος : tout son commentaire utilise λόγος, l. 5, 6, 9, 10, 12, alors que ses citations du verset (si elles ne sont pas retouchées) donnent λόγιον (l. 2 et 11). Les allusions à l'Incarnation sont claires (l. 4 : κάθοδος, l. 12 : ἐπιδημήσει). On notera l'insistance sur la « passion » du psalmiste (l. 8 : παθών, l. 10 : ἐρωτικῶς), qui ne sera « consolé » dans son désir que par la venue du Verbe. Second trait caractéristique de la pensée d'Origène : le parallélisme strict établi entre le Verbe et l'Écriture ; pour Origène, attendre la venue du Verbe est la même chose qu'attendre la compréhension d'un texte (l. 2 οἶον..., l. 8 οὕτω) ; pour faire comprendre combien David souffre dans son attente du Verbe, Origène donne l'exemple de l'attente de l'exégète (l. 2-3 οἶον εἶ ποτέ τις ἡμῶν...) ; c'est le même type de passion. Dans

l'un et l'autre cas, il s'agit de voir la Vérité non pas au loin (ou de loin, l. 5 : πόρρωθεν) mais proche et claire : la vérité de l'Écriture, ou la Vérité qui est le Verbe. Voir de même Ambroise, 11, 9 *in fine*.

b <Athanase> (PG 27)

L'identification du λόγιον au Christ est faite à l'aide de deux citations qui infléchissent le sens de « consolation » vers l'idée du pardon des péchés (ἰλασμός). *Texte*. A la l. 2, la mention du « prophète » est une erreur : il s'agit de l'« apôtre ». Ces quelques mots sont absents du fragment en *Vatic.* 754.

v. 83 a Apollinaire (début en PG 27 et chez Pitra, sous le nom d'Origène)

Bien que d'autres témoins de ce texte le donnent comme ici d'un seul tenant (E, W, V), on doit distinguer deux morceaux :

l. 1-6. — La métaphore de l'« outre dans le givre » évoque la mort apparente des justes sous l'effet des mauvais traitements (les κακώσεις désignent ce que les autres auteurs nomment des πειρασμοί ou des περιστάσεις) : l'outre est en effet la peau d'une bête morte et le froid prive l'être vivant de sa chaleur active. Au v. 93, de même, Apollinaire montrera que les justes sont les seuls vrais vivants, les autres étant réellement des νεκροί.

l. 6-8. — Enchaînée au commentaire précédent par les mots ἀλλὰ καὶ, qui souvent révèlent l'introduction d'un deuxième extrait (*Intr.*, p. 43), la glose des l. 6-8, avec φησί en incise (voir note au v. 160 fr. e), interprète le deuxième stique en réduisant les lois de justice à la loi de tempérance (voir déjà Origène au v. 55, l. 7-8). Bien que l'enchaînement souligne parfaitement la relation des deux parties du verset, on pourrait songer à une glose de la série « athanasienne » : voir *infra* la note au v. 113. Joseph est traditionnellement le type du continent, de celui qui pratique la σωφροσύνη comprise au sens de continence. Il a en effet refusé de céder aux avances de la femme

de Putiphar (*Gen.* 39, 7 s.). Cette interprétation, à peine esquissée par Philon (*Leg.*, III, 237, ὁ ἐγκρατῆς τρόπος, cf. *Somn.*, II, 106, διὰ πῶθον ἐγκρατείας), mais bien attestée par exemple dans le Testament des 12 patriarches (le Testament de Joseph a pour titre περὶ σωφροσύνης dans une partie de la tradition manuscrite), se lit çà et là chez les Pères : Origène, *De oratione*, 29, 18, p. 392, 23-25 Koe., *C. Celsus*, IV, 46, p. 319, 15 et 19-20, Basile, *Ep.*, II, 3, fragment caténique édité par Klostermann dans les *Origenes Werke*, III, p. 279, etc.

b Origène (cf. en partie *PG* 12 et Pitra)

Origène souligne d'abord que le fait d'être devenu « comme une outre dans le givre » (83a) entraîne la fidélité de David à la Loi (83b) (le sens causal de ὅτι est explicité : ἐπεὶ ... διὰ τοῦτο...). Il faut alors expliquer comment le fait d'être devenu « comme une outre dans le givre » est une action vertueuse ayant une telle conséquence (l. 6-7). En se référant au symbolisme des outres désignant « le vieil homme » (l. 7-10), Origène montre que l'outre gelée symbolise la mortification imposée au corps. Si Origène insiste ici sur la notion du froid (la chaleur du corps vivant étant associée aux désirs mauvais), il tire ailleurs l'idée de mortification de la seule image d'une peau de bête morte, ce qu'est l'outre au même titre que le τύμπανον de Myriam (cf. *Hom. in Ex.*, VI, 1, p. 192, 5 s. Bae.). Ambroise (11, 13) a un développement analogue et cite la loi de continence (voir ci-dessus « Apollinaire ») comme ayant l'effet de froid sur la chaleur du corps. *Texte*. A la l. 10, les mots ὅς ἐστι σῶμα, absents de E et de W, peuvent être une glose ajoutée au texte.

c Didyme

Didyme arrive au même commentaire (le verset évoque la mortification, νέκρωσις) par des voies différentes, assez subtiles. Si l'outre symbolise pour lui aussi la chair (c'est implicite), le givre est identifié au logos : grâce à son action, le chrétien voit sa chair refroidie, mortifiée.

v. 84 a Origène

l. 1-8. (*PG* 12, cf. Pitra). — Interprétation des persécuteurs du juste, qui sont Satan et les esprits du mal. La formule de la l. 8 (le pécheur est un homme qui a fait place en lui au diable) est caractéristique d'Origène : voir au v. 121, l. 7 et la note.

l. 8-14. — Reprise du sens général du verset : la venue du logos de Dieu dans la libre volonté de l'homme assure à celui-ci la victoire sur les puissances mauvaises. Citations et formules identiques chez Ambroise, 11, 17-18.

v. 85 a < ? > (*PG* 12 mais aussi *PG* 27, *PG* 39)

Fragment anonyme, que les autres chaînes attribuent soit à Didyme (R), soit à Origène, ce qui est plausible (cf. Ambroise, 11, 19) ; le texte est peut-être mal transmis (les l. 5-9 répètent à peu près les l. 1-5). Seul le premier stique est commenté. Ἀδολεσχία est le mot important, pris ici dans son sens péjoratif de « bavardage ». Aucun effort n'est tenté pour rapporter ces paroles à l'histoire de David : d'emblée, le commentaire identifie les « iniques » à ceux qui interprètent mal les Écritures, faute d'une vie conforme à la loi divine (l. 6-7). Ce thème apparaît chez Origène, qui s'en prend parfois, comme ici, aux mauvais interprètes, qu'ils soient dans l'Église ou hors d'elle (cf. *De principiis*, IV, 2, 1 (8), p. 306, 2 - 307, 3 Koe. : les Juifs ; IV, 2, 1 (8), p. 307, 3 - 308, 4 : les Gnostiques ; p. 308, 4-7 : les Chrétiens trop simples ; οἱ ... τῶν ἐκ περιτομῆς, p. 306, 2-3 ; οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων, p. 307, 3 et οἱ ἀκραιότεροι τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, p. 308, 4-5 ; on retrouve ici ces trois groupes d'adversaires). Origène a l'habitude, notamment dans son commentaire de Jean, de distinguer comme ici les Samaritains des Juifs. Le vocabulaire est origénien, mais il pourrait être aussi celui de Didyme. Le thème exégétique de ce verset (les ἀδολεσχίαι sont de fausses doctrines) se retrouvera dans la glose OH' d'Athanase et dans la deuxième partie de l'interprétation de Théodoret.

b <Eusèbe ?>

L'auteur cite les variantes hexaplaïres et les utilise : les ἀδολεσχίαι sont interprétées d'un complot tramé par les iniques contre David. On retrouve cette idée dans la première partie du commentaire de Théodoret.

Les leçons hexaplaïres. Aquila, Symmaque et la Quinta s'accordent pour une interprétation du texte hébreu qui n'a rien à voir avec ce qui a été compris par la Septante, et rien dans le *TM* ne permet de comprendre comme l'a fait la Septante. Faut-il supposer une adaptation libre ou un autre texte hébreu ? Deux remarques encore. Field, *op. cit.*, II, 275 donne ἔσκαλλον et non ἔσκαψαν pour la version d'Aquila ; mais notre version, confirmée par le type XVIIb cité par MERCATI (*Alla ricerca...*, p. 133, n. 4), est sans doute la bonne : en *Ps.* 39 (40), 7 et en *Os.* 3, 2, Aquila utilise σκάπτειν, tandis qu'il n'emploie σκάλλειν, selon l'*Index* de Reider-Turner, qu'ici même ; lorsque l'on songe au principe d'Aquila de faire correspondre à un même mot hébreu un même mot grec, cela est déjà suspect ; en outre, le texte hébreu a un qal, dont le correspondant normal est un aoriste, comme ici, et non un imparfait, comme dans la leçon de Field. Il faut retirer σκάλλειν de l'*Index*. En second lieu, βρόχος, dans la version d'Aquila, est inattendu : c'est le seul cas chez Aquila où šīḥah soit ainsi traduit ; ailleurs on trouve soit βοθῖνος (1 exemple), soit βόθρος (4 exemples). Compte tenu des principes de traduction d'Aquila, deux possibilités se présentent : ou bien le scribe a commis une erreur de lecture (βρόχος pour βόθρος par exemple), ou bien Aquila lisait un autre texte hébreu, proche du *TM* : par exemple šērōt, dont le sens incertain est peut-être corde, chaîne (bracelet selon Brown), et qui est homophone de šīḥōt ; ou encore šērōt, syncope de šarešerōt, de même sens. [G. D.]

v. 86 a <Origène> (cf. Pitra)

La première phrase (qui correspond à la glose brève éditée par Cadiou) interprète le mot ἀλήθεια comme le fait de nouveau Origène au v. 142b, l. 3-4. On trouve ensuite le deuxième stique et sa paraphrase. Pour l'idée que le juste suscite de la haine, voir le commentaire du v. 74, l. 1-4. Ambroise, 11, 23, distingue entre une persécution injuste et une persécution juste.

v. 87 a <Origène> (cf. Pitra et PG 39)

Simple paraphrase du verset, sur le thème du juste persécuté. *Vocabulaire.* L'expression συντελεῖν τινα, au sens d'« achever quelqu'un », le faire mourir, n'est pas classique ; on en trouve d'autres exemples dans la langue de la Septante : *Jér.* 14, 12 ; *Éz.* 7, 15. Le verbe ἐγκακέω au sens d'« être découragé », non classique, apparaît dans le Nouveau Testament.

b <Origène ? puis Didyme ?> (cf. PG 39)

l. 1-3. — Même thème exégétique. Le nom de « prophète » (l. 3) est donné à tout juste qui rend témoignage à la vérité du Christ.

l. 3-5 (PG 39). — Le verbe difficile συντελεῖν, mis au passif, reçoit un sens péjoratif tiré du complément ἐν τῇ γῆ, symbole d'une disposition morale mauvaise (pour ὀλικῆ ἔξις, voir déjà Didyme, v. 70, l. 1-8 et Eusèbe (?), v. 140) ; il indique donc la mort morale, due au péché, et non la mort au sens banal. Cette interprétation ne coïncide pas avec le thème de la persécution du juste : on peut proposer de voir dans les l. 1-3 la fin du texte précédent (d'Origène) et attribuer à Didyme (comme dans F) uniquement les l. 3-5. L'erreur serait très ancienne, puisqu'elle se retrouve dans tous les manuscrits consultés.

v. 88 a Origène (Pitra) <puis Didyme> (PG 39)

Deux traits caractéristiques de l'interprétation d'Origène : le remplacement de ζῆσον par ζωοποίησον (voir *supra*,

v. 40) et l'interprétation de τὸ στόμα (θεοῦ) par « les prophètes » (voir v. 13).

<Didyme> (PG 39)

Ce texte est par erreur donné par nos manuscrits sans distinction du précédent. Modification du texte biblique : λόγιον au lieu d'ἔλεος (voir Intr., p. 117). L'interprétation des μαρτύρια (ce qui est confirmé par le logos-« bouche » de Dieu) est celle de Didyme (aux v. 2 et 13, l. 14), et non celle d'Origène.

b Apollinaire (PG 12, sous le nom d'Origène)

La glose précédente affirmait que David demande la vie spirituelle, non la vie au sens matériel (l. 6); cette nouvelle glose affirme qu'il réclame non pas la vie éternelle mais la vie présente, celle-ci étant un moyen (συναίτιος, la cause concomitante) pour obtenir la véritable « fin », la vie éternelle.

c Théodoret (PG 80)

L'humilité de David consiste à savoir que la vie (éternelle) est donnée à l'homme par un don gracieux, non pas comme salaire du comportement vertueux : cette idée est souvent développée par Origène, notamment dans le commentaire de l'*Épître aux Romains* : note au v. 112.

d Apollinaire

Cette glose porte en fait sur les v. 86, 87, 88 enchaînés ; elle doit être placée avant le fragment d'Apollinaire Μη ἐκδοθῆναι. L'interprétation d'ἐντολαί par ἐπαγγελίαι prouve à quel point, pour Apollinaire, ce psaume de la Loi était devenu un psaume de la promesse du Christ.

LAMED *Strophe 12*

v. 89 a **Origène** (cf. Pitra, partie en PG 12)

Ce long fragment n'est pas tout entier d'Origène.

l. 1-9. — Le commentaire précise ce qu'est le « ciel » dans lequel demeure à jamais la parole de Dieu (à partir de la l. 18, on lira en contraste que la parole de Dieu ne demeure pas « sur la terre »). Le « ciel » est interprété successivement des anges (l. 1 : les « saintes puissances »), puis des astres (l. 5-9); il est possible de trouver un lien entre ces brefs développements, si l'on accepte de dire que les anges président aux mouvements des astres. Le thème du mouvement indéfectible des astres est en tout cas banal dans la pensée hellénistique, depuis le stoïcisme, et nous l'avons souligné notamment chez Philon d'Alexandrie, à propos du *Quis rerum* (voir Introduction à cette œuvre, p. 96-97). Cf. Ambroise, 12, 8.

l. 9-18. — Cette prise à partie d'Origène est une protestation contre l'interprétation précédente : si la « permanence » du logos divin correspond seulement au rythme régulier des mouvements astraux, ne peut-on dire la même chose du cours de la vie terrestre, qui se trouve avoir, elle aussi, sa διακόσμησις ? L'auteur de cette glose accepte en revanche (l. 13-16, εἰ δὲ ... καλῶς φῆς) d'appliquer le verset aux « saintes puissances ». Ces lignes paraissent être une glose marginale passée dans le texte d'Origène, et non un deuxième extrait enchaîné par erreur au texte d'Origène ; elle a pour nous l'avantage d'attester que le texte précédent est connu du glossateur comme venant

d'Origène ; l'auteur de cette glose, — absente du modèle paraphrasé par *Vatic.* 754 —, est peut-être le caténiste du modèle copié par nos deux manuscrits (voir déjà une critique d'Origène nommément désigné dans le fragment anonyme a sur le v. 73, l. 10). L'idée que les « saintes puissances » sont mues de façon libre (l. 13, *προαίρσεις*), et que, par conséquent, elles ne sont pas privées de mouvement (*ἀκίνητοι*) mais lentes seulement à aller vers le mal (*δυσκίνητοι*), est d'ailleurs une idée chère à Origène lui-même, qui cite volontiers l'exemple de la chute de l'Astre du matin ; voir par exemple le chapitre du *De principiis* consacré aux « puissances adverses » (I, 5, 2 s., en particulier § 3, p. 71, 10 s. Koe.), et, pour la « liberté » des astres, *De oratione*, 7, p. 315, l. 27 s. Koe. Même affirmation que Satan tomba du ciel « parce qu'il n'avait pas sa place dans le ciel » chez Ambroise, 12, 10. La formule *ἀκίνητοι, μᾶλλον δυσκίνητοι ... πρὸς τὸ κακόν* (l. 16-17) se trouve à peu près telle quelle chez Grégoire de Nazianze, *Or.* 28, 31 : *ἀκίνητοι πρὸς τὸ χεῖρον ἢ δυσκίνητοι*.

l. 18-21. — Suite du texte origénien. Par opposition au « ciel », lieu de la stabilité dans l'obéissance à Dieu, la « terre » symbolise le lieu du péché.

l. 21-27. — Distinction bien à la manière d'Origène. Le logos de Dieu demeure dans le « ciel » seulement pour « ce siècle » — non pas « pour les siècles des siècles », c'est-à-dire pour toujours — parce que le « ciel » passera alors que le logos de Dieu reste pour toujours (voir Ambroise, 12, 7). Dans ce passage, le mot « ciel » est donc pris en un sens concret, ce qui semble s'opposer au début du texte où le « ciel » était l'ensemble des saintes puissances, mais s'accorde avec les lignes concernant le cours des astres (l. 5-9, *τὰ οὐράνια*). Le logos demeure en certains êtres comme il demeure dans le ciel (l. 24-27) : cela est vrai pour quiconque est « parfait », menant sa véritable vie dans le ciel (à côté de *Phil.* 3, 20 on peut songer à *I Cor.* 15, 47-49 et surtout rappeler l'*Épître à Diognète*, V, 9. Cf. fr. sur *Ps.* 15,

3, *PG* 12, col. 1212 A et *Com. in Ep. ad Rom.*, II, 4, *PG* 14, col. 875 D). Le thème de l'assimilation des « parfaits » à un « ciel », trône de Dieu, résidence du logos, se retrouve ailleurs chez Origène (*De oratione*, 22, 5 et 26, 6 par exemple ; voir aussi *Hom. in Gen.*, 1, 2). Les gloses d'Évagre sur *Ps.* 18, 2 ou 148, 4, par exemple, reprendront ce thème sous une forme systématisée (on appelle « ciel » la nature intellectuelle qui a en elle le soleil de justice). Sur l'imitation du ciel par les justes, voir Ambroise, 12, 9, et sur leur assimilation à un ciel, *id.*, 12, 12.

b Athanase (*PG* 27)

Cette glose souligne le sens théologique du verset (Dieu, son logos, la *διακόσμησις* de l'univers) pour admirer le progrès de David dans la connaissance religieuse.

v. 90-

91 a Origène (?) (en partie en *PG* 12, 27 et Pitra)

Ici encore, il est difficile d'attribuer à Origène la totalité du texte donné par nos deux manuscrits.

l. 1-9 (Pitra). — Interprétation du v. 90a. La vérité de Dieu a été donnée successivement à deux « générations », les Juifs, puis les Chrétiens. Même commentaire chez Ambroise, 12, 19.

l. 9-17 (cf. *PG* 12). — Interprétation du v. 90b, puis de 91a. Le texte paraît en mauvais état. La « vérité », identifiée à la pierre angulaire de *Ps.* 117, 22-24, c'est-à-dire au Christ, est le fondement de la terre, ou plutôt de l'ensemble des « sauvés » (l. 11). L'auteur utilise le ps. 117 pour interpréter de façon symbolique le « jour » du v. 91b : jour d'illumination éternelle, au contraire de la lumière vétéro-testamentaire (l. 15-17). Entre ces deux interprétations, un *ἀλλὰ καὶ* à la l. 13 établit un lien très lâche.

l. 17-18. — Paraphrase du v. 91b. Le lien avec ce qui précède est faible (δέ).

l. 18-22. — Retour au v. 90b, pour donner un sens littéral au « fondement » de la terre. Les deux citations ont en commun, avec le v. 90, le verbe *θεμελιούω*. Un tel dossier

est bien à la manière d'Origène. Mais pour l'idée que la terre « n'a pas d'autre corps, en dessous » qu'elle-même (l. 20-21), voir la glose sur *Ps.* 103, 5 en *PG* 12, qui est d'Évagre. On a l'impression de se trouver en présence d'un texte composite, mal transmis, qui donne sans doute l'interprétation d'Origène, mais sous une forme résumée et peut-être altérée. Peut-être faut-il voir dans les l. 9-22 un texte de Didyme, comme l'indiquent les deux bons témoins E W ?

b Didyme (PG 39)

Commentaire purement « physique », faisant appel à la notion cosmographique du rapport variable entre le jour et la nuit pour justifier la « permanence » du jour. (On trouve un long développement sur ce type de rapports cosmographiques chez Philon, *Quis rerum*, § 148-150.)

a' Origène

Méthode chère à Origène : le rapprochement de deux versets fait apparaître une différence pleine de signification : le « jour » du verset commenté est un jour éternel, puisque l'on ne parle pas de « nuit » comme en *Ps.* 73, 16^a ; il s'agit du temps nouveau, Jour éternel, récompense des justes (voir Dieu-lumière pour les justes, selon Origène, au v. 58, l. 3). Ambroise, en 12, 7, cite le « ciel nouveau » d'*Is.* 65, 17 et, en 12, 26, cite comme ici *Is.* 60, 20. De même, la glose brève de *Vind.* 8 (Cadiou, p. 113). Ailleurs il est question à la fois de « jour » et de « nuit » pour tenir compte du mélange ici-bas des justes et des pécheurs. Cf. *infra*, v. 97, l. 5 s.

c Eusèbe (PG 23)

Idee familière à Eusèbe : la vérité, ici curieusement identifiée à « la promesse », est venue chez les hommes peu à peu ; l'expression *μέρη τῆς ἀληθείας* se lit déjà chez Clément d'Alexandrie, *Strom.* I, 57, 2. Les lignes suivantes sont une simple paraphrase, où l'on retrouve le thème exégétique d'Origène pour le v. 89.

v. 92 a Origène (cf. PG 12)

l. 1-8. — Interprétation habituelle d'Origène pour la *ταπεινωσις* de David : l'épreuve lui permettra de montrer sa force, comme pour le martyr (évocation analogue du martyr au v. 157 ; même thème chez Ambroise, 12, 28 et 30). *Vocabulaire.* Noter l'emploi absolu d'*ἐμπίπτειν*, alors que le Nouveau Testament, comme la Septante, précise toujours « tomber dans un malheur » ou « tomber entre les mains de quelqu'un ».

l. 8-11. — Élargissement du commentaire à toute sorte d'épreuve. L'« humiliation » du martyr est remplacée par celle que provoquent les adversaires spirituels. On peut penser que la transition de la l. 8 est d'Origène lui-même ; mais les l. 9-11 figurent par ailleurs comme glose indépendante dans la série « Anathase » (voir *Intr.*, p. 53). Le mot *ἀντιστήριγμα* est biblique (*Ps.* 17, 19 par exemple. Cf. *II Règn.* 22, 19).

v. 93 a Origène

l. 1-4. — Les *δικαιώματα* ne sont qu'un cas particulier de la loi en général (l. 2-3), dont Paul a dit qu'elle conduisait au Christ.

l. 4-11 (noter l'absence de liaison). — Thème : celui pour qui est arrivé le plérôme du temps, le chrétien, n'est pas ingrat à l'égard de la Loi-pédagogue. Même commentaire chez Ambroise, 12, 34. D'ailleurs les commandements sont des enseignements qui donnent accès à la vraie vie, celle que l'on mènera avec les anges (cf. déjà au v. 17b, 77 et plus loin, v. 117). *Texte.* Le mot des manuscrits, *ἀχώριστος*, « inséparable », fait difficulté : Origène ne veut pas dire que le chrétien « n'est pas inséparable » de la Loi, puisqu'il affirme au contraire la nécessité de ne pas oublier le pédagogue. Il dirait plutôt que le chrétien n'est pas séparable, *χωριστός*, de la Loi. Je n'ai pas trouvé chez Origène de formule analogue à celle-ci. Cependant, voir dans la note sur l'Argument, l. 1-6, le texte du *Com. in*

Matth., X, 10, qui me donne l'idée de corriger ἀχώριστος en ἀχώριστος (*Com. in Matth.* : χάριν ἔχειν). La faute de minuscules α-ω est très facile à expliquer.

b Didyme (PG 23, sous le nom d'Eusèbe)

L'assimilation des δικαιώματα à des remèdes ayant rendu la vie à David situe l'interprétation sur un registre moral et non plus historique (la Loi préparant au Christ) ou eschatologique (préparation à la vie angélique).

c Apollinaire (en PG 27, sous le nom d'Athanase)

Le commentaire porte essentiellement, encore une fois, sur la notion de vie véritable (voir *supra* au v. 50) : Apollinaire exprime sa pensée en un aphorisme du style des paradoxes stoïciens : seul le juste vit..., les autres sont des morts. Cette formule, et ce thème, ressemblent à divers textes anciens, notamment de Philon d'Alexandrie, rappelant le dit d'Héraclite : « nous vivons leur mort, nous mourons leur vie » (fr. 62, Diels). Ce « dit » est principalement interprété par Philon comme enseignant qu'il existe une mort de l'âme, à cause du corps, sa vraie vie étant libération du corps (voir notre note au *Quis rerum*, § 290, Intr., p. 42, n. 3 avec les références aux principaux textes de Philon et, récemment, la note de E. Starobinski-Safran pour *De fuga*, 55. On peut encore ajouter l'argumentation du 2^e discours d'Éléazar : Fl. Josèphe, *Bell. Jud.*, VII, 8, 7 : les âmes, dans les corps, sont mortes). Certaines formules de Philon sont très proches de notre texte, par exemple *De fuga*, 55 : « seuls sont vivants ceux qui se réfugient auprès de Dieu..., les autres sont des morts », parce que dans ces textes la condition de la vraie vie n'est pas la libération du corps au sens platonicien mais l'attitude religieuse (se réfugier auprès de Dieu en suppliants) ou, comme ici, la pratique d'une vertu essentielle, Sagesse ou Justice. Voir aussi *Deter.* 49 : « le sage qui paraît mort à la vie corruptible vit de la vie incorruptible, tandis que le méchant qui vit de la vie du mal est mort à la vie bienheureuse ». Ce thème n'est d'ailleurs pas absent de l'ensei-

gnement néotestamentaire : cf. *Rom.* 8, 13 : « Si vous vivez selon la chair vous mourrez, si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez » et on le trouve déjà chez Origène explicitement rattaché au genre des « paradoxes » stoïciens : *Com. in Jo.*, II, 16 (10), 115, p. 73, 16-18 Pr. (seul celui qui est dans la foi du Christ « vit », les autres sont des cadavres, ils vivent leur mort). Le caractère propre que revêt la sentence chez Apollinaire consiste à identifier la vie véritable à la pratique de la justice, concept qui lui est cher pour résumer la vie religieuse, étant donné que la justice, c'est le Christ. Apollinaire montre que le paradoxe, affirmé lorsqu'il s'agit du « juste », est particulièrement bien illustré par la mort du Christ, puisque cette mort, destructrice de mort, est une vie. Voir de nouveau *infra* au v. 175, l. 7.

v. 94 a < ? >

Nous manquons à la fois de critères externes (voir Catalogue) et de critères internes pour attribuer ce bref fragment à un auteur plutôt qu'à un autre. L'expression « être du diable » (ou « être de Dieu ») se réfère à des textes johanniques (*Jn* 8, 44 ; *I Jn* 4, 9) fréquemment cités par Origène. La classification πράξεις-ἔννοιαι (cf. *supra*, v. 59) et l'enchaînement avec le verset suivant peuvent suggérer une attribution à Origène. Aucun parallèle précis chez Ambroise.

v. 95 a **Théodoret** (PG 80)

Conforme au texte de la tradition directe.

Leçons hexaplaïres : la Septante utilise ὑπομένειν 27 fois et n'a qu'un seul exemple de προσδοκᾶν (selon Hatch-Redpath). A l'opposé, Symmaque utilise 17 fois προσδοκᾶν et 4 fois seulement ὑπομένειν (traduisant 1 fois q-r-h). Théodotion, lui, hésite : 3 exemples de προσδοκᾶν, 5 exemples de ὑπομένειν. L'attribution multiple est sans doute exacte. [G. D.]

b Origène

Brève glose sur le sens d'ἀπολέσαι et paraphrase de tout le verset, les « pécheurs » étant assimilés aux puissances adverses. *Vocabulaire*. Le verbe ἐκπίπτω sert de passif à ἐκβάλλω (L.S.J., s.v. ἐκπίπτω) et évoque donc plutôt le résultat de l'action des puissances adverses que la chute de l'homme éprouvé.

v. 96 a Didyme (PG 27, sous le nom d'Athanase)

Le mot συντέλεια, employé par le Septante pour traduire l'hapax hébreu *pikelāh*, est difficile à comprendre. A. Robert (art. de 1939, cité p. 102) tire de la comparaison avec quelques lieux bibliques l'idée d'un « grand effort qui va jusqu'aux limites du possible » : le psalmiste constate l'inanité de ses efforts pour comprendre la sagesse divine. Pour Didyme, ce mot évoque l'idée d'« achèvement », mais il distingue l'achèvement proprement dit de la vertu, sa « fin » (τέλος), et les étapes de cet achèvement, qui sont des fins immédiates (προσεχές πέρας) et constituent un progrès sans cesse renouvelé. Ce que Didyme affirme ici pour le progrès dans la vertu, Origène le disait déjà, avec la même citation de *Sir.* 18, 7, pour le progrès dans l'interprétation des paroles de Jésus (*Com. in Jo.*, VI, 36 (20), 183, p. 145, 20-22 Pr. Même citation chez Ambroise, 8, 17 *in fine*, pour dire que la majesté divine reste au-delà de notre compréhension). Il se peut que Didyme dépende ici d'Origène, dont nous ne connaissons pas le commentaire. (Voir Ambroise, 12, 45 qui distingue lui aussi un τέλος unique et des συντέλειαι multiples et qui identifie « la fin de tout achèvement » au Christ.) Mais le thème est devenu propre à Didyme, comme on le voit par le commentaire du ps. 30 (Pap. Tura 10, 14-15) : à propos de l'« extase » de David, Didyme écrit : « il n'y a pas une seule perfection ; celui qui a déjà atteint la perfection dit : ' J'ai vu la fin de tout achèvement ' (*Ps.* 118, 96) ; il dit cela parce qu'il ne possède pas la fin suprême (μη γὰρ τὸ ὑπερ πάντων τέλος

ἔχων) ». (Je me sépare de la traduction de l'éditeur A. Kehl, p. 83 ; le texte que A. Kehl cite, p. 159, sous le nom d'Athanase, sur *Ps.* 118, 96, est la paraphrase de *Vatic.* 754 pour notre fragment « Didyme », passée par erreur sous le nom d'Athanase.)

b Athanase (PG 27)

D'une façon toute différente, Athanase semble rattacher le mot συντέλεια à l'idée exprimée par le verbe συντελεῖν, au sens de « payer en commun » un écot, former une association, d'où l'idée d'une association de malfaiteurs, d'un complot : David a vu la fin de l'association des démons contre lui. La citation de *Ps.* 4, 2 ne figure pas dans la glose « athanasienne » de *Vatic.* 754. Voir *Intr.*, p. 54.

c Origène

Commentaire de 96b seulement. Voir déjà sur les v. 32 et v. 45.

d Didyme

C'est encore un rappel de *Matth.* 7, 14, ou, du moins, de *II Cor.* 4, 8 (l'une et l'autre citations déjà faites par Origène, aux v. 32 et 45).

MÈM *Strophe 13*v. 97 a **Origène** (cf. en partie *PG 12*)

l. 1-5. — Définition de la μελέτη parfaite, qui s'achève par l'action. Voir déjà aux v. 16 et 47. Pour la tripartition plus habituelle en paroles, actions, pensées, voir la note au v. 105, l. 15-21.

l. 5-24. — Mise en contradiction de deux textes, pour faire ressortir un enseignement. Thème déjà utilisé au v. 91 : il est question à la fois du jour et de la nuit, dans les Psaumes, lorsque le psalmiste parle de ceux qui sont encore pécheurs ; il est question seulement du jour lorsqu'il est question des justes, des saints. L'alternance du jour et de la nuit évoque l'état imparfait de l'homme ici-bas, encore pécheur. Les saints seront dans un jour sans fin. Même commentaire chez Ambroise, 13, 8. Le thème est repris, à partir de la l. 13, ὅρα ὄν μήποτε, en une phrase qui répète, explique et consolide l'idée à l'aide de deux citations. *Vocabulaire.* On note l'emploi absolu du verbe πολιτεύεσθαι, comme déjà au v. 1-2, l. 1, et au v. 51, l. 4, au sens de pratiquer la πολιτεία chrétienne, être chrétien au moins par le mode de vie, les pratiques, sinon par la perfection, puisque le πολιτευόμενος est assimilé seulement à celui qui progresse (l. 14, cf. v. 105, l. 46). Cet emploi absolu se justifie par l'emploi de πολίτης, au sens de « citoyen du ciel » ; on trouve aussi le mot πολιτεία, seul, sans qualificatif, au sens de vie chrétienne, dans le fragment d'Origène sur *I Cor.* 2, 4-7, p. 239, 26 Jenkins : la sagesse ne vient

qu'après la πίστις et la πολιτεία. Le mot désigne donc l'ensemble du comportement chrétien. De même, sur *I Cor.* 3, 9-15, p. 245, 50 : εἰς πολιτεῖαν προτρέπειν. Mais Origène a plutôt l'habitude de préciser le sens de ces mots par un complément (ex. : au v. 51, l. 4, πολιτεύεσθαι ἐν τῷ νόμῳ) ; de même faisait Philon (avoir son mode de vie « conforme à Moïse », par exemple) ; de même aussi les textes du Nouveau Testament. Ici, le πολιτευόμενος, débutant ou progressant, connaît encore le partage entre le jour et la nuit symboliques, c'est-à-dire entre la fidélité et l'infidélité à la Loi, et il est un être « mixte ». *Texte.* Les l. 9-10 font difficulté : καὶ εἰ introduit, me semble-t-il, une deuxième question à la suite de celle qui est formulée par τί δὴ (pour εἰ interrogatif dans des interrogations directes : Blass-Debrunner, § 440, 3 et Jannaris, § 2055). Il est possible que le texte soit mal transmis. Nous ne voyons pas où il a déjà été dit (l. 10, εἴρηται) que la vie ici-bas est « mixte ». La paraphrase de *Vatic.* 754 atteste le même renvoi à un passage antérieur (ἐλέγομεν γὰρ ὡς...).

l. 24-31. — Commentaire du premier stique, rappel du thème de l'amour, en contraste avec « le chagrin et la contrainte » : Intr., p. 139 s. et cf. Ambroise, 13, 3 *in fine*.

b Didyme (en partie dans Pitra, sous le nom d'Origène)

l. 1-3. — Commentaire étrange de ὡς, comme s'il était possible de lui donner ici le sens de « pour ainsi dire » (par comparaison), et non une valeur exclamative.

l. 4-8. — Autre interprétation de la notion de « jour », désignant non plus la vie du juste mais le temps de la vie humaine.

v. 98 a **Origène**

l. 1-14 (PG 12). — David est le prototype du chrétien ; ses ennemis symbolisent les Juifs. La supériorité des Chrétiens vient de leur compréhension du sens de la Loi. La citation de *II Cor.* 3, 16 est fréquente chez Origène. Voir déjà au v. 18 et Ambroise, 13, 6.

l. 14-17. — L'idée que la Loi vaut aussi pour la vie éternelle, avec les anges, se lisait déjà au v. 19, l. 9-11.

b Didyme (PG 39)

Alors qu'Origène vient d'interpréter l'intelligence de l'έντολή comme la compréhension spirituelle de la Loi, Didyme situe son commentaire dans le domaine de la morale ; les ennemis ne sont plus les Juifs, mais les adversaires invisibles (c'est-à-dire les démons) qui opposent le « plaisir » à l'έντολή.

c Théodoret (PG 80)

Texte conforme à celui de la tradition directe. Pour le thème : ne pas se défendre malgré les attaques des ennemis, voir de nouveau v. 100, fr. b, l. 8 et Intr., p. 134.

d Apollinaire

On reconnaît le style d'Apollinaire : substitution de ses propres mots (justice, paroles, beauté, ...) aux termes du verset, l'interprétation se tenant toujours assez loin du texte, de façon un peu secrète. Le verbe τυφλώττειν (post-classique) rappelle divers textes scripturaires sur l'aveuglement des Juifs. Pour τοῖς ἐρασταῖς αὐτῆς, voir la note au v. 72, Didyme.

v. 99 a Origène (PG 12)

l. 1-6. — Ce commentaire, ainsi que le suivant, identifie encore David au chrétien ; ses « maîtres », comme « les ennemis » du verset précédent, sont les Juifs. Voir Ambroise, 13, 10.

l. 6-11. — Le v. 99b reçoit un commentaire inhabituel. Celui qui dit « je » (David préfigurant le chrétien) dépasse les Juifs parce qu'il connaît d'autres μαρτύρια que ceux dont on parle d'habitude, des μαρτύρια « nouveaux » (l. 7, καινὰ μαρτύρια), les μαρτύρια de Jésus-Christ. Ce texte, peut-être abrégé (et dans lequel s'insère à la l. 8 une brève glose prenant le mot singulier μαρτυρία, au lieu du pluriel μαρτύρια, pour rappeler la croix du Christ : ces mots ne figurent pas dans la source de PG 12), serait peu

clair si nous ne trouvons chez Ambroise, 13, 10, deux exemples de ces *testimonia* (μαρτύρια) encore ignorés des Juifs : il s'agit des *paroles* de Jésus, donnant des commandements nouveaux comme « que celui qui me suit prenne sa croix » (*Matth.* 16, 24) et « aimez vos ennemis » (*Matth.* 5, 44).

l. 11-13. — Regroupements des trois versets 98, 99 et 100, dont Origène a réuni d'emblée la signification en les appliquant tous les trois à David supérieur aux Juifs. Pour le titre d'ἐκκλησιαστικός donné à David : Intr., p. 133 (cf. de nouveau au v. 101, l. 4).

v. 100 a Origène (Pitra)

Un mot du verset (πρεσβυτέρους) suffit à évoquer l'histoire d'Ésaü, frère « aîné » de Jacob. Origène identifie le chrétien à Jacob : comme Jacob à Ésaü, les Chrétiens ont pris aux Juifs leur « vêtement » (la Loi et les prophètes) et la bénédiction. Ce passage repose sur l'interprétation typologique de toute la scène : Ésaü, la chasse, les nourritures « sauvages » et les nourritures « douces », le vêtement d'Ésaü, Rébecca (mêmes précisions chez Ambroise, pour ce même verset du ps. 118). Plusieurs mots sont ceux du récit biblique (pour στολή καλή, voir *Gen.* 27, 15 ; pour ἐρίφους ἀπαλούς καὶ κάλους, *ibid.*, 27, 9 ; ἀγρίων de la l. 10 rappelle le qualificatif d'Ésaü en *Gen.* 25, 27, ἄγροικος ; pour la citation de *Prov.* 1, 16 [*Is.* 59, 7], qui se lit en *Rom.* 3, 15, voir le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, J. Scherer, p. 134 = PG 14, col. 930 A). Nous n'avons pas l'interprétation de cette scène dans les homélies d'Origène sur la Genèse (en *Hom. in Gen.*, XII, 4 Origène signale, sans la traiter, la question : « pourquoi Jacob a-t-il supplanté son frère »). A partir de l'interprétation typologique, faisant d'Isaac et de Rébecca des figures du Christ et de l'Église (voir par exemple Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, I, 5, 23), tout naturellement un exégète en venait à voir dans les deux fils, « l'aîné » et « le plus jeune », les

deux peuples qui se sont succédé pour recevoir l'héritage, les Juifs et les Chrétiens. Voir par exemple Irénée, *Adv. Haer.*, IV, 20, 12 M., p. 226 Harvey. Le style de ce passage, à la première personne, a une certaine beauté, mais il semble tronqué, résumé (absence de liaison entre des phrases brèves). Même interprétation chez Ambroise, 13, 15, dont le texte est un décalque de ce passage.

b Théodoret (PG 80)

Interprétation de même type que chez Origène, mais « l'aîné » est ici Saül que ni son âge ni ses fonctions n'ont rendu sage ; David est au contraire celui qui, malgré son jeune âge, aime et pratique la « philosophie ». On notera le titre d'εὐεργέτης donné à David (l. 5) évoquant sans doute le service qu'il rendit à Saül en tuant le géant Goliath : *I Rois* 17, l'emploi de φιλοσοφία pour désigner la loi de Dieu, et la reprise du thème « David a refusé de se venger » (Intr., p. 134). *Vocabulaire*. L'expression ἀρχεν χειρῶν (ἀδίκων) se lit chez Xénophon, Platon, etc.

c Apollinaire

Interprétation morale et générale du verset. Le sens intensif du préfixe ἐκ- dans ἐξεζήτησα est fortement souligné (ἐπιτάσει συνεπεκτείνετο). On notera l'effet recherché par ce rapprochement comme de nouveau au v. 175, l. 6-7.

d Eusèbe (PG 23)

Souci de ne pas mettre de contradiction entre le v. 99 et une parole de Jésus : lorsque le « maître » dont on parle est Dieu, aucun disciple ne saurait le surpasser.

v. 101 a Origène (PG 12)

Origène aime se reconnaître encore pécheur (cf. v. 17a, l. 1) et montrer par contraste la perfection de David. Seul l'homme purifié peut « garder » les paroles de Dieu, c'est-à-dire, selon une interprétation inattendue, les comprendre au sens spirituel et reconnaître celui qu'elles annoncent, Jésus-Christ.

b Didyme (début en PG 12, sous le nom d'Origène)

Insistance sur la liberté de l'homme pour s'éloigner du mal. Il n'est pas impossible que ces quatre premières lignes soient la suite du commentaire d'Origène, comme l'indique un manuscrit (F). Seul le rapprochement avec un autre verset serait de Didyme ?

v. 102 a Origène (PG 12, Pitra)

l. 1-2. — La première phrase constitue la glose de la série athanasienne, probablement bloquée ici par erreur avec le texte d'Origène. La faute, s'il y a une faute, est ancienne : Intr., p. 53.

l. 2-9. — Il a suffi à Origène de trouver ici le verbe νομοθετεῖν pour introduire le thème des deux législateurs, Moïse et le Christ (même citation du ps. 9 chez Ambroise, 13, 19 s.), qui ne s'opposent pas mais se complètent. La loi de Moïse était pédagogique, pour ceux qui n'étaient pas encore capables de recevoir l'autre loi. Thème typiquement origénien.

v. 103 a Origène

l. 1-10 (Pitra). — La « douceur » de Dieu est saisie par le saint (David) parce que les sens de son être intérieur sont en bonne santé. Cette idée se rattache sans doute aux croyances de la médecine populaire depuis l'époque hellénistique, expliquant certains remèdes par des phénomènes de sympathies (ou d'antipathies) naturelles entre les êtres terrestres : A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 420-422. La citation de *Prov.* 23, 9.8 atteste qu'un autre sens, l'ouïe, peut également ne pas être capable de recevoir ce qui lui est destiné.

l. 10-20. — Origène expose sa doctrine des sens spirituels : l'homme intérieur est doué de vue, d'ouïe, d'odorat, de toucher, de goût ; cela nous est enseigné par les termes bibliques qui nomment les enseignements de Dieu comme des objets proposés à nos sens : « lumière », « paroles »,

« odeur », atteignables par le toucher, et ici « doux » à notre goût (voir K. RAHNER, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », *RAM*, 1932, p. 113-145, et J. ZIEGLER, *Dulcedo Dei*, Münster 1937, *passim*). Le thème de la « douceur » de Dieu est souvent illustré chez les auteurs chrétiens, comme ici, par la citation de *Ps.* 33, 9, lié à l'Eucharistie. Mais Origène reste proche du verset psalmique : l'objet proposé aux sens de l'homme intérieur est l'Écriture, atteinte par l'effort exégétique (l. 16-17) et donnant un plaisir spirituel (l. 18).

v. 104 a **Origène** (cf. *PG* 12)

Simple paraphrase du verset, qui explicite le rapport logique des deux stiques et souligne la force du verbe ἐμίσησα. *Texte*. Nous gardons le texte de nos manuscrits, qui est aussi celui de tous les manuscrits que nous avons pu consulter, συνετῶς εὐρέσθαι : *Notes sur la langue*, p. 173.

NOUN *Strophe 14*

v. 105 a < **Origène** > (cf. en partie Pitra)

On distingue dans ce long commentaire les passages suivants :

l. 1-9. (Pitra). — Quiconque possède le λόγος de Dieu doit s'en servir pour éclairer sa conduite morale ; il ne trébuchera pas (l. 4 : προσκόψαι). Le commentaire d'Origène suppose le mot λόγος dans le verset, et non νόμος comme le donnent nos deux manuscrits (cf. *Prov.* 6, 23 : λύχνος ἐντολῆ νόμου), et comme on le trouvera en **b** (Didyme) et dans le fragment de la série athanasienne, qui est malgré cette divergence un résumé de ce premier passage (ΠΗ' : ... περιπατῶν ... ἀπρόσκοπον πορείαν...). L'expression « avoir le λόγος » de Dieu sera reprise plus loin (l. 23, 43 et 47), sans autre explication.

l. 10-15 (Pitra). — Nos deux manuscrits laissent ici un blanc d'une dizaine de lettres, correspondant au texte de *Paris*. 139 : οἷονεὶ γὰρ. Le lien entre les deux passages est lâche (est-ce une abréviation du texte original ?) ; on peut le rétablir ainsi : il est possible aux hommes d' « avoir le λόγος » et de le prendre pour lumière, parce qu'il est descendu des cieux. Cette interprétation est possible parce que λόγος est le nom du Fils. Ici l'auteur utilise l'image traditionnelle des torches allumées les unes aux autres, symbole de la science qui se communique comme le feu sans se diminuer (voir, à partir de Platon, *Ep.*, VII, 341 CD : Philon, *Gig.*, 25 ; Numénios, fr. 23, d'après Eusèbe, *Prép. Évang.*, XI, 18, 15 ; puis les textes qui utilisent l'image

pour parler de la génération du Fils à partir du Père : Justin, *Dial.*, 61 et 128, 4 ; Tatien, 5, 2 ; Théognoste, fr. 2 ; Hiérakas selon Arius, *Ep. ad Alex.*, selon Épiphane, 69, 7, etc.). Il est remarquable de trouver ici l'usage de cette métaphore pour décrire le mystère de la communication par le Christ d'une « lumière » aux croyants : ils sont eux-mêmes devenus lumières, le Christ parlant en eux (*II Cor.* 13, 3 : voir les textes d'Origène parallèles : *Com. in Jo.*, VI, 6 (3), 42 ; X, 10 (8), 45 et beaucoup d'autres).

l. 15-21. — La particule ὅν marque bien le retour au sujet : quiconque a reçu le λόγος doit l'utiliser, en le plaçant devant soi. L'expression ἅπαξ παραλαμβάνειν (et plus loin, l. 35 παραδέχεσθαι) évoque peut-être la réception du λόγος au baptême (la métaphore des torches qui correspond à un moment de la liturgie pascale sera employée dans des textes du IV^e siècle pour parler du baptême) : cf. *Hébr.* 6, 4 (τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας) ou *Jud.* 3 (ἅπαξ παραδοθείση ... πίστει), et plus haut ici, au v. 43, l. 11. La division de la conduite morale en un triple domaine, parole, action, pensée (ici l. 17 : λόγος, ἔργον, διαλογισμός), plus précise que la simple division en actes et en pensées (v. 59, 94), est fréquente chez Origène, alors que la tripartition donnée au v. 97 (lire, dire, faire) visait occasionnellement à définir la méditation parfaite, comme déjà au v. 16 et 47. La distinction des trois activités (parole, action, pensée) recouvre celle que fait souvent l'Écriture en parlant de la « bouche », des « mains » et du « cœur » de l'homme (par exemple : *Deut.* 30, 14 commenté par Philon, *Mutat.* 237-251 : la triple purification de l'homme ; de même, Origène, *Hom. in Ex.*, III, 3 ; VI, 3 ; *Hom. in Ez.*, X, 1, etc.). Origène découvre à d'autres occasions cette tripartition indiquée par l'Écriture : ce sont les trois éléments de toute construction indiqués par S. Paul en *I Cor.* 3, 12 (or, argent, matière précieuse : fr. *in I Cor.*, 3, 9-15, p. 245, 58-59 Jenkins ; bois, foin, paille : *C. Celsum*, V, 15, p. 16, 10-11 Koe.).

l. 21-34. — Développement sur le lieu où doit être placé le λόγος : la λυχνία peut être soit notre ἡγεμονικόν, soit notre langage ; dans l'un et l'autre cas, le λύχνος doit brûler en ce lieu pour éclairer les autres. Passage imité de près par Ambroise, 14, 9 *in fine*. Cf. les fragments d'Origène sur *Luc.* 8, 16 : fr. 120, 4-5, p. 275 Rauer². L'expression des l. 29-30, λόγῳ θεοῦ ἀνοίγειν τὸ στόμα, qui se lit en *Prov.* 31, 8 (= 24, 76), se lira de nouveau aux v. 131, l. 7 et 172, l. 3.

l. 34-46 (Pitra). — Retour au terme λύχνος : c'est donc le λόγος reçu par le chrétien, médiation de sa foi à Dieu (l. 35), qui doit rester une lumière brillante. Comme dans le Temple, il y a un λύχνος dans l'Église (qui est la véritable Tente du témoignage) ; de même que l'œil est le λύχνος du corps, l'homme « qui a reçu le λόγος », le « clairvoyant », est comme un « œil » et il est le λύχνος de l'Église (cf. Ambroise, 14, 10 : *vir sapiens ... est oculus ecclesiae qui non dicit manibus, hoc est operantibus sed non acutis ad intellegendum : non estis mihi necessari*) ; pour Origène, la lampe de l'Église n'est donc pas, on le voit, celui qui occupe la place hiérarchique la plus élevée, mais celui qui remplit la fonction prophétique, le « spirituel » (le titre διορατικός, traditionnel pour les prophètes, était donné par Philon à Israël ; voir, par exemple, *Quis rerum*, 36, 78-79, et nos notes à ce traité, p. 55, 127, 204). Les l. 44-46 font peut-être encore allusion aux relations, dans l'Église, entre l'« œil » (le voyant, le prophète, le contemplatif) et la « main » (l'homme d'action) ; Origène insiste sur la supériorité de l'œil, en montrant les limites intellectuelles de la main : elle agit sans comprendre ce qu'elle fait. L'expression de la l. 46 a été transmise de façon différente dans les divers témoins de ce texte : mais son sens est clair et se reconnaît chez Ambroise dans le mot *operantibus* (texte cité ci-dessus). Pour le sens de πολιτεύεσθαι, voir la note au v. 97.

l. 46-56. — Diverses manières d'avoir le λόγος comme

λόχνος (v. 105), comme λαμπάς (les vierges sages) ; la distinction des διαφοραί est fréquente chez Origène : voir aux v. 137, l. 9 et 169, l. 6 ; cas de ceux qui l'ont, mais n'en font pas usage. Cf. Ambroise, 14, 7 et 12 au début.

l. 56-60. — Retour au verset (οὖν) pour distinguer λόχνος et φῶς, ce dernier mot indiquant une lumière plus importante. De même Ambroise, 14, 13.

b Didyme (PG 39)

Interprétation tout à fait différente de celle d'Origène, puisqu'elle repose sur un texte biblique différent, νόμος au lieu de λόγος : le « flambeau », c'était la loi de l'Ancien Testament, par rapport à laquelle la lumière du Christ est un véritable soleil.

v. 106 a Origène (cf. PG 12)

Le sens du verset n'est pas clair, notamment parce qu'il comporte le décalque d'un tour hébraïque : ἔστησα (litt. « j'ai placé »), construit avec un infinitif de but (τοῦ φυλάξασθαι) pour signifier « j'ai décidé de ». Origène méconnaît cet hébraïsme et cherche la signification des deux verbes pris séparément, ἔστησα et φυλάξασθαι (l. 7) ; il glose ἔστησα en lui ajoutant un complément d'objet, ἀνά, i.e. les jugements de la justice de Dieu : le psalmiste « place » en son âme ces jugements de Dieu (l. 8 et 12-13) et il les garde : ces jugements deviennent ses propres pensées (citation de *Prov.* 12, 5, cf. Ambroise, 14, 18 *in fine*). Le premier verbe du verset, « j'ai juré », exigeait lui aussi une recherche (l. 2, ζητητέον) : Origène rattache l'idée d'un serment à la notion d'alliance, donnée par Dieu, reçue par l'homme ; l'accueil de l'alliance (l. 5, παραδοχή) équivaut à un serment (l. 4, οἶονεὶ ὄρκος...) : Origène distingue les deux mots διαθήκη (alliance accordée par Dieu, son « testament ») et συνθήκαι (alliances de l'homme à l'égard de Dieu, ses engagements). On trouvera plus loin, au v. 108, quelques lignes d'Eusèbe sur ce serment de David.

b Didyme (PG 39)

Tous les autres témoins de ce texte (cf. Catalogue) le donnent à la suite du précédent, sans distinction ; il s'agit bien cependant d'un autre auteur, donnant des explications différentes pour les deux verbes « placer » et « jurer ».

v. 107 a <Athanasé> (PG 27) puis <Didyme ?>

Avant les extraits d'Origène et d'Apollinaire, nos deux manuscrits donnent deux brèves phrases, réunies par δέ (ζήσεται δέ...), glosant rapidement les deux stiques. La première de ces deux phrases constitue la glose de la série « athanasienne ». Elle est remarquable par sa densité, puisqu'elle évoque en quelques mots deux sortes d'humiliations, celles qui nous viennent des démons (les « épreuves » dont parle Origène : p. 136) et celles qui sont volontaires (les « mortifications » : le mot σκληραγωγία appartient à la langue technique de l'ascèse monastique, comme le montrent de nombreuses références dans le PGL). La deuxième phrase interprète la « vie » réclamée par le psalmiste non pas de la vie éternelle, comme le fait habituellement Origène, mais de la vie de quiconque se place au-dessus des misères humaines, de la vie détachée du monde. De qui est cette seconde glose ? Ce n'est pas la première fois que nous rencontrons dans la Chaîne paléstinienne une glose « athanasienne » augmentée dans nos manuscrits d'une deuxième phrase ; il est possible en chaque cas de faire deux hypothèses : ou bien nos manuscrits ont enchaîné indûment des gloses de deux auteurs différents (ex. v. 28 : Athanasé et Didyme ?), ou bien ils connaissent un texte d'Athanasé plus long (v. 52, 64, 70...). Nous pensons ici que la deuxième phrase, comme pour le v. 28, peut être de Didyme, car l'expression ἐνω χωρεῖν se retrouve dans ses commentaires des v. 164, l. 3 et 170b, l. 4-6. On notera aussi le texte du verset, comportant λόγιον et non λόγον comme *infra* chez Origène.

b Origène (cf. Pitra)

l. 1-5. — L'humiliation de David (107a) est pour une fois mise en contraste avec la condition historique de David, roi, sage, prophète. Ambroise pareillement loue l'humilité volontaire du roi-David (14, 21 s.).

l. 5-12. — Commentaire intéressant de *κατὰ τὸν λόγον* (τοῦ θεοῦ) : Origène distingue la vie animale, privée de raison, la vie humaine qui est naturellement accompagnée de raison (l. 6, *λογικῶς*) et enfin la vie « selon le *logos* de Dieu » ; il insiste sur la rareté de cette vie, qui serait en quelque sorte une vie de prophète ; la seule précision donnée est que cette vie s'oppose à la vie selon « les pensées de la chair ». Cf. Ambroise, 14, 23.

c Apollinaire

Même thème que chez Origène : il s'agit de l'humiliation volontaire de David et de sa récompense. « Vivre selon le *logos* » s'appelle chez Apollinaire « le salut », *σωτηρία*.

v. 108 a Origène

l. 1-9 (PG 12). — Origène interprète les « *ἐκούσια* de la bouche » de David des actes que celui-ci accomplit *volontairement*, et non pour en avoir reçu l'ordre ; il assimile ces *ἐκούσια* aux conseils de Paul sur la virginité. Contrairement à tous ceux qui observent les commandements par crainte du châtement, David agit par amour, par sa libre décision (*προαιρέσει, ἐκουσίως* ; sur ce thème, Intr., p. 138-146). Même commentaire chez Ambroise, 14, 24.

l. 9-13. — Paraphrase du deuxième stique, avec emploi de la première personne. Même citation de *Rom.* 11, 33 chez Ambroise, 14, 28.

b <Eusèbe> (PG 23)

l. 1-5. — Même insistance que chez Origène sur la liberté mais le caténiste semble avoir supprimé tout ce qui commentait précisément le v. 108 pour ne rapporter que le rapprochement fait avec le v. 106. Eusèbe, qui a l'habitude de regrouper les versets par deux ou par trois, pense que les

ἐκούσια de David renvoient au serment qu'il a fait au v. 106 et qui correspond de sa part à une libre décision ; David souhaite maintenant que ce serment soit agréé par Dieu (l. 4 *ἀποδοχή* correspond au verbe *εὐδόκησον* du v. 108).

l. 5-6. — Simple paraphrase du deuxième stique.

v. 109 a <Origène ?> (en PG 23, sous le nom d'Eusèbe)

Le texte de nos deux manuscrits ne donne pas un sens satisfaisant : les l. 1-3 se réfèrent à une expression usuelle selon laquelle un homme placé dans les dangers dit qu'« il a son âme entre ses mains » (le *αὐτοῦ* de la l. 1 ne peut renvoyer qu'à l'homme lui-même) ; les l. 3-9 appliquent cette définition au juste persécuté : au milieu des dangers courus pour Dieu, le juste peut dire que son âme est « entre les mains » (de Dieu) (texte des manuscrits : *χερσί σου*, l. 7-8, reprise du verset) ; les l. 9-12 proposent une interprétation « plus élevée » du verset qui est à nouveau cité sous la forme : *χερσί σου* : si le mot « mains » désigne « les actions », l'homme qui prononce ces mots dit qu'il est continuellement « dans les bonnes actions » ; on ne comprend pas comment les mains *de Dieu* peuvent désigner les actions *de l'homme*. Nous trouvons la solution de cette difficulté en examinant d'une part les variantes grecques du verset, d'autre part le commentaire d'Ambroise très proche de notre texte et plus complet, plus clair. *Le texte grec du verset* : il faut remarquer en premier lieu que le caténiste introduit à la suite de cet extrait une glose d'Athanase en annonçant un changement du texte biblique « *Mais si le texte biblique est 'entre tes mains' nous penserons que* », etc. (sur ce type de transition, voir Intr., p. 41 s.). Cette remarque suppose que le commentaire précédent portait sur une autre formulation de ces mots. Or la seule variante possible, que nous connaissons par d'autres sources, est « mon âme est entre *mes* mains » (c'est le sens de l'hébreu *bekapî* que l'on trouve en certains manuscrits de la Sep-

tante et dans les versions hexaplaïres). Le commentaire se comprend en effet mieux si le verset est ainsi rédigé, comme on le voit par le αὐτοῦ de la l. 1. Et d'ailleurs nous trouvons cette leçon dans une partie de notre tradition indirecte, supérieure ici à nos manuscrits (E). Le commentaire d'Ambroise (14, 29) confirme d'autre part qu'il en était bien ainsi : Ambroise cite d'entrée de jeu les deux rédactions du verset : « mon âme est entre *les* mains » et « mon âme est entre *mes mains* ». Il interprète d'abord la seconde en un passage qui ressemble tout à fait à notre extrait : le juste a son âme « entre ses mains », c'est-à-dire dans les bonnes actions (cf. nos l. 10-12), lorsqu'il court des dangers pour Dieu : ... *quamvis in periculis positus dicit justus ad dominum : propter te cotidie morior, cotidie periclitor, periclitor ab insidiatore, periclitor ab obtrectatore, periclitor ab his quos arguo, quos revinco, periclitor pro veritate atque justitia : « Ego tamen nec periculis territus tuae legis oblitus sum ; propterea in manibus meis anima mea »* ; ce catalogue des périls, fait à la manière paulinienne, ressemble fort à celui de nos l. 4-7 (le mot ἔλεγχος de notre l. 5 correspond aux textes de S. Paul qui mettent l'action d'ἐλέγχειν au rang des diverses fonctions du prédicateur chrétien : *II Tim.* 4, 2 *et alibi*) ; l'idée exégétique commune est que le juste « tient son âme entre ses mains » lorsqu'il est dans les dangers et qu'il reste fidèle. Notre extrait exprime cette idée si l'on accepte nos corrections : nécessairement, le texte du verset est : « entre *mes* mains » ; nous supposons que le copiste, qui lit « entre *les* mains (de Dieu) » dans son Psautier, a uniformisé partout les citations, ce qui rend le commentaire absurde et enlève toute raison d'être à la réintroduction du verset pour la glose d'Athanase. Le parallélisme du commentaire d'Ambroise nous suggère d'attribuer cet extrait à Origène.

b Athanase (PG 23, suite du texte précédent)

Après l'introduction du texte biblique modifié (voir la note précédente), le caténiste cite l'interprétation d'Atha-

nase : les mains de Dieu symbolisent son œuvre créatrice ; il faut « adhérer » à cette œuvre. Cette glose figure dans la plupart des témoins de la série athanasienne (sans notre formule d'introduction, naturellement), mais elle n'a pas été reproduite en PG 27. Notre texte est le seul à donner l'expression ἡ προστέον. Les autres manuscrits disent : χειρᾶς ἐνταῦθά φησι τοῦ θεοῦ τὴν δημιουργίαν αὐτοῦ προιστέον : il faut « connaître » (?) sa démiurgie. Nos manuscrits semblent être de meilleurs témoins du texte original.

c Théodoret (PG 80)

Interprétation analogue (δημιουργία et πρόνοια sont souvent associés et presque équivalents).

d Apollinaire

Porte sur le deuxième stique. On retrouve le sens donné dans le premier fragment (Origène). Comme toujours, Apollinaire modifie le vocabulaire du verset (l. 3 τῶν δικαίων, pluriel de τὰ δικάια, est substitué à νόμος). Sur le fait que David a renoncé à se venger de Saül, thème qui se lit aussi plusieurs fois chez Théodoret, voir Intr., p. 134.

v. 110 **a Origène**

Ce fragment nous montre que le thème des pièges sataniques a été exposé par Origène avant d'être repris par Athanase (voir Intr., p. 56). Dans le long commentaire d'Ambroise, 14, 35-39, on retrouve « les pièges de Satan » et la citation de Ps. 123, 7.

v. 111 **a <Origène>**

L'application du verset aux martyrs (analogue à celle du v. 46, avec la même allusion à *Matth.* 10, 18) prolonge le thème suggéré pour le verset précédent : l'homme traqué par les pièges des ennemis, s'il reste fidèle à la loi, recevra l'héritage. Cet héritage est ici les μαρτύρια, dont Origène rappelle l'interprétation qu'il a donnée plus haut (v. 2, l. 23 s. avec la citation de *Deut.* 4, 26) : il s'agit du ciel et

de la terre, c'est-à-dire du monde qui dure pour toujours. Le même thème exégétique se lit dans la glose brève éditée par Cadiou : le verset se rapporte aux μαρτυροῦντες. De même, la glose au v. 157b. Ambroise interprète de la même façon les μαρτύρια (*mandata caelo et terra testibus adquisita*, 14, 40 : voir note au v. 2, l. 23-28) et fait lui aussi allusion aux persécutions des apôtres (14, 44).

b Apollinaire

Suite du commentaire d'Apollinaire sur le v. 109, qui valait aussi pour le v. 110. Vocabulaire analogue. Pour le thème contrainte-joie, voir Intr., p. 138 s.

v. 112 a Origène (Pitra, cf. PG 12)

Origène substitue sans explication au mot extrêmement rare ἀντάμειψις (emploi unique en ce verset pour toute la Septante ; aucun autre exemple recensé par les dictionnaires classiques en dehors de *Lettre d'Aristée*, 259) le mot tout à fait classique ἀμοιβή. Le royaume des cieux, objet de l'attente des saints (v. 116, l. 6-7), sera accordé comme une récompense par la miséricorde de Dieu, tandis que les châtements seront la juste « rétribution » des péchés de l'homme (v. 17a) : Origène a l'habitude de distinguer le jugement-rétribution de l'homme et le don gracieux de l'entrée dans la vie éternelle, indépendant des « œuvres ».

SAMECH *Strophe 15*

v. 113

aa' < Origène > (cf. PG 12)

Le verset est commenté selon ses deux stiques, avec un enchaînement (l. 9-10) qui semble bien être de l'auteur lui-même (ces deux lignes ont disparu dans d'autres chaînes et le commentaire portant sur 113b a été remplacé par sa « paraphrase » plus courte, qui a circulé séparément). L'attribution à Origène est sûre : c'est sa méthode exégétique (remarque faite à partir d'une observation textuelle : παρανόμους n'est pas accompagné du mot ἀθρώπους — il faut noter que cette remarque n'avait pas été faite au v. 85 — ; ensuite mise en contradiction de deux textes évangéliques pour en tirer un enseignement) et son type d'exégèse : ce qu'il faut détester, ce sont les fausses doctrines. A propos du verbe μίσειν, l'auteur s'appuie sur *Luc* 14, 26 : celui qui veut « suivre » le Christ, c'est-à-dire le martyr, doit détester quiconque essaie de l'en détourner : développement analogue en *Exh. ad mart.*, 37. Thème et citations sont passés chez Ambroise, 15, 15 et 21, 22.

b Apollinaire (?)

La forme et le thème de ce bref commentaire évoquent à ce point les gloses de la série athanasienne que l'on hésite à conserver l'attribution à Apollinaire, qui conviendrait mieux pour l'extrait suivant. La glose d'Athanasie viendrait bien à sa place habituelle après le commentaire d'Origène. L'interprétation des παράνομοι sur le registre ascétique serait bien de lui. La série « athanasienne » de *Vatic.* 754 donne pour ce verset une autre glose (les « iniques » sont

les sages de ce monde et les chefs hérésiarques). En l'absence d'une étude consacrée à la série « athanasienne » et notamment à sa formation, il est possible encore une fois d'émettre l'hypothèse que le fonds palestinien est une bonne source pour leur connaissance et que peut-être, ici, nos manuscrits ont conservé une glose d'Athanase disparue ailleurs parce qu'elle était attribuée à Apollinaire ?

c <Apollinaire ?>

Peut-être faut-il rapporter le lemme « Apollinaire » à ce fragment plutôt qu'au précédent. Les deux fragments précédents interprétaient allégoriquement le masculin pluriel *παρανόμους* : il ne s'agissait pas d'hommes mais de paroles (Origène) ou de pensées (deuxième extrait). Ici on revient au sens propre des mots : pourquoi David dit-il qu'il « déteste » les hommes iniques ? La réponse prend appui sur l'usage scripturaire qui attribue même à Dieu le sentiment de « détestation » à l'égard des impies (emploi biblique du verbe *μισῶν*, sans que l'auteur éprouve le besoin de justifier cet anthropomorphisme ; on peut lire aussi en *Sag.* 14, 9 : *μισῆτὰ θεῶν καὶ ὁ ἀσεβῶν καὶ ἡ ἀσέβεια αὐτοῦ*). *Texte.* Ce passage semble mal transmis ; nous l'avons en partie amélioré par les leçons de F ; on peut proposer d'autres corrections pour le début, dans lequel nous n'adoptons pas le texte de F, *μεμίσηνται καθ' ὅσον*. Peut-être faut-il corriger *ἄνθρωποι* en *ἀνθρώποις* pour avoir la symétrie *μισῆτοὶ ἀνθρώποις, θεῶν μισητούς*. L'idée que la « détestation » de l'homme prend modèle sur celle de Dieu se retrouvera au v. 119, dans un texte d'Apollinaire, ce qui nous suggère d'attribuer ce texte-ci au même auteur. Il lui est habituel de donner des exemples bibliques, comme ici celui de Josaphat (au v. 83 : Joseph).

v. 114 a Origène (cf. en partie Pitra)

l. 1-14. — Thème de la vie spirituelle conçue comme une guerre pour laquelle le chrétien a besoin du secours divin (Intr., p. 147).

l. 4-11. — Enchaînement pour introduire l'interprétation du deuxième stique. Exégèse portant sur la forme intensive *ἐπελπίζειν* : il y a redoublement d'espoir par suite du progrès spirituel et de la croissance parallèle en amour et en espoir. Thème passé chez Ambroise, 15, 23.

l. 11-15. — La formule initiale (« j'ai trouvé une autre explication... ») semble due au caténiste, mais il n'est pas exclu qu'elle soit d'Origène lui-même (Intr., p. 42). La paraphrase de V est faite sur un texte enchaîné comme le nôtre. Le redoublement d'espoir est mis ici en relation avec la venue du Christ, après la Loi et les prophètes. Le texte du verset, ici comme plus haut, donne le singulier (espérer dans le *logos* de Dieu), au lieu du pluriel (les paroles). Même référence à l'Incarnation chez Ambroise, 15, 24.

v. 115 a <Origène ?>

Interprétation spirituelle : les adversaires de David sont ici les mauvaises pensées intérieures à l'homme (*l. 1-5*) ou les puissances adverses (*l. 5-8*). Le texte semble résumé ou mal transmis : les *l. 5-8* répètent à peu de chose près les *l. 1-5*. *Vatic.* 754 donne de la même façon la paraphrase des deux passages enchaînés, mais le second est introduit par *ἀλλὰ καὶ* là où nous avons une absence de particule : cela révèle peut-être que nous n'avons que deux morceaux d'un texte plus complet ou deux emprunts à des auteurs différents. *Vatic.* 754 donne d'autre part la glose « athanasienne » qui ne fait que reproduire la même idée exégétique : « ou bien les mauvaises pensées, dit-il, ou bien les maîtres dont il a été question plus haut (v. 113) ». En présence de ces divers états textuels d'un même commentaire, on se prend à douter de l'originalité d'un certain nombre de fragments caténiques, simples résumés des commentaires originaux.

v. 116 a <Origène ?>

l. 1-5. — La paraphrase serait banale (demande d'aide) si l'auteur ne glissait de *λόγιον* à *λόγος*, comme le fait

souvent Origène, et tirait de *κατά* l'idée que l'homme secouru par Dieu s'attache au Logos (*ὁλος γίνεσθαι τοῦ λόγου* : voir, v. 81, l. 3-4 et 161, l. 28) et obtient ainsi la vie véritable.

l. 5-9. — L'« attente » du psalmiste est celle des saints : il attend le royaume éternel (Ambroise, 15, 28 : *expectio nostra vita aeterna, ... regnum dei*). Et l'on retrouve la pointe mystique du commentaire d'Origène : ne sera pas déçu de son attente celui qui aura « suivi » le Verbe (l. 8, *ἐπόμενος* : cf. au v. 35, l. 6-7 par exemple).

b Théodoret (PG 80)

Simple glose explicative d'un mot, extraite du commentaire.

c Eusèbe (PG 23)

Enchaînement souligné (*ἀκολουθῶς*) entre les v. 115, 116 et 117, selon l'habitude d'Eusèbe. Simple paraphrase.

v. 117 **a Origène** (cf. PG 12)

Trois remarques se suivent, portant successivement sur trois mots du verset :

l. 1-4. — David renouvelle sa demande de secours : l'homme a besoin « sans cesse » du secours de Dieu (cf. v. 114 et *passim*).

l. 4-7. — Le vrai salut est eschatologique : c'est la vie avec les anges (cf. v. 93 et *alibi*).

l. 7-12. — La méditation des commandements se fera également dans l'au-delà, lieu du face à face et de la vérité (cf. v. 43, l. 12-18 et Ambroise, 15, 29).

v. 118 **a <Origène>** (cf. Pitra)

Autre exemple d'un commentaire fait, comme au v. 117, d'une succession de remarques prenant appui sur divers mots du verset et juxtaposées sans liaison.

l. 1-3. — Différence entre l'apostasie et le péché.

l. 3-5. — Justification du mot « tous ».

l. 5-6. — Mise en valeur de la relation de cause (*αἰτίον*) entre les deux stiques.

l. 6-8. — Deux citations concernant les « apostats ».

l. 8-11. — Retour à l'interprétation du verset (*οὖν*) : Dieu laisse les apostats à leur apostasie, tandis qu'il châtie ceux qu'il aime (cf. v. 8 et 121, et les notes).

v. 119 **a Origène** (PG 12, cf. Pitra)

l. 1-7. — Origène distingue le sens du mot « transgresseur » pour les Chrétiens (*ἡμεῖς μὲν...*) et pour le psalmiste (*οὗτος δὲ...*) : dans le premier cas, il s'agit d'une infidélité à la doctrine reçue, c'est-à-dire à la « foi » (l. 6) ; dans le cas de David, il s'agit d'une transgression par rapport à la loi morale dont tout être humain a en lui les principes (l. 4, *ἀφορμαί*). L'idée que tous les hommes connaissent le bien et le mal par la loi naturelle et que, par conséquent, ils sont tous responsables de leurs fautes est fréquemment exprimée par Origène, notamment dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains*. Voir *supra* au v. 9 et *infra* au v. 128.

l. 7-11. — La formule du verset, pécheurs « de la terre », évoque en contraste les pécheurs « du ciel », c'est-à-dire les anges qui ont dévié de leur loi et sont devenus les esprits du mal.

l. 11-13. — Enchaînement des deux stiques, avec le rappel du sens de *μαρτύρια* (voir au v. 2, l. 23-28, note).

l. 13-15. — Ces deux variantes hexaplaïres sont mal placées ici. Elles doivent être jointes à celle qui se trouve à la fin de l'extrait d'Apollinaire et semblent bien appartenir au commentaire de cet auteur (V les lui attribue), puisqu'il les utilise, comme on va le voir.

b Apollinaire

Voir déjà au v. 113. Apollinaire souligne que l'attitude du psalmiste à l'égard des pécheurs (v. 119) est une reproduction (*μίμησις*) de l'attitude de Dieu lui-même à l'égard des apostats (v. 118). Son commentaire introduit les mots

employés par Aquila et Symmaque (l. 3). *Leçons hexaplaïres*. Qu'il y ait eu une « histoire » du texte biblique, les divergences entre le *TM* et les divers textes hébreux, dont chaque version implique l'existence (cf. KITTEL, *Biblia hebraïca*, apparat de la p. 1084), l'attestent clairement ici : 1) là où le *TM* porte « tu fais cesser » (de la racine *šbt*), les versions s'accordent à lire la racine *hšb* « regarder », « considérer », homophone de la première dans quelques cas, mais elles diffèrent entre elles en ce qui concerne la vocalisation finale du verbe : « j'ai considéré » selon la Septante (-*ti*), « tu as considéré » selon Aquila et Symmaque (-*ta*), « ils ont été considérés » selon la Quinta (-*ka*). 2) Là où le *TM* dit « scories » (*sigim*), traduit exactement par Symmaque qui le donne toutefois au singulier, la Septante lisait sûrement le mot *sarim*, transgresseurs, dont la racine est ordinairement traduite chez elle par παραβαίνειν (17 exemples au moins). Le mot choisi par Aquila, στέμφυλον, n'a pas le sens de « scorie », mais de « marc » : nous n'avons pu résoudre le problème de traduction ainsi posé : autre texte ? hébraïsme sémantique ? On notera que la Quinta a supprimé la métaphore hébraïque, lorsqu'elle a traduit « scorie » par εἰς οὐθέν. La leçon de la Quinta, ἐλογίσθησαν, est inédite. Field cite une autre leçon, attribuée à Théodotion et à la Quinta, (εἰς οὐδὲν) διέκοψας. Notre chaîne oblige à réserver cette version à Théodotion seul. [G. D.]

v. 120 a Origène

l. 1-15 (PG 12). — La métaphore du clou (propre à la Septante ; le *TM* signifie « ma chair tremble de peur ») évoque aussitôt chez Origène la croix où le Christ fut cloué : le psalmiste est cloué « par la crainte » comme le Sauveur le fut sur la croix. Origène rappelle alors (l. 5-8) la distinction qu'il fait habituellement entre la crainte et l'amour (Intr., p. 139 s.), puis montre qu'être cloué par la crainte équivaut à la mortification de la croix qui précède l'œuvre de l'amour : ensevelissement mais surtout résurrection. Ce

verset a été très tôt cité par les Chrétiens comme un témoignage scripturaire de la crucifixion. Il entre dans les Testimonia de la croix, notamment aux côtés de Ps. 21, 17c (voir Ps.-Barnabé, V, 13, et Irénée, *Démonstration*, ch. 79 avec la note de L. M. Froidevaux, *SC* 62, 1959, p. 147 ; sur ces textes : J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 105-106, et récemment M.-J. RONDEAU, « L'arrière-plan scripturaire d'Hilaire. Hymnes, II, 13-14 », *Rech. S.R.*, 1969, p. 438-450). Associé à Gal. 2, 19 (Χριστῷ συνεσταύρωμαι), il sert à décrire l'assimilation du chrétien à Jésus crucifié ou, plus simplement, la conversion du pécheur (*Hom. in Jes. Nav.*, XV, 3) ; il se fonde à ce point dans le texte qu'il passe parfois inaperçu des éditeurs (ainsi en Grégoire de Nysse, *Ep.* III, 2, p. 20, 10-11 Pasquali. Il se lit encore deux fois chez cet auteur en *Vie de Macrine*, p. 398, 6-7 Callahan et en *Vie de Moïse*, II, 274, p. 127, 9-13 Musurillo. Autres références dans le *PGL*, s.v. καθηλοῦν). Le thème exégétique d'Origène se retrouve, avec plusieurs de ses citations, chez Ambroise, 15, 37, principalement 40. Voir la glose brève de *Vind.* 8 (Cadiou, p. 115) : ce φόβος est la croix de chacun qu'il faut prendre pour suivre Jésus (*Matth.* 10, 38, qui se trouve chez Ambroise en 15, 40).

l. 15-23. — Si le psalmiste demande que ses chairs soient clouées, s'il désire cette mortification, c'est parce qu'il redoute le jugement divin, ce que montre le deuxième stique. L'expression de la l. 22 (recevoir en soi la νέκρωσις du Fils) est empruntée à *II Cor.* 4, 10.

'AÏN Strophe 16

v. 121 a <Origène> (cf. Pitra)

l. 1-6. — Le pécheur qui se convertit (sens de 121a) demande à Dieu de n'être plus livré à ceux qui lui font violence, les démons (121b) : thème exégétique repris par Ambroise, 16, 10-13.

l. 6-13. — Que signifie « être livré » ? Tout pécheur, par son péché, ouvre la porte de son âme au diable (même expression sur le v. 84, l. 8, et assez souvent ailleurs chez Origène, qui rappelle *Éph.* 4, 27 ... μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ, dont on lit un commentaire par exemple en *Hom. in Jer.*, I, 14, p. 13, 13 s. Kl., en *Hom. in Ez.*, XII, 2, p. 434, 30 Kl. et en *Com. in Matth.*, XIII, 23, p. 243, 18 Kl.). Une fois entré, le diable s'installe et « violente » l'homme : tel est le sens de ἀδικεῖν dans le verset. Origène attribue volontiers le péché à l'action en l'homme des puissances adverses : *Com. in Jo.*, XX, 40, 378, p. 383, 1-4 Pr. On notera la richesse du vocabulaire sur ce thème : le diable guette (cf. *I Pierre* 5, 8), entre, lance ses traits, s'installe... Le verbe ἐνεργεῖν (l. 10-11) est technique pour parler de l'action du diable. On le retrouvera au v. 122, l. 2 et 8, et souvent ailleurs.

l. 13-21. — Analyse plus poussée du mécanisme du péché : celui qui a lui-même ouvert la porte par un premier péché est ensuite « livré » à l'adversaire, afin d'être « corrigé » par cette épreuve qui a valeur de traitement pédagogique ; cf. *Hom. in Jer.*, XIX, 14, p. 171 Kl., fr. sur *I Cor.* 5,

5, p. 364 Jenkins ; *Com. in Ex.*, 8 dans la *Philocalie*, p. 251, 6 s. Rob. et voir notre étude, « La mort salutaire du Pharaon selon Origène », *Studi e materiali di Storia delle religioni*, 1967, p. 260-268. Les divers exemples de pécheurs livrés au châtement se retrouvent dans plusieurs textes d'Origène cités ci-dessus. Mais ici est ajoutée la mention d'Israël livré aux Nations, addition peut-être due à un autre auteur (Eusèbe ?). *Texte.* Il y a une hésitation entre les divers manuscrits pour le mot παιδευθῆναι, l. 17 : l'homme pécheur est-il livré aux démons afin d'être « châtié » (κολασθῆναι, F, cf. l. 4, εἰς τιμωρίαν), ou afin d'être « corrigé » (P, παιδευθῆναι) ? Le verbe ἰασθῆναι, donné par A, s'explique plus difficilement : il faudrait un mot pour indiquer ce qui serait ainsi « expié ».

b <Eusèbe> (PG 23)

l. 1-6. — Cette paraphrase enchaîne les v. 121 et 122 ; le ps. 118 est conçu comme révélant une marche progressive : thème exégétique venu d'Origène (cf. ci-dessous au v. 123). Pour le sens d'ἐκπίπτω : note au v. 95, Origène.

l. 6-8. — *Leçon d'Aquila* : la variante d'Aquila, placée ici après l'introduction du v. 122, concerne bien le v. 121. Il est curieux de constater qu'Aquila est ici plus éloigné du sens de l'hébreu que la Septante (l'hébreu dit bien : « ceux qui me font du mal ») ; il faut ajouter d'ailleurs que dans tous les autres cas Aquila traduit cette racine par συκοφαντεῖν (12 exemples selon l'*Index* de Reider-Turner). [G. D.]

v. 122 a Origène (PG 23, sous le nom d'Eusèbe)

Le verset est, comme le précédent, interprété des puissances adverses. Noter l'emploi métaphorique d'αἰχμαλωσία : Origène a plusieurs fois interprété l'esclavage d'Israël à Babylone d'une période où l'humanité était soumise aux démons avant la venue du Christ (parfois aussi l'αἰχμαλωσία évoque-t-elle l'esclavage *des âmes* dans le monde par suite d'une faute préempirique : fr. sur *Rom.* 3, 9-18,

p. 140, 1-4 Scherer et les remarques d'H. Chadwick, *JTS*, 1959, p. 32-33). *Langue*. L'expression biblique ἐκδεξαι (τινα) εἰς ἀγαθόν n'est pas classique; elle signifie « se porter garant que quelqu'un est bon ». Le thème exégétique d'Origène (les puissances adverses vont inciter l'âme à pécher, en lui laissant ensuite la responsabilité de son péché) donne à συκοφαντεῖν un sens plus large que notre verbe « calomnier » : si συκοφαντεῖν peut avoir à cette époque ce sens, on comprend mieux qu'Aquila ait pu l'employer au v. 121 à la place d'ἀδικεῖν.

b Eusèbe (PG 23)

Paraphrase qui substitue au verbe ἐκδεξαι les synonymes plus courants ἀνάδοχος et ἐγγυήτης (γενέσθαι) : ce sont, on va le voir, les variantes hexaplaïres.

c Apollinaire

Même remarque que pour Eusèbe. Mais ici Dieu est garant d'une valeur encore à venir. Le mot ἀπάτησις (pour ἀπάτη) fait-il allusion à des *accusations* de tromperie ?

Leçons hexaplaïres. Elles rendent très bien le sens de l'hébreu (*rb*, être garant). L'ordre des mots de la leçon de Symmaque est inédit. Il est meilleur, pour la langue grecque. [G. D.]

v. 123 a Origène

Rappel et enchaînement des v. 122-123, soulignant la progression du psalmiste (l. 1 et 9, προέκοψε, cf. Eusèbe au v. 121). *Vocabulaire*. Pour le verbe ἐξέλιπον, glosé par des termes indiquant la tension du regard et le désir (l. 5-7), cf. v. 81, note.

b Eusèbe (PG 23)

Très semblable à Origène.

c Théodoret (PG 80)

Pour Théodoret, le mot λόγιον évoque l'idée de « promesse » : cf. aux v. 81 et 160. Le verbe ἐξέλιπον est interprété comme chez Origène, l. 5-7.

v. 124 a Origène

L'interprétation de 124a manque. Ce fragment porte sur v. 124b. A propos des δικαιώματα du v. 5 (l. 8-11) Origène a déjà donné cet exemple de *Ex.* 21, 1. Il suggère ici par ses interrogations la nécessité de trouver pour cette loi une signification spirituelle. Le τις signifie : qui représente l'esclave ? Ambroise donne exactement cette série de questions (*Quis iste Hebraeus servus ? Quis Hebraeus liber, etc.*), mais à propos des δικαιώματα du v. 18 (3, 27).

b Didyme

Didyme souligne la répétition de la demande, pour insister sur le progrès dans la connaissance. Voir de nouveau aux v. 125 et 129.

v. 125 a Origène (en partie en PG 12)

Définition de deux termes : δοῦλος (θεοῦ), σύνεσις (ἀγαθή) (cf. Ambroise, 16, 35, avec la même remarque à propos de *Prov.* 13, 15). Comme très souvent, la chaîne de type III s'est arrêtée avant la citation des *Proverbes*. Fin habituelle des gloses d'Origène, qui, pour conclure (l. 11, οὖν), reprend le verset à peu près complet.

b Didyme

Suite du commentaire sur le v. 124. A la l. 2, l'adverbe διαφόρως renvoie peut-être à l'idée, fréquemment exprimée par Origène déjà, qu'il y a une διαφορά entre tous ceux qui reçoivent la vérité, chacun pouvant toujours tenter de la recevoir au degré supérieur (voir Origène aux v. 105, l. 47 ou 137, l. 9 par exemple) et d'autre part ce mot, dès l'époque pré-byzantine, tend à signifier « à plusieurs reprises ». Le sens est que l'enseignement vient peu à peu, par étapes.

v. 126-

127 a Origène (PG 39, sous le nom de Didyme)

l. 1-10. — Le v. 126a reste mystérieux dans la traduction de la Septante, puisque le verbe ποιῆσαι n'a pas de complément. Origène ne songe pas à lui donner le sens qui corres-

pond à l'hébreu (c'est le moment pour Dieu « d'agir », c'est-à-dire de punir ceux qui se révoltent contre lui) ; il supplée un complément : c'est le moment, pour Dieu, de créer *un nouveau peuple*, les Chrétiens, en remplacement du peuple qui a détruit la Loi, Israël (126b). Le mot *καιρός* évoque donc le moment de l'Incarnation (l. 3, *ἐπιδημία*) qui correspond à la création du nouveau peuple. Les deux citations des l. 5-10 fournissent le témoignage biblique du mot *καιρός* renvoyant à l'Incarnation. Ambroise, lui aussi (16, 36-38), rapporte ce verset à l'Incarnation.

l. 10-14 (cf. Pitra). — Le psalmiste « joue le rôle » du chrétien (l. 12, *προσωποποιεῖ*), de l'homme issu des Nations qui, à partir de ce *καιρός*, se met à aimer la Loi (v. 127a). *Texte*. La phrase des l. 14-15 correspond à un thème cher à Origène (cf. p. 140 s.) mais constitue ici comme une intrusion, sans enchaînement avec ce qui précède. Elle manque dans d'excellents témoins de la Chaîne palestinienne (E W).

l. 15-37. — La comparaison du v. 127b est longuement justifiée. L'or symbolise ce qui est très précieux mais la topaze est également une des plus belles pierres. (Sur le mot hébreu qui a été traduit ici par *τοπαζιον*, ailleurs par *φάζ* ou *πάζιον*, voir G. MERCATI, *Alla ricerca...*, p. 124-128.) La notice qui suit, enchaînée dans notre texte par deux *δέ* successifs de transition (l. 15 et l. 18), est attribuée à Eusèbe par la chaîne paraphrasée (V). Il n'y a pas de raison d'en refuser la rédaction à Origène, puisque l'on connaît de lui au moins une autre notice tout à fait analogue, sur la perle, à propos de *Matth.* 13, 45 (*Com. in Matth.*, X, 7, p. 7, 2-9, 13 Kl. = SC 162, éd. Girod, p. 160 s. et son Introduction, p. 119-121). Dans l'un et l'autre texte, il se réfère à des ouvrages d'érudition. Dans le Commentaire sur Matthieu, il dit : *παρὰ τοῖς περὶ λίθων πραγματευσαμένοις* (p. 7, 6 Kl.) et *ἐκ τῆς περὶ λίθων πραγματείας* (p. 9, 13 Kl.). Ici la phrase où il donnait sa source a été conservée par la paraphrase (*Vatic.* 754) et non par notre texte : *περὶ τοῦ τοπαζίου λίθου τοιαῦτα εὔρομεν ἱστορού-*

μενα ἐν τῷ ἐπιγεγραμμένῳ Ξενοκράτους λιθογνώμων. On trouve cette notice sur la topaze reproduite chez Ambroise, 16, 41. L'ouvrage de ce Xénocrate est la source commune d'Origène et de Pline, comme l'a montré F. BÜCHELER, « Zwei Gewährsmänner des Plinius », *Rhein. Mus.* XL, 1885, p. 304-307. La notice d'Origène a été éditée plusieurs fois, selon des manuscrits différents, en dernier lieu par R. CADIOU, « L'île Topaze. Le fragment du 'Lithognomon' de Xénocrate d'Éphèse », *Mélanges Desrousseaux*, 1937, p. 27-33. La description de la topaze comprend les éléments suivants : l. 20-28, lieu d'origine, anecdote de sa découverte et de sa commercialisation ; l. 28-36, description des aspects extérieurs. Le texte donné par la chaîne paraphrasée (V) est plus long ; celui d'Ambroise aussi : notre chaîne a arrêté la description. Aux l. 30-32, notre texte est corrompu. Le texte d'Ambroise permet de reconstituer le sens (Ambroise, 16, 42) : *Duorum colorum est in hoc lapide κρᾶσις (hoc est quaedam temperate permixtio), πρασοειδῆς et χρυσωπός, similis chrysoprasso, secundum utrumque velut quasdam extendens colorum figuras et plenius quidem a peritis fertur extendere, est autem parygrus et satis purus et chrysochrus et pinguis, resplendenti similis, maxime cum solis splendore perculitur.* « Il y a en cette pierre un mélange de deux couleurs (...), vert poireau et jaune or, comme dans la chrysoprase ; ces deux couleurs s'étendent en formant des sortes de figures ; les spécialistes disent qu'elles s'étendent (en celle-ci) davantage (...). » On voit bien, par ces diverses descriptions, que la « topaze » des anciens est, en réalité, notre chrysoprase, c'est-à-dire une pierre où se mêlent le jaune et le vert, alors que notre topaze est brune et blanche.

l. 37-50. — Introduction d'une interprétation allégorique (l. 38, *ἀπορρητότερος*) de la topaze, d'après l'usage liturgique des pierres chez les Juifs (*Ex.* 28, 12) et une phrase d'Isaïe (*Is.* 54, 12). Les pierres symbolisent aussi des caractères moraux, comme l'atteste également S. Paul (interprétation allégorique des matériaux de construction :

voir aussi l'utilisation de *I Cor.* 3, 12 signalée dans notre note au v. 105, l. 15-21).

b Eusèbe (*PG* 23)

Interprétation de ποιῆσαι différente de celle d'Origène. Eusèbe trouve le sens du verbe dans le v. 121 : le καιρὸς (τοῦ ποιῆσαι) n'est plus le « moment » de l'Incarnation mais celui du Jugement. Le psalmiste aime la loi pour ne pas « tomber sous le coup » du jugement (voir περιπεσεῖν aux v. 20 d, l. 6 et 74 b, l. 11). Thème fréquent chez Eusèbe (cf. v. 20 par exemple).

v. 128 a Origène (en *PG* 23, sous le nom d'Eusèbe)

l. 1-5. — Le commentaire est fait pour expliquer le verbe κατωρθούμην, considéré comme un passif et non un moyen : pourquoi le psalmiste a-t-il eu besoin « d'être redressé » et pourquoi ce redressement a-t-il lieu « à l'aide de tous les commandements » (πρὸς construit avec l'accusatif a ici la valeur instrumentale, voir à la l. 10 la reprise de l'idée par le datif ἐντολαῖς) ? On reconnaît le thème cher à Origène d'un âge de raison à partir duquel l'homme est capable de distinguer le bien du mal et de se révéler, par ses actes, fils de Dieu ou du diable (voir la note au v. 9). A la suite des « Grecs », comme il le dit dans le texte que nous citons ci-dessous, c'est-à-dire probablement des Stoïciens de son époque, Origène pense qu'en premier lieu, de toutes façons, c'est le mal qui apparaît dans l'âme (*Com. in Ep. ad Rom.*, V, sur *Rom.* 3, 9-18, éd. Scherer, p. 136, 13-15 : καὶ Ἑλλήνων δέ τινες ... ἀπεφάναντο ὅτι ἀναγκαῖόν ἐστιν ... ἅμα τῇ συμπληρώσει τοῦ λόγου πρότερον ὑποστῆναι τὴν κακίαν, et les textes parallèles cités par Scherer, notamment *Com. in Matth.*, XIII, 23, ἀνάγκη καὶ προῦφαστάναι τὴν κακίαν... et *C. Celsum*, III, 62, κακίαν γὰρ ὑφίστασθαι ἀναγκαῖον πρῶτον... Le fragment caténique portant sur *Rom.* 7, 8 est également très proche de notre texte : ἀμήχανον γὰρ ἀνθρωπίνην ψυχὴν μὴ ὑποπεσεῖν πάθεσι κὰν ἕξ ἐπιμελείας ὑστερον οἶονει ἐν ἀπαθείᾳ γένηται

(Ramsbotham, *JTS*, 1912, p. 13). Pour Origène, l'âme de tout homme, nécessairement « tordue » (στρεβλωθῆ), a donc besoin d'être « redressée ».

l. 5-15. — L'âme peut se redresser à l'aide des commandements, sinon elle relèverait d'un traitement plus pénible. Les trois menaces du feu, des ténèbres et de la « séparation » se réfèrent à divers lieux néotestamentaires, notamment à *Matth.* 24, 51 (*Luc* 12, 46) pour la διχοτομία.

l. 15-20. — Explication de 128b.

b Didyme

Dossier de trois citations comparant elles aussi la science divine à l'or et aux matières précieuses. La dernière phrase conseille de ne pas voir dans ces textes une simple comparaison ornementale (σύγκρισις) : ils ont été écrits comme une exhortation en vue d'entraîner le « choix » de l'homme pour ce qui est le meilleur (l'expression πρὸς αἴρεσιν se réfère au vocabulaire courant des Stoïciens ; voir dans les *SVF*, IV, s.v. αἴρεσις).

PHÊ *Strophe 17*

Pour l'absence probable de textes d'Origène dans toute la strophe *Phê*, se reporter à l'Introduction, p. 90-91.

v. 129 a <Didyme ?> (PG 12, sous le nom d'Origène)

l. 1-8. — Le thème exégétique est tiré du préfixe ἐξ dans ἐξηρεῖν ἠσεν : le psalmiste reconnaît qu'il doit aller *plus loin encore* dans la compréhension du sens profond de l'Écriture. Ce thème, certes, est origénien ; cependant, devant l'hésitation de la tradition caténale (cf. Catalogue), nous serons sensibles à la ressemblance de ce développement avec ceux de Didyme sur les v. 69, 124 et 125, dont celui-ci est le prolongement exact ; le vocabulaire de la recherche intense est le même (ἐπιτείνειν, ἐπιτεταμένη, ἐπιδιατρίβειν, προσδιατρίβειν, etc.).

l. 8-12. — Ces lignes, recopiées en nos deux manuscrits avec une lacune identique laissée en blanc, ne figurent dans aucune autre chaîne. L'auteur s'en prend aux tenants du sens littéral des μαρτύρια : le v. 129 fournit contre eux un argument, puisqu'il qualifie ces μαρτύρια de θαυμαστά ; on a vu, à propos des v. 18 et 27, un commentaire analogue d'Origène ; le prophète connaît l'existence, dans la Loi, de θαυμάσια, alors que les Juifs ne les y reconnaissent pas (v. 18, l. 12-13). *Vocabulaire*. Le mot ἀντίληψις, au sens de compréhension du sens d'un texte est moins fréquent que κατάληψις. Il ne semble pas être employé par Origène.

b Apollinaire

Rappel du v. 127 : Apollinaire ne semble pas connaître la disposition du ps. 118 en strophes.

v. 130 a Didyme

l. 1-8. — Le Christ est venu apporter la révélation du sens profond de l'Ancien Testament (δῆλωσις) et cela a eu lieu pour les Gentils, non pour les Juifs. (Sur ce sens, donné à νηπίους, qui peut s'appuyer sur *Matth.* 11, 27 : Dieu a caché ses mystères aux savants et les a révélés aux νήπιοι, voir aussi l'interprétation de νεώτερος au v. 9, Origène, l. 30-31, et au v. 141, l. 11-12.) L'expression ἐκ πίστεως ἔχειν τὴν γένεσιν oppose la foi à la race. Le texte d'Ambroise, 17, 8, donne la même interprétation.

l. 8-13. — Le psalmiste, doué de l'inspiration prophétique (l. 11), connaît par avance, dans une certaine mesure, l'existence du sens plus profond. Voir déjà le commentaire d'Origène au v. 18, l. 10 s.

b Apollinaire

Retour fréquent d'Apollinaire sur la nécessité de l'intelligence (σύνεσις) pour la compréhension des Écritures : note au v. 144 a, l. 3-9.

c <Théodoret> (PG 80)

Texte modifié par rapport à celui de la tradition directe (Intr., p. 49).

d Eusèbe (PG 23)

Selon sa méthode habituelle, Eusèbe montre l'enchaînement logique des v. 129-130-131 : le psalmiste doit « ouvrir » sa bouche pour « attirer l'esprit », parce que l'enseignement divin est de plus en plus grand à recevoir.

v. 131 a < ? > (édité comme Origène par Pitra et comme Eusèbe en PG 23)

Explication quelque peu embarrassée, tendant à montrer que le prophète ne parle pas seulement selon sa propre pensée ; dire qu'il attire à lui le πνεῦμα, c'est dire qu'il reçoit de Dieu les paroles qu'il prononce. La citation de *Ps.* 67, 12 se lisait déjà dans le commentaire d'Origène sur le v. 46, également pour caractériser la parole du témoin de Dieu. L'expression des l. 6-7, ἀνοίγειν στόμα λόγῳ θεοῦ,

(cf. *Prov.* 31, 8) est suivie de quelques mots peut-être empruntés à *Éphés.* 6, 19. Les l. 13-17 montrent la relation de cause qui unit le deuxième stique au premier. De qui est ce texte ? Il n'est pas impossible que ce soit un assemblage tardif de bribes reprises à divers auteurs, véhiculant des thèmes origéniens. Certains éléments se retrouvent dans le type VIII attribués à « Basile et Grégoire ». Pour ne pas introduire une attribution peu assurée à Origène, justement dans la strophe Phê, nous laissons ce texte avec un point d'interrogation.

v. 132 a **Eusèbe** (*PG* 23)

Le goût des catégories et des degrés pousse Eusèbe à distinguer deux modes de pitié de la part de Dieu, selon qu'elle s'adresse aux pécheurs repentis ou aux progressants aimant Dieu. David joue le rôle de celui qui a déjà beaucoup progressé.

v. 133 a <**Eusèbe** ?> (édité par Pitra, sous le nom d'Origène)

Ce texte reprend exactement quelques mots du fragment précédent (l. 3, εἰς ἀρετὴν καὶ γνῶσιν τῆς ἀληθείας διαβαίνειν : cf. l. 7 du fragment précédent, τῶν κατ' ἀρετὴν καὶ γνῶσιν τῆς ἀληθείας ... προκοψάντων) et nous supposons qu'il est la suite du commentaire d'Eusèbe ; l'attribution à Origène donnée par R nous semble erronée. L'idée exégétique, qui consiste à voir dans le mot διαβήματα le symbole de la conversion, se rattache évidemment à une longue tradition, bien représentée chez Origène, qu'Eusèbe peut lui devoir. La série des gloses brèves de W donne une explication de ce mot (Cadiou, p. 116) tout à fait analogue à celle-ci ; Ambroise de même interprète les « pas » de l'âme de ses progrès (17, 14) et l'on ne serait pas en peine pour citer plusieurs textes d'Origène interprétant les mots de la famille de διαβαίνειν, comme déjà Philon le faisait, comme signifiant le dépassement du monde sensible, la « traversée » au-delà du visible (voir notre note au *Quis*

rerum de Philon, p. 47, n. 3) ; ainsi développe-t-il ce thème dans sa IV^e Homélie sur le Ps. 36 (v. 23), en s'appuyant sur l'interprétation d'*Ex.* 3, 3, παρελθὼν ὄψομαι, qu'il doit à l' « un de ses prédécesseurs » ; mais la pensée d'Origène est celle d'un dépassement du monde pour monter et avoir une grande vision, alors que la formule d'Eusèbe est moralisatrice et insiste sur l'ἔρθος λόγος, maître de la vie morale. Pour le λόγος εὐθυ(ν)τήρ, voir *Intr.*, p. 173. *Texte.* Nous avons écrit κατευθύνεται en nous inspirant d'un manuscrit du type VIII ; la paraphrase de V donne le même sens en écrivant : κατὰ τὸ λόγιον αὐτοῦ θεὸς κατευθύνει...

v. 134 a < ? > (édité comme Origène par Pitra et comme Eusèbe en *PG* 23)

Ce commentaire n'est peut-être pas le texte d'un seul auteur.

l. 1-4. — Paraphrase cherchant à expliciter le lien logique qui unit les deux stiques.

l. 4-8. — Deux exemples bibliques de personnages délinquants des calomnieurs (*Gen.* 39, 7-23 et histoire de Suzanne en appendice à *Daniel*, v. 1-64) et interprétation allégorique des « hommes » calomnieurs du verset (ce sont le diable et les puissances adverses). Ces lignes pourraient être de Didyme, car on trouve ailleurs chez lui à la fois les deux exemples rapprochés de Joseph et de Suzanne (fragment sur *Ps.* 15, 3 selon *Barocci* 235) et l'interprétation allégorique par διάβολος (fragment sur *Ps.* 9, 20 selon *Barocci* 235). Il est vrai que les deux exemples sont aussi chez Ambroise, 17, 25. Ici encore, la source commune doit être Origène.

b Apollinaire

Souci de la rigueur doctrinale, à rapprocher des demandes répétées de σύνεσις.

v. 135 a <**Didyme**> (édité en partie en *PG* 23, sous le nom d'Eusèbe)
Voir sur le v. 58.

b <Théodoret> (PG 80)

La Chaîne palestinienne (dont A est le témoin) omet le début du texte de Théodoret. Noter le refus de donner un sens au « visage » de Dieu, ce qui entraîne une exégèse moralisante. De même, au v. 81, Théodoret voyait-il dans le mot σωτήριον non pas un nom du Christ, mais pareillement la λύσις τῶν κακῶν.

v. 136 a < ? >

Le verset est commenté avec une leçon (διέβησαν) différente de celle du lemme (κατέδυσαν) : les yeux du psalmiste « traversent » des flots d'eaux, au lieu de les « déverser ». L'auteur allégorise : les flots représentent l'instabilité de la vie humaine, la traversée permettra de contempler le temps eschatologique. On est loin d'une exégèse de bon sens, qui songerait aux pleurs de David. L'explication de cette attitude du psalmiste est donnée dans le deuxième stique : « parce qu'ils n'ont pas gardé ta loi », ce que l'auteur rapporte aux ennemis du psalmiste, comprenant sans doute que la méchanceté de ses adversaires donne à David le désir de s'échapper. A la l. 5, une deuxième interprétation de 136b est proposée : le sujet du verbe οὐκ ἐφύλαξαν serait les yeux du psalmiste ; leur « traversée » des eaux est une faute : ils n'ont pas respecté la loi qui leur demandait de contempler la vérité, ils ont traversé les eaux des saintes doctrines pour aller du côté des philosophies profanes. Cette attaque contre les fausses doctrines, ainsi que la méthode et le vocabulaire (l. 7, προσβάλλειν..., cf. v. 148, l. 6 et la note), tout nous invite à proposer l'attribution de ce commentaire à Didyme, sans certitude toutefois. Si ce commentaire est de lui, ce serait le seul cas, pour le ps. 118, où son texte psalmique donnerait une leçon contraire à celle du *Sinaiticus* (Intr., p. 118). Peut-être faut-il plutôt attribuer cet extrait à Eusèbe ? La tradition latine reflète elle aussi la diversité textuelle : Hilaire commente, comme notre auteur ici, *transierunt*,

tandis qu'Ambroise connaît *descenderunt* (κατέβησαν) et *devererunt* (κατεβίβασαν, leçon inconnue de Rahlf's, mais qui se trouve justement, à la place de notre διέβησαν, l. 2, dans la copie de ce fragment donnée par *Parisinus* 139, probablement par erreur) ; mais Ambroise, lui aussi (17, 15 *in fine*), introduit l'idée d'une « traversée » vers le monde stable, en citant *Is.* 47, 2 qui comporte la même expression, διάβηθι ποταμούς. Il est probable, encore une fois, que ces auteurs (Eusèbe ou Didyme, Hilaire, Ambroise) dépendent d'un commentaire d'Origène. *Texte.* Nous avons comblé les lacunes de nos manuscrits notamment par F ; en fait, outre les vides des l. 2 et 3, une lacune affecte également le début du fragment, qui devrait donner le sujet du verbe : οἱ ἡμέτεροι ὀφθαλμοί.

b <Athanasie> (PG 27)

Le texte de nos manuscrits est mauvais. Il faut corriger ἀπὸ θρήνων (AP) non seulement en ἀποθρηγῶν (leçon du *Vatic.* 754 pour le fragment d'Athanasie qui s'arrête à ce mot), mais en μοι ... ἀποθρηνοῦντι, attesté par la première citation de ce fragment en *Vatic.* 754, à la fin du fragment précédent, citation qui provient donc de la Chaîne palestinienne, le manuscrit donnant ensuite, une seconde fois, ce bref fragment dans la série numérotée en majuscules (problème des doublets d'Athanasie : cf. p. 54-55). Le texte « Athanasie » était donc, encore une fois, supérieur dans la Chaîne palestinienne originale.

ŞADË Strophe 18

v. 137-

138 a **Origène** (en partie chez Pitra et en *PG* 27, sous le nom d'Athanase)

l. 1-4. — Commentaire du v. 137 seul, bien à la manière d'Origène. Le mot κρίσις désigne ici les décisions prises par Dieu pour le gouvernement des hommes et non, comme dans les extraits suivants, le jugement de Dieu. Origène a l'habitude d'affirmer que tout arrive aux hommes κρίματι θεοῦ (v. 75, l. 1 par exemple). Même dans les épreuves, le juste considère que la volonté de Dieu est « droite » (même thème chez Ambroise, 18, 5-6). Tous les mots de ce bref commentaire sont typiques du vocabulaire spirituel d'Origène : ἄγιος pour désigner David, διάθεσις pour nommer globalement sa disposition intérieure (cf. aux v. 52, l. 2 ; 103, l. 1 ; 157, l. 28 ; 169, l. 26 et notre note à propos de Didyme au v. 144), περιστατικός et πειρασμός pour désigner le temps des difficultés (Intr., p. 316-137).

l. 4-15. — Portent sur le v. 138. Origène rappelle d'abord le sens qu'il a toujours donné au mot μαρτύρια (cf. v. 2, l. 23-28, note), commente ensuite l'adverbe σφόδρα ajouté après ἀλήθειαν : ce mot, en insistant, permet de comprendre qu'il y a des degrés dans la manière de recevoir la vérité (l. 9, διαφορά : cf. v. 105, l. 47 et 169, l. 6), tantôt parfaitement claire (ἀλήθεια σφόδρα), tantôt un peu voilée. *Texte.* Les mots ἐκτύπως et τρανή, qui sont pareillement associés par Origène dans son *Com. in Jo*, XIII, 3, 15, p. 228, 19 Pr. par exemple, désignent une vérité parfaitement connue ; en contraste, pour d'autres, la vérité est

encore un peu « obscure » : nous avons adopté la leçon de F, ἀμαυρά ; la leçon de nos manuscrits, καθαρά, nous paraît fautive puisqu'elle supprime la διαφορά τῶν δεχομένων. Origène emploie le verbe ἀμαυρῶ pour parler par exemple de la lumière des astres « affaiblie » lorsque paraît le soleil (référence dans l'index du *Com. in Jo*).

b Didyme (*PG* 39)

l. 1-8. — Didyme unit plus fortement que ne le faisait Origène les deux versets : le jugement est juste pour ceux qui ont reçu les « jugements » de Dieu, en tant qu'ils sont « justice et vérité ». L'interprétation est d'autant plus différente de la précédente que Didyme commente le v. 138 avec une variante inconnue par ailleurs, κρίματα au lieu de μαρτύρια et qu'il interprète ces κρίματα des Écritures (voir de même au v. 43, l. 9-10). Didyme veut montrer que les Écritures ont les deux qualités que le verset appelle « justice » et « vérité » : le titre de « justice » correspond au contenu éthique des Écritures, et celui de « vérité » à leur exactitude (voir de même au v. 43, l. 9). Peut-être la paraphrase de V restitue-t-elle une interprétation plus riche, disparue de notre texte : les Écritures sont « justice », à cause de leurs conseils éthiques et « vérité » κατὰ τὴν θεωρίαν τῶν λόγων, selon leur sens spirituel.

l. 8-11. — Un tout autre sens est donné ici au verset : Dieu a ordonné aux hommes de faire des jugements justes. Ce commentaire, également fait sur la leçon κρίματα, et non μαρτύρια, semble appartenir également à Didyme (la citation de *Deut.* 1, 17 revient plusieurs fois dans le Commentaire de Didyme sur Zacharie).

c Athanase (*PG* 27)

La relation établie entre les pleurs du v. 136 et l'annonce du jugement de Dieu (v. 137) exclut pour cet auteur la distinction des strophes du psaume. Pour Athanase, comme ailleurs pour Eusèbe, le jugement de Dieu, c'est le jugement devant le tribunal eschatologique (Eusèbe au v. 13).

d Eusèbe

Glose peu claire, peut-être abrégée : l'homme doit observer les μαρτύρια (en faire sans cesse sa δικαιοσύνη ?) et Dieu, de son côté, tiendra ses promesses (le sens d'ἀλήθεια se retrouvera chez Théodoret, du moins dans la phrase qui précède notre extrait dans la tradition directe, au v. 160 : ἔργω βεβαιοῖς τοὺς λόγους).

v. 139 a Origène (cf. PG 12)

Nous faisons commencer le texte d'Origène à la formule de transition, typique de la méthode d'Origène, située à la fin du commentaire d'Eusèbe : thème du zèle contre les ennemis oublieux de la loi (cf. v. 158). Le psalmiste est comparé à Élie, à Paul, au Christ, à tout apôtre. Thème et citations identiques chez Ambroise (18, 10-18). *Langue*. Pour la construction de διατιθέναι avec l'infinif (l. 3) : Intr., p. 173.

b Apollinaire

Le caténiste ajoute cette phrase, qui pousse plus loin l'interprétation, en faisant du « zèle » des justes une véritable « détestation » contre les mauvais ; cette « détestation » était déjà suggérée par la citation de Ps. 138, 21 faite par Origène.

v. 140 ab Origène (cf. Pitra), puis Eusèbe

l. 1-11. — Interprétation du premier stique : l'enseignement de Dieu « éprouvé par le feu », ce sont les Écritures, dont pas une syllabe n'est due au hasard. Thème et vocabulaire chers à Origène : cf. glose brève de la série de W (Cadiou, p. 116) et même emploi de Ps. 11, 7 dans le commentaire du ps. 1, la *Philocalie*, p. 39 Rob. La règle que donne ici Origène (ne pas négliger la moindre lettre de l'Écriture) est essentielle dans son herméneutique (*De principiis*, IV, 1, tout le traité) et est respectée dans sa pratique exégétique.

l. 11-12. — Introduction du deuxième stique (ὁ δὸν-λεῶν).

l. 12 s. — *Texte*. Nos deux manuscrits nous paraissent fautifs en indiquant une séparation des deux fragments (Origène-Eusèbe) après καταφάγεται ὡς χόρτον (l. 15), alors que les mots suivants (ὡς καὶ τοὺς...) forment une proposition consécutive dépendant de καταφάγεται (voir un accident analogue au v. 174, l. 12). L'erreur peut s'expliquer par une lacune de quelques lettres du modèle commun, affectant successivement trois lignes : dans nos l. 13 et 14 (où nous avons pu combler le blanc en lisant F et R) et à notre l. 15 : ici nos manuscrits ont interprété le vide de leur modèle comme l'espace laissé entre deux fragments. Le manuscrit A ajoute même un ἄλλως pour signaler le passage à un autre auteur. En fait la séparation des deux extraits doit se lire, encore une fois, dans les mots ἀλλὰ καὶ, à la l. 12. Nous faisons donc commencer le deuxième extrait, d'Eusèbe, à Διάπυρον. Il s'agit d'une deuxième interprétation de 140a, toute différente de la première : le symbolisme du feu évoquait dans le commentaire précédent le caractère « bien éprouvé » des Écritures, semblables à des métaux précieux passés au feu ; il évoque maintenant, dans l'ordre moral, la destruction des passions mauvaises opérée par cette parole de feu que Jésus a lancée « du ciel » (περιέχον) sur la terre. Le passage d'un registre d'explication (valeur « bien éprouvé » des Écritures) à un autre registre (destruction des passions) peut correspondre au passage d'Origène à Eusèbe, bien que ce deuxième thème soit également fréquent chez Origène (*Exh. ad mart.*, 37, p. 35, 7-8 Koe. : πῦρ ... ἐν ὑμῖν ἐξαφανίζον πάντα γήινον καὶ φιλοσώματον λογισμὸν ὑμῶν ; l'image du feu qui brûle l'herbe et purifie est déjà par exemple en *Is.* 10, 17) et qu'Ambroise fournisse un parallèle (18, 19-20). Mais l'expression διάπυρον ... περιέχον (si nous avons raison de restituer ainsi le texte) est plus vraisemblable dans la langue d'Eusèbe que dans celle d'Origène : Eusèbe se représenterait Jésus apportant sur terre une parole « de feu » qu'il prendrait dans le ciel « de feu » (le mot περιέχον appartient

au vocabulaire de la physique aristotélicienne ; le manuscrit R donne à la place τὸ λόγιον κυρίου, leçon plus facile, bien adaptée au début de la phrase, mais dont on voit mal comment elle pourrait servir d'antécédent à ἀφ' οὗ ἐλήλυθεν ὁ Ἰησοῦς... L'adjectif διάπυρος peut, il est vrai, se trouver au sens métaphorique tout autant qu'au sens physique : Origène parle des διάπυροι λόγοι de ceux qui parlent sous l'effet de l'inspiration, en *Com. in Jo.*, X, 18, 105, p. 188, 20 Pr.). La caractère moralisateur de l'exégèse et la bizarrerie de cette explication nous incitent à conserver l'attribution de ces lignes à Eusèbe, plutôt qu'à Origène.

c Didyme

Ces lignes prolongent l'interprétation en la complétant par un nouveau rapprochement avec le symbolisme du feu dans l'épisode des disciples d'Emmaüs : leur cœur était « brûlant » à cause de cette parole de feu, celle de Jésus, qui est aussi celle dont parle le verset. Ambroise cite cet épisode (18, 19 *in fine*), qui figurait peut-être déjà dans le commentaire complet d'Origène sur le verset (cette citation est fréquente chez Origène ; voir par exemple le passage du *Com. in Jo.* cité dans la note précédente, où se lit aussi comme chez Didyme l'expression de *Rom.* 12, 11 πνεύματι ζεῖν, et *Hom. in Jer.*, XX (19), 8, p. 191 Kl.) ; mais les l. 1-3 de ce nouveau fragment constituent bien un commentaire complet, autonome, reprenant tous les mots essentiels du verset (amour des paroles de Dieu, service de Dieu) ; il faut donc en conserver l'attribution à Didyme, selon les deux manuscrits.

v. 141 a < ? >

Ce fragment unique sur le v. 141, anonyme, propose l'interprétation du verset sur trois registres (*Intr.*, p. 97) :

l. 1-9. — Dans l'ordre de l'histoire (κατὰ τὴν ἱστορίαν), il concerne David, « jeune », « tenu pour rien », mais fidèle au Seigneur.

l. 9-10. — Les particules montrent que l'on passe à une

deuxième interprétation du mot « jeune », qui peut aussi (καί) s'employer pour parler d'un état individuel, au sens spirituel : le jeune est le débutant ou celui qui s'humilie.

l. 11-14. — Un simple καί introduit une troisième interprétation, collective et historique ; le jeune méprisé est le peuple chrétien, issu des Nations, tenu pour rien par les Juifs. Cet assemblage est-il l'œuvre d'un seul auteur ? N'est-il pas plutôt, comme nous l'avons suggéré pour d'autres fragments anonymes, l'œuvre d'un caténiste qui a résumé et enchaîné des extraits d'origine diverse, en utilisant un jeu de particules qui unifie l'ensemble (l. 1, μὲν, l. 9, δὲ καί, l. 11, καί) ? Deux autres types de chaînes (EW et P) donnent ce texte comme ici d'un seul tenant ; en V, au contraire, la paraphrase correspond seulement aux l. 9-14, attribuées à Eusèbe ; c'est une attribution vraisemblable car le vocabulaire comme le thème d'ensemble correspond aux habitudes d'Eusèbe, et cela permet aussi de comprendre comment les l. 9-10 sont devenues, de leur côté, isolément, le fragment « Athanase » sur ce verset. De qui serait alors le début, sinon d'Origène ? On se rappelle alors le jugement que portait R. Cadiou sur les fragments d'Eusèbe par rapport au commentaire d'Origène : Eusèbe reprend le texte d'Origène pour l'interpoler, ou le compléter, notamment en ajoutant une interprétation historique et prophétique à une interprétation plus littérale ; il dépend d'Origène et le prolonge, son propre texte suivant immédiatement celui d'Origène avec une simple particule de liaison. Dans le cas qui nous occupe, cette explication est la plus simple : Origène (l. 1-9), complété par Eusèbe (l. 9-14), d'où est sortie la glose « athanasienne » (l. 9-10) (voir *infra* au v. 143 une suite analogue indistincte : Origène, Athanase, Eusèbe). D'autre part, le fragment originel d'Eusèbe nous paraît avoir été plus long que ce qui en reste ici : la paraphrase de V fait apparaître l'application aux Juifs et aux Chrétiens de la formule « les premiers seront les derniers, les derniers seront les premiers » (*Matth.* 19, 30

et parallèles) et un bref commentaire du deuxième stique, plus précis que les quelques mots que nous avons ici. Faut-il écarter complètement l'hypothèse selon laquelle l'enchaînement des trois interprétations serait d'Origène lui-même ? On a vu d'autres exemples d'enchaînements analogues. Ambroise nous invite-t-il à tout attribuer à Origène ? Il fait se succéder les divers types d'interprétation (18, 23 : David quoique « plus jeune » était fidèle ; il parle ici pour le Christ ; 18, 24 : cette parole est aussi prononcée par le peuple des nations d'abord méprisé... ; 18, 31 : cette parole est encore le propre de chaque chrétien, s'il est humble et doux de cœur) ; mais Ambroise peut avoir, de lui-même, inventé cette séquence.

v. 142 a Origène (Pitra)

Origène prend ici le nom de « justice » au sens technique de « rendre des jugements » : Dieu est un juge capable de rendre de justes jugements éternellement, sans limitation de durée ; la législation humaine prévoit au contraire que les juges doivent rendre leurs jugements dans un délai de cinq jours, et pas au-delà. *Langue*. Le sens temporel de *πρός* construit avec l'accusatif au sens de « pour telle période et pas davantage » apparaît dans le Nouveau Testament : Blass-Debrunner, § 239, 4 ; Arndt-Gingrich, s.v. *πρός*, III, 2, b.

b Didyme

Thème et groupements de mots chers à Didyme : pour l'immutabilité divine, mêmes termes en *In Zach.*, I, 10 par exemple³, nombreuses références à Dieu-*πήγη* dans l'*In Zachariam*. Même contraste établi comme chez Origène entre la vérité durable de Dieu et la véracité toute provisoire et illusoire de la parole humaine. *Texte*. Nos deux manuscrits présentent une même lacune, que nous n'avons pu combler ; ce fragment n'apparaît textuellement dans aucun des témoins indirects de la Chaîne palestinienne que nous avons consultés.

a' Origène (Pitra)

Origène lui-même (ou le caténiste ? Intr., p. 42) fait état d'une autre lecture du verset, avec *νόμος* au lieu de *λόγος* (le précédent commentaire de Didyme portait sur *λόγος*) ; thème traditionnel de la Loi qui, pour les Juifs, n'était pas « vérité » mais seulement « type » (cf. v. 86, l. 1 et 151, l. 19-25) ; elle est devenue « vérité » pour les Chrétiens qui se « tournent » vers le Seigneur (*ἐπιστρέψασι* est un rappel de *II Cor.* 3, 16 cité par Origène aux v. 18, l. 9 et 98, l. 12). *Langue*. On trouve déjà en grec classique *ἐπέι* au sens de « car » : Blass-Debrunner, § 456, 3.

v. 143

aa' <Origène, puis Athanase, puis Eusèbe ?>

Ici, comme au v. 141, on peut distinguer à la suite, semble-t-il : 143a, l. 1-4 et 143b.

l. 1-2 Origène (cf. Pitra). — On reconnaît la disposition habituelle du commentaire d'Origène : introduction du premier stique à la fin du commentaire précédent, bref commentaire fait ici de deux citations éclairant le sens du mot *θαλψις*, introduction du deuxième stique, dont on montre l'enchaînement logique (*ἀκολουθεῖ*).

l. 3-4 (Athanase ?) (PG 27). — Les mots *καὶ πάλιν*, plus habituellement employés pour donner la suite du texte d'un même auteur, après une interruption, révèlent probablement ici le passage à un deuxième extrait. Si celui-ci n'est pas la suite du commentaire d'Origène, il faut reconnaître dans les l. 3-4 la glose « athanasienne » : elle fut bloquée très tôt à la fin du texte d'Origène puisque aucun des témoins anciens de la Chaîne palestinienne ne la distingue (F, R, V). De toutes façons elle ne fait que donner une forme brève à un thème qui se lit d'abord chez Origène (fidélité à la loi dans les *περιστάσεις*, Intr., p. 136-137).

l. 4-10 <Eusèbe> (PG 23). — Nos manuscrits donnent ce texte à la suite du précédent sans distinction. Il est probable que l'emprunt à Eusèbe commence avec la citation de la variante de Symmaque (l. 4 : la particule *δέ*

suffit souvent à souligner le passage à un autre auteur), variante dont Eusèbe, à son habitude, tire un enseignement (consolation et joie de celui qui médite les commandements); son commentaire utilise des mots de même racine que ceux de Symmaque (*ἀποκακοῦντος* reprend *ἐγκάκησις*, *τέρψιν* reprend *ἔτερψαν*); deux de ces mots, *ἀποκακέω* et *ἀνάκτησις* sont assez rares.

Leçon de Symmaque. Cette leçon est connue sous trois autres formes voisines (Field, II, 278 et MERCATI, *Alla ricerca...*, p. 131). Il y a de bonnes raisons pour penser que notre variante est la meilleure : le singulier des substantifs est conforme au *TM* et l'aoriste correspond mieux au *qal* que l'imparfait des autres formes de cette leçon. La version de Symmaque est plus proche du *TM* que la Septante : le *TM* dit « angoisse et anxiété m'ont atteint ; tes commandements (sont) mon délice » ; l'idée de « délice » n'est pas rendue par *μελέτη*. Néanmoins, si Symmaque rend le sens du *TM*, il ne respecte pas suivant son habitude la littéralité : il utilise *δέ* et traduit un substantif par le verbe *τέρπειν*. [G. D.]

v. 144 a < ? > (PG 23)

Ce fragment anonyme est fait de deux extraits :

Les l. 1-3 commentent le premier stique : la « justice » à laquelle s'exercent les hommes leur est donnée pour l'éternité (on notera que le mot « justice » ne reçoit pas ici le même sens qu'au v. 142).

Les l. 3-9, qu'aucune particule n'enchaîne à ce qui précède, sont un commentaire du deuxième stique ; l'« intelligence » que réclame le psalmiste est indispensable pour obtenir la vie bienheureuse dans l'au-delà. On hésitera à attribuer ces lignes à Origène ou à Eusèbe, en l'absence de critères décisifs. L'insistance du commentateur sur la nécessité de l'intelligence correspond à l'insistance du ps. 118 lui-même qui utilise six fois le verbe *συνερίζειν*, verbe qui lui est propre (L.S.J. ne cite que le ps. 118) :

v. 27, 34, 73, 130, 144, 169. Ce verset donne en particulier l'occasion de montrer le lien entre « intelligence » et « vie bienheureuse ». De quelle intelligence s'agit-il ? Certainement pas de cette intelligence industrielle dont l'homme a reçu l'apanage pour compenser sa faiblesse physique (C. *Celsum*, IV, 78, p. 348, 8 Koe.), mais de l'intelligence spirituelle qui est compréhension de la volonté de Dieu et connaissance du mystère du Christ (cf. *Éph.* 3, 4; *Col.* 1, 9 et 2, 2; *II Tim.* 2, 7); Apollinaire est l'auteur qui, dans la Chaîne, a fourni le plus grand nombre de commentaires sur cette *σύνεσις* (v. 8, 12, 27, 98, 130) et a le plus fortement souligné, comme ici, le danger d'*ἀσυνεσία* (v. 10). Cet argument est tout de même insuffisant pour lui attribuer avec certitude cet extrait. Je ne connais pas de parallèle origénien à l'affirmation : nul n'entre dans la vie bienheureuse s'il est privé d'intelligence.

b *Didyme* (PG 39)

Le sens du verset est précisé : si les commandements de Dieu sont « justice », c'est parce qu'ils « justifient » l'homme (*δικαιοῦντα*). *Vocabulaire.* On notera l'emploi absolu de *διάθεσις*, au sens de « bonne disposition », sans qu'il soit nécessaire d'ajouter un qualificatif. On en trouve les exemples dans Origène (sens non relevé dans le *PGL*), où *διάθεσις* désigne l'intime conviction du cœur, sa sincérité (*Hom. in Jer.*, VIII, 10, p. 59, 30 et XVIII, 6 p. 160, 15 Kl.; *Com. in Jo.*, XX, 35 (28), 312, p. 373, 32 Pr.; C. *Celsum*, V, 5, p. 5, 6 Koe.). Ce terme abstrait correspond à peu près au « cœur » biblique, siège de la volonté libre orientée vers le bien. Voir un exemple analogue chez Origène, v. 169, l. 26.

QOPH *Strophe 19*v. 145 a **Origène** (en partie en Pitra et PG 12)

A propos du verbe ἐκέκραξα, Origène opère à son habitude un regroupement de divers textes bibliques attestant le « cri » du juste, c'est-à-dire sa demande de « grandes choses ». On peut penser que dans le cas de David ces μεγάλα sont les dons de vie et d'intelligence qu'il vient en effet de demander au v. 144b. D'une façon plus générale, — on le voit aussi dans les l. 12-13 —, Origène oppose ce « cri » qui réclame de « grandes choses » (l. 4, ἐπουράνια καὶ μεγάλα) à une demande qui porterait sur de « petites choses ». Ces termes s'éclairent lorsqu'on les retrouve dans un *logion* de Jésus cité par Origène dans un passage semblable à celui-ci : à propos de *Ps.* 4, 4 (PG 12, col. 1141 BC, texte confirmé par *Barocci* 235), Origène commente comme ici le « cri » des justes et dit que Jésus a ordonné : « demandez les grandes choses et les petites vous seront données de surcroît ; demandez les biens célestes et les biens terrestres vous seront donnés de surcroît » ; il s'agit d'un *logion agraphon* de Jésus, analogue mais non identique à *Matth.* 6, 33 : « cherchez d'abord le royaume et sa justice et tout cela vous sera donné de surcroît » (voir ce *logion* en *Com. in Matth.*, XVI, 28 et en *De oratione*, 2, 2 avec les références données par Koetschau, p. 299, 19 ; le *logion* est déjà cité par Clément d'Alexandrie en *Str.* I, 158, 2. Voir J. JEREMIAS, *Les paroles inconnues de Jésus*, trad. de l'allemand, *Lectio divina* 62, Paris 1970, p. 97-99. Jeremias omet de citer *Com. in Matth.*, XVI, 28, où nous lisons non seulement le

logion explicitement rapporté comme parole de Jésus mais son résumé par les deux termes μεγάλα et ἐπουράνια que nous avons justement ici). Le thème du « cri » des justes, avec les mêmes références au sang d'Abel ou au cri de Moïse, est présent dans l'œuvre de Philon et se retrouve souvent chez Origène (*Com. in Jo.*, VI, 18, 101, p. 127, 14-20 Pr., fr. 115 *in Jo.*, p. 566 Pr., ou *Exh. ad Mart.*, 50, p. 46, 21-24 Koe., *Hom. in Ex.*, V, 5, etc.). Même thème, mêmes citations chez Ambroise, 19, 8.

v. 146 a <Origène> (cf. en partie Pitra)

En constatant le changement de structure grammaticale du v. 146 par rapport au précédent, et en ignorant, semble-t-il, que la construction de κρᾶζειν avec l'accusatif de la personne (tour inhabituel en grec) est le décalque du tour hébreu signifiant « s'adresser à quelqu'un », Origène échafaude un commentaire spirituel : le psalmiste « crie Dieu », c'est-à-dire ne fait rien d'autre que de dire en son cœur le nom de Dieu. Remarque analogue en *Ps.* 129, 1. Les dernières lignes rappellent l'interprétation habituelle d'Origène pour les μαρτύρια (cf. v. 2, note sur les l. 23-28).

v. 147 a <Origène> (Pitra)

L'auteur annonce d'emblée la double utilité du texte, « selon la lettre » et selon l'interprétation spirituelle : le sens littéral indique un lever très matinal, pour la prière ; mais déjà dans cette première lecture se glisse une allégorie : il s'agit du lever du jour véritable dans l'âme priante (l. 6-7). Le sens spirituel du verset n'apparaît que de façon allusive dans la phrase finale : « se lever » avant l'aurore figure l'état du jeune homme qui devient sage alors qu'il n'a pas encore atteint la vieillesse : c'est le symbole de qui « devance » son âge pour pratiquer la piété. On retrouve cette interprétation chez Ambroise, 19, 19-20. *Vocabulaire*. Tout le vocabulaire de ce passage (ἐχλούμενος, ὀρέξεις, ἄσκησις, καταπατεῖν, νικῆσαι, φρόνημα...), largement

emprunté à la langue des Stoïciens mais également attesté dans le Nouveau Testament (pour *ὄχλούμενος*, voir *Act.* 5, 16 ou *Luc* 6, 18, cités dans la note au v. 165), se retrouve chez Origène. L'interprétation du préfixe *ἐπι-* dans *ἐπιήλπισσα* (l. 7-8) développe l'idée du progrès spirituel, comme déjà aux v. 43, l. 26 et 114, l. 6-11, avec le même lien établi entre l'accroissement de l'espérance et l'accroissement de l'amour.

v. 148 ab Didyme, puis Origène

Nos manuscrits distinguent deux fragments, attribués l'un à Didyme, l'autre à Origène : il peut sembler difficile de ne pas attribuer les deux au même auteur, puisqu'il s'agit d'une remarque sur la succession des v. 147 et 148, présentée avec les deux adverbes « d'abord » (à l'heure sombre), « ensuite » (au point du jour) ; malgré l'attribution des deux à Didyme par V, on penche alors vers une attribution à Origène ; cependant on peut formuler une autre hypothèse : la présentation des deux extraits serait due au caténiste, reprenant « d'abord » l'expression du v. 147 et ajoutant alors la glose de Didyme (elle ajoute effectivement une nouvelle interprétation de l'« heure sombre », différente de celle que vient de donner Origène) et prenant « ensuite » le v. 148, pour lequel il donne la glose d'Origène, suivie de nouveau d'un commentaire de Didyme. La citation de *Rom.* 13, 12 dans le premier texte ne peut pas servir de critère car elle se lit aussi bien chez Origène (par exemple au v. 97) que chez Didyme (au v. 105 et souvent ailleurs dans le commentaire des Psaumes) et tous les deux interprètent le « jour » qui vient soit du temps à venir, soit du jour spirituel. En l'absence d'autres critères décisifs, nous conservons donc les deux attributions données par nos manuscrits. On peut retrouver chez Ambroise, 19, 22 des expressions parallèles à celle d'Origène, montrant l'importance de la prière avant de passer aux actions de la journée (*πρὸ πάσης πράξεως*).

c Didyme

Après l'interprétation littérale d'Origène, montrant le sens du verset pour la vie quotidienne, le caténiste donne une interprétation allégorique développée par Didyme : les « yeux » sont les facultés de l'âme, le « point du jour » est le lever du Soleil de justice qui illumine l'âme. *Vocabulaire*. L'âme contemplative est décrite avec les termes habituels dans les commentaires du *Phèdre* de Platon (ailes de l'âme, vol dans l'espace, nudité pour atteindre la lumière), auxquels s'ajoute la notion biblique de l'heure du plein midi, avec l'allusion traditionnelle à la vision d'Abraham selon *Gen.* 18, 1 (cf. pareille allusion chez Didyme sur *Ps.* 21, 1 *Pap.* 23, 17 par exemple). Le verbe *προσβάλλειν* est d'un emploi fréquent dans ces contextes pour indiquer l'acte d'intuition qui permet à l'âme d'entrer en contact étroit avec la divinité. On en trouve plusieurs exemples déjà chez Origène (note d'E. CORSINI pour le fr. 13 sur *Jn* 1, 18, dans *Commento al Vangelo di Giovanni*, Turin 1968, p. 828 : *νοῦς ... καθαρὸς ... προσβάλλει τῷ θεῷ* et *Com. in Jo.*, I, 38, 277, p. 49, 7-8 *Pr.* *οὐδενὸς τῶν γενητῶν προσβαλεῖν αὐτῷ* (sc. *τῷ θεῷ*) *χωρὶς ὁδηγοῦ δυναμένου*), chez Plotin et souvent chez Didyme (ici même, sur les v. 136, l. 7 et 160, l. 7).

d Eusèbe

Comme il le fera aussi pour le v. 164, Eusèbe met le verset en rapport avec la pratique des heures de prière dans la journée, ce que ne faisaient ni Origène ni Didyme. Il voit la méditation matinale indiquée par ce v. 148, tandis que la prière nocturne était suggérée par le verset précédent.

v. 149 a Origène <puis Didyme ?> (Pitra)

l. 1-4. — La remarque porte sur la différence entre ce que Dieu fait *en jugeant* les mérites et ce qu'il accorde *par pitié* (*κατὰ τὸ κρίμα, κατὰ τὸ ἔλεος*) ; le psalmiste est souvent présenté par les commentateurs comme celui qui attend la pitié, sans oser compter sur son mérite (par exemple v. 68). Même commentaire chez Ambroise 19, 33.

Vocabulaire. On peut trouver chez Origène un exemple analogue de μέθοδοι : *C. Celsum*, IV, 19, p. 289, 2, mais l'expression est rare (cf. *PGL*). — Substitution habituelle chez Origène de ζωοποιεῖν à ζῆν (note au v. 40). Il n'est pas rare de trouver chez les Pères le mot πράξις pour désigner globalement toute la conduite chrétienne et non pas seulement la part d'action qui se distingue de la contemplation (réf. dans le *PGL*) ; on attendrait ici le mot qui désigne habituellement le mérite, ἀξία. *Texte.* Nos deux manuscrits disent à la l. 2 τῆς γῆς, là où F dit τῆς ζωῆς, ce qui est plus cohérent avec l'idée de donner la vie (Dieu sait donner la vie même à ceux qui en sont indignes). Nous conservons le texte des manuscrits et comprenons τῆς γῆς au sens où on lit au v. 119 par exemple : ἀμαρτωλοὺς τῆς γῆς (cf. *Ps.* 74, 8).

l. 4-6. — Il est possible que ces dernières lignes, qui ajoutent (l. 4, καὶ) une deuxième explication du deuxième stique, soient empruntées à un autre auteur, Didyme selon R et V. L'ensemble de ce texte nous paraît avoir souffert d'abréviations.

v. 150 a Origène (*PG* 12)

Thème de la persécution du juste : Intr., p. 134 s. Même interprétation chez Ambroise, 19, 34. On notera combien volontiers Origène reprend le thème vétérotestamentaire de la loi qui est la vie (*Deut.* 32, 47 : ἀβτη est décalqué sur l'hébreu ; un pronom neutre indiquerait mieux que l'obéissance à la loi confère la vie), d'autant plus volontiers que cette loi est pour lui le Christ. Peut-être le rapprochement νόμος-ζωή est-il le fait d'Origène lui-même, sans emprunt à *Deut.* 32, 47.

v. 151 a <Origène, puis Didyme ?> (parties éditées par Pitra)

On peut distinguer en ce long commentaire, anonyme dans nos manuscrits, trois morceaux :

l. 1-8. — L'auteur commente seulement l'idée que Dieu

est « proche » (ἐγγύς), ajoutant à partir de la l. 8 cette idée connexe, à savoir que la proximité de Dieu est réelle seulement pour l'homme qui de lui-même s'approche de Dieu. La « proximité » de Dieu est sa présence dans le monde par sa « puissance » : elle assure partout (l. 3, πανταχῆ) la vie, l'unité et la plénitude ; elle réalise le plan divin de la création et de la providence. L'auteur groupe sur ce thème trois citations, qui se retrouvent souvent dans des passages analogues de l'œuvre d'Origène : *Sag.* 1, 7, *Jér.* 23, 24 et *Act.* 17, 28 se lisent par exemple en *De principiis*, II, 1, 2-3, *C. Celsum*, IV, 5 et V, 12, *Com. in Jo.*, VI, 39, 202, *De orat.*, 10, 2, et dans le fr. 17 sur *Jér.* 23, 23. La doctrine de la δύναμις de Dieu présente et active dans le monde prend chez les Chrétiens la relève de l'idée grecque d'une « âme » du monde et s'exprime en termes très voisins de ceux qu'utilisaient les Stoïciens (le florilège de citations qui associe *Sag.* 1, 7 et *Jér.* 23, 24 servira à établir l'ubiquité de l'Esprit du Seigneur : voir le tableau des attestations patristiques établi par A. M. LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana*, « Le livre de la Sagesse », Paris 1970, p. 130-131). On peut raisonnablement penser que ce premier morceau appartient à Origène. On trouve également chez lui des passages correspondant au deuxième thème (Dieu est proche de celui qui s'approche de lui, il ne s'éloigne de personne, c'est le pécheur qui de lui-même s'éloigne de Dieu), le même usage en ce contexte de *Ps.* 72, 27 (*Hom. in Jer.*, XVIII, 9, p. 163, 22-24 Kl. par exemple) et le même exemple de Moïse (voir *infra* au v. 169). La ressemblance du commentaire d'Ambroise sur ce verset confirme également l'attribution à Origène (Ambroise, 19, 36 et 41, 42). *Langue.* Le mot ἐγγύτης, post-classique et rare, signalé dans le *PGL* seulement à partir de la fin du IV^e siècle, se lit cependant chez Origène : *Com. in Matth.*, XVI, 8, p. 491, 28 Kl. Le verbe μετέχω, au passif, au sens de « être donné en participation », n'est pas signalé en ce sens pour Origène dans le *PGL* mais semble bien accordé

à sa langue. *Texte.* La citation d'Act. 17, 28 aux l. 5-7, bien qu'elle soit introduite par φησί, est approximative; dans les autres endroits où elle est donnée par Origène, seuls les derniers mots, les plus importants, sont cités.

Les l. 13-18, omises par les autres chaînes, ne semblent pas en excellent état : le pronom αὐτοῦς ne renvoie à aucun nom antérieur; on ne voit pas le rapport entre la citation d'Ex. 24, 2 et l'affirmation qui la précède; cette citation, qui sera de nouveau faite par Origène au v. 169, l. 10, n'est pas donnée ici dans le texte habituel d'Origène, conforme à la Septante (πρὸς τὸν θεόν et non τῷ θεῷ); il n'y a pas de particule de liaison pour introduire la nouvelle proposition κατὰ τὴν ἀναλογίαν...; enfin dans cette phrase — qui contient certes une idée bien origénienne —, on est obligé de rattacher τῷ θεῷ à ἐστὶ, en un rapport assez lâche d'appartenance : il est possible que ces quelques lignes soient abrégées et fautives.

l. 18-25. — On passe à l'interprétation du deuxième stique : les commandements de Dieu ne sont « vérité » que pour celui qui a abandonné les « types » du culte juif et a atteint la réalité signifiée par ces « types » : Origène a donné la même interprétation du mot ἀλήθεια pour les v. 86 et 142. On a lu une pareille allusion aux rites juifs accomplis sans intelligence au v. 38, l. 14-16 et aussi le rappel, comme ici, du fait que les Juifs ne possèdent plus la matière de leurs « types », à propos du v. 10, l. 12-16. Ce texte semble bien être encore d'Origène.

l. 25-34. — La formule d'introduction d'un nouveau texte du verset — disant que les « voies » de Dieu, et non plus ses « commandements », sont vérité —, peut être due au caténiste, comme nous pouvons le penser aussi dans le cas du v. 26 (introduction de la glose de Didyme) et du v. 165 (Origène, l. 10); mais il n'est pas impossible que cette formule soit employée par le commentateur lui-même, faisant état de la leçon d'un autre exemplaire de l'Écriture pour en tirer son enseignement (Intr., p. 42). L'interpré-

tation de ce nouveau texte est conforme à la conception origénienne des « voies » qui conduisent à la « Voie », qui est le Christ, achèvement des voies, puisqu'il est achèvement de la loi (Rom. 10, 4). Il se peut aussi que ce développement, très traditionnel, soit de Didyme, comme le disent d'autres témoins (type II et *Vatic.* 754). L'idée que Dieu « parcourt » ses voies (l. 32, ἐπιπορευόμενος) me paraît peu origénienne, malgré un exemple du verbe en *Com. in Gen.*, III, *Philocalie*, p. 195, 6-7 Rob. On peut trouver des parallèles bibliques à cette métaphore (*Lév.* 26, 33; il s'agit de l'épée de Dieu qui détruira les nations) qui cependant évoque plutôt une façon de parler stoïcienne déjà employée par Philon lorsqu'il décrit le rôle du logos tranchant et jugeant les réalités (*Quis rerum*, § 130-131 et 311-312). Voir déjà une image analogue chez Platon, *Lois*, IV, 715 e - 716 c (περιπορευόμενος). J'accepte l'attribution à Didyme de ces lignes. Rien d'analogue chez Ambroise.

v. 152 a Origène (PG 12)

l. 1-6. — Le débutant a reçu des μαρτύρια une aide (l. 3, συνεργούμενος), une illumination (l. 4, ἐφωτιζόμεν), qui l'a conduit à une connaissance de leurs fondements. Origène reste fidèle au sens qu'il a donné au mot μαρτύρια (sur les v. 2, l. 23-28; 31, l. 2-4; 111, l. 6-7; 119, l. 13; 137-138, l. 6-8; 146, l. 5) mais si nous devons garder le texte de nos deux manuscrits, nous avons ici aux l. 3-4 une formule inhabituelle : peut-être le copiste a-t-il mal compris son modèle, qui aurait dit de façon plus conforme aux autres passages quelque chose comme : τὰ μαρτύρια τὰ μετὰ μαρτύρων παραδεδομένα. Ambroise, très proche d'Origène, donne ici comme plusieurs fois ailleurs la citation d'Is. 1, 2, et non celle de Deut. 4, 26 (19, 44).

l. 6-13. — Pour expliquer le deuxième stique, Origène passe de l'idée de fondement (θεμελιοῦσθαι) à celle de construction parfaite, achevée grâce à tout ce que Dieu ajoute sur les fondements (ἐποικοδομεῖν : cette métaphore

est probablement empruntée à *I Cor.* 3, 10-17) ; mais il passe en même temps à une exégèse spirituelle : il ne s'agit plus des commandements de Dieu fondés pour l'éternité, il s'agit de l'homme en qui sont établis ces commandements en vue de l'édifice parfait. Ce que Dieu ajoute à la construction (l. 9), ce sont les autres ordonnances et d'une façon plus générale la sagesse : Origène accumule en une liste tous les mots qui désignent selon lui les éléments de la perfection, selon les actes et dans l'ordre de la connaissance religieuse. *Texte.* A la l. 7, nos deux manuscrits, ainsi que *Paris.* 139 et *Reginensis* 40, donnent ζητεῖ, que nous nous efforçons de conserver, en raison de cette unanimité (*PG* 12 a-t-il une autre source, qui donne ζῆ ? Où est-ce une correction ?), mais le sens n'est pas clair : comment les μαρτύρια peuvent-ils être le sujet de ce ζητεῖ ? Est-ce Dieu ? Est-ce le même sujet pour οἰκοδομεῖ ? Quelle est la valeur de καί entre τὸ θεμελιούμενον et ἐποικοδομούμενον, également donnés sous ces formes dans tous nos manuscrits ? L'idée semble être que ce qui est « fondé » doit « recevoir par-dessus une construction », afin de devenir un édifice parfait. On pourrait aussi corriger ζητεῖ en ζῆται : Origène inviterait son lecteur à chercher le sens des deux verbes indiquant d'une part les fondements, posés par Dieu, d'autre part les compléments de l'édifice, construits par l'homme.

b *Didyme* (*PG* 39)

Interprétation plus théologique, précisant que le fondement des commandements divins, c'est le Fils : en tant qu'il est λόγος, il est aussi Sagesse de Dieu. Dans cette chaîne peu théologique, ce passage est le seul à donner au Fils le titre de σοφία.

RÊSH *Strophe* 20

v. 153 a *Origène*

l. 1-11 (cf. *Pitra*). — Ce verset atteste la victoire du juste (David), resté fidèle au milieu des épreuves. D'une façon plus précise (l. 4, ἀκριβέστερον), Origène donne encore une fois l'exemple du martyr (thème et description analogues chez Ambroise, 20, 10). La reprise du verset complet dans les l. 10-11 semble indiquer, selon l'habitude d'Origène, que le commentaire est achevé.

l. 11-17. — Ces quelques lignes semblent une intrusion et ne sont peut-être pas d'Origène. La première phrase renvoie aux passages antérieurs du commentaire où la notion de ταπείνωσις a été interprétée des épreuves ; elle fait à peu près double emploi avec ce qui précède (l. 1-11) ; son but est de montrer en opposition (l. 13, νοήσεις δέ) le deuxième sens de ταπείνωσις, qui est l'humilité (l. 15, ταπεινότης).

l. 17-22 (cf. *Pitra*). — On passe à l'interprétation de 153b, mais à partir de la l. 19 (παρακαλοῦντος), il y a répétition, en termes presque identiques, de ce qui venait d'être dit dans les l. 15-16 (παρακαλοῦντος ... ταπεινότητος des l. 19-20 répète παρακαλεῖν ... ταπεινότητος des l. 15-16) ; et cette formule est complétée à partir de la l. 20 (καί) par quelques mots qui rappellent la première interprétation de ταπείνωσις (la patience dans les épreuves). Ce texte a donc été mal transmis ; plusieurs rédactions des mêmes idées ont été superposées ; le passage central (l. 11-17) semble être malencontreusement introduit. L'idée importante des deux sens du mot ταπείνωσις, qui n'est clairement exposée que

dans ces lignes, paraît pourtant authentiquement origénienne ; elle est également le fondement du commentaire d'Ambroise, 20, 16-20.

v. 154 a <Origène>

l. 1-9. — Évocation d'un thème cher à Origène : mieux vaut pour le pécheur être jugé rapidement, car ainsi il n'est pas « abandonné » à son péché (ἐγκαταλείπεσθαι, l. 2) ; il est corrigé avant d'avoir pu aller trop loin. La rapidité du jugement est une marque de la miséricorde de Dieu : David réclame cette faveur pour lui (selon une autre conséquence de ce principe, Dieu peut tarder à corriger, pour que le pécheur ait le temps de prendre conscience de sa faute et se guérisse mieux ; ces questions sont traitées à propos du Pharaon dans le *Com. in Ex.*, la *Philocalie*, ch. 27, par exemple § 4 et 6, p. 246, 5-23 Rob., et p. 247, 20-30, et dans le *De principiis*, III, 1, également cité dans la *Philocalie*, ch. 21, § 12, p. 163, 18 s. Rob.). Origène explique le sens du verset (l. 5-6) en donnant à κρίνειν le sens de séparer (= séparer le pécheur de son péché) : aussi le jugement peut-il être considéré comme une libération. La définition du rôle des châtiments est tout à fait caractéristique d'Origène ; dans le texte de la *Philocalie* que nous venons de citer on retrouve notamment l'idée que les châtiments dessèchent et détruisent les péchés (à notre ἐκτήκουσαι καὶ ἀφανίζουσαι de la l. 9 correspondent ξηραίνόμενον et ἀποβαλόντα des l. 26 et 28 de la p. 247 de la *Philocalie*). Thème analogue chez Ambroise, 20, 22-23 : *quos miseratur (sc. deus) cito castigat ... poena reorum quaedam absolutio delictorum est* (ces derniers mots correspondent à notre l. 8).

l. 9-12. — Interprétation de 154b assez inhabituelle par le sens qu'elle donne à διὰ τὸν λόγον : le salut de l'homme a pour motif le logos de Dieu, et non le mérite de l'homme. Je ne connais pas d'exemple de citation de Ps. 113, 9 chez Origène. Le fragment caténique conservé sur ce verset sous le nom d'Eusèbe le commente dans le sens qu'il a ici.

b Eusèbe

Eusèbe interprète la demande de David d'une façon tout à fait opposée à celle d'Origène : le jugement réclamé n'est pas celui dont David sera lui-même jugé, mais celui qui atteindra ses ennemis (c'est la valeur du génitif μου dans κρίσιν μου qui est différente). L'application du verset au Christ rédempteur, prenant sur lui le procès de l'homme, s'appuie, en fait, sur la leçon d'Aquila ; le verbe ἀγχιστεύειν suggère l'idée de « parenté » prise par le Christ à l'égard des hommes (οἰκειότης) pour exercer le droit de rachat. *Leçon d'Aquila*. La version d'Aquila est plus exacte que celle de la Septante : ᾄ signifie « agir comme parent qui a droit de rachat » ; la traduction de la Septante est une interprétation, et, en même temps, un appauvrissement d'un point de vue théologique : seule la notion de rédemption peut en être extrapolée, tandis que le verbe utilisé par Aquila est riche et de la rédemption et de l'incarnation. [G. D.]

v. 155 a Origène (cf. PG 12 et Pitra)

Reprise du thème des κολάσεις-λυτρώσεις sous la forme κρίσις-σωτηρία, et mise en valeur du lien qui unit ce verset au verset précédent (l. 3-5, εἰπὼν δὲ ... διηγέεται τὰ...). L'interprétation ne commence qu'après la reprise de 155a ; elle précise l'idée déjà exprimée pour le v. 151, avec la même citation de Ps. 72, 27. La cause de l'éloignement des pécheurs est d'ailleurs donnée par le verset lui-même. Même thème chez Ambroise, 20, 27-28. Après une répétition, qui paraît bien inutile, de la relation entre les deux parties du verset (l. 10-11), Origène conclut comme d'habitude (l. 12, οὖν) en reprenant tous les termes du verset. *Vocabulaire*. L'emploi absolu de ἀποληψόμενος, au sens de recevoir (son salaire), s'explique par la fréquence de ce verbe dans le Nouveau Testament avec un complément indiquant le salaire.

v. 156 a <Origène> (cf. PG 12 et PG 23, sous le nom d'Eusèbe)

Non seulement l'homme n'est pas parfaitement juste au jugement de Dieu, mais il a besoin de l'aide de Dieu pour paraître l'être aux yeux des hommes. Tout salut est donné par Dieu. On retrouve chez Ambroise, 20, 29 la citation de *Sir.* 18, 13 (non signalée dans l'édition de Petschenig).

v. 157 a Origène

Cet important commentaire, sur le thème du juste persécuté, a été transmis dans les autres chaînes de différentes façons (cf. Pitra); il est inédit sous cette forme, qui nous paraît bonne, au moins jusqu'à la l. 25.

l. 1-8. — Introduction du thème par la citation de *II Tim.* 3, 12 : le prédicateur de la vérité — Paul ou tout prophète, ou tout juste qui témoigne par sa vie —, est persécuté. S'il n'y a plus de persécutions extérieures, il y a encore des attaques intérieures, par les puissances adverses (*II Cor.* 7, 5 est sous-jacent aux termes de la l. 8 : *μάχαι, φόβοι*) : la lutte du spirituel contre les tentations intérieures remplace la lutte du martyr contre les souffrances physiques; il y a pareillement combat, victoire ou défaite, « témoignage »; l'ascète persécuté est un martyr dans sa conscience. *Texte.* Il faut comprendre à la l. 1 *εἰρημένος* (*λόγος*).

l. 8-12. — Liste de tentations intérieures. *Texte.* Le sens de la l. 11 n'est pas clair : R donne *καὶ* avant *δι' ἑτέρων πολλῶν* et omet le groupe de mots suivants, ce qui est peut-être le bon texte.

l. 12-24. — Assimilation de l'ascète au martyr : il ne faut pas devenir renégat (l. 13 et 23 : *ἀρνησῆθεος, ἀρνησάμενοι*; pour l'emploi de *ἀποσυνάγωγος* par Origène, voir son commentaire de *I Cor.* 4, 1-5, l. 80, p. 356 Jenkins, avec la même citation de *Deut.* 29, 28). On notera la place prééminente donnée à la vertu de *σωφροσύνη* (l. 13) dans la description de l'idéal ascétique (déjà au v. 55, l. 7). L'expression de la l. 17 (*πάθει τινὶ ἀτιμίας*) est une allusion à *Rom.* 1, 26

déjà cité par Origène au v. 29, l. 14. Cette interprétation du v. 157 est typique du commentaire d'Origène; elle est déjà suggérée dans la glose brève de W (Cadiou, p. 117, *εἰς μαρτυρίου προτρόπην*); elle se retrouve chez Ambroise (20, 45-48).

l. 25-30. — Les mots *ἀλλὰ καὶ* introduisent habituellement un autre commentaire (Intr., p. 43). Nous avons d'abord une sorte de rapide résumé de ce qui vient d'être dit; puis une transition (*εἶτα μετὰ ταῦτα...* ces mots sont habituels chez Origène, de même *ἄγιος* pour désigner David : voir l'Index) qui donne l'équivalence entre le v. 158 et un texte paulinien. Ces quelques lignes assurent donc la jonction entre les deux versets 157-158, dans le thème et le vocabulaire d'Origène. Nous n'avons pas jugé bon de les mettre à part.

v. 158

aa' <Origène>

Le sens du verset a été donné à la fin du morceau précédent, dans la formule de transition : le psalmiste, comme l'Apôtre, souffre de la faiblesse des autres, à cause de son propre « zèle » pour la piété (le mot *ζῆλος* peut être un rappel du v. 139). Le commentaire est fait sur un mot du texte biblique, *ἀσυνετοῦντας*, qui se distingue de la leçon la plus courante, *ἀσυνθετοῦντας* : Ambroise signale en second lieu cette leçon *ἀσυνετοῦντας* (20, 55). On voit ici un exemple de la disposition première du commentaire d'Origène (introduction du deuxième stique au cours du commentaire), respectée par le caténiste qui se borne à recopier le commentaire entier d'Origène pour toute une série de versets (155-160).

v. 159 a <Origène> (début en PG 12)

Le commentaire est encore enchaîné. Par suite de sa disposition de « zèle » pour le Seigneur, le psalmiste ose demander que Dieu « voie » ses œuvres (les l. 2 s. sont une paraphrase du verbe *ἰδέ*), puisqu'elles sont le fruit de son

amour pour la loi (sur ce thème et la formule de *II Cor.* 9, 7 : Intr., p. 140 s.), ce qui ne l'empêche pas d'avoir besoin de la miséricorde de Dieu pour obtenir la vie (sens du deuxième stique introduit à la fin). Cf. Ambroise, 20, 55. *Texte*. Nos deux manuscrits écrivent et accentuent : καλῶς οὕτως πρόσωπον θαρρῶ ἔτι; sans doute peut-on construire θαρρῶ avec un accusatif et comprendre « avec raison, de cette façon, j'ose affronter (ton) visage » mais le tour est un peu étonnant et il manque l'article et le possessif attendus avec πρόσωπον (τὸ ... σου). Ambroise (20, 54) semble bien avoir lu un texte analogue; il écrit en tout cas *pulchre dicit* « vide », ce qui correspondrait au καλῶς situé en tête de notre phrase. On pourrait supposer une haplographie et rétablir notre texte ainsi : d'abord καλῶς οὕτως, portant sur le verbe précédent (le psalmiste « dit avec raison ainsi »), puis : σου τὸ πρόσωπον θαρρῶ, « j'ose affronter ton visage parce que ». (Certaines des lettres qui se répètent, (καλῶς) οὕτως σου το, auraient été omises.) Mais la phrase commencerait par le pronom σου, ce qui nous semble difficile. Nous préférons retenir la leçon de F, qui donne un tour satisfaisant avec καλῶ σου τὸ πρόσωπον, et une autre construction classique θαρρῶ ἔτι, au sens de « j'ai confiance que ». La succession des deux verbes καλῶ ... θαρρῶ nous paraît cependant assez rude et nous corrigeons le second verbe en un participe θαρρῶν. Mais la solution suggérée ci-dessus nous paraît également acceptable.

v. 160a a <Origène> (Cadiou, p. 117-118)

l. 1-8. — Le mot ἀρχή évoque irrésistiblement chez Origène le mot complémentaire τέλος, tant est forte chez lui l'idée qu'en toutes choses il faut un commencement, un progrès, des étapes, un acheminement vers une fin, qui est perfection. De nombreux passages de son œuvre évoquent le passage d'un début, qui est par exemple la foi, à une fin, qui sera la connaissance, ou, pour une même vertu, de ses débuts à sa plénitude (voir par exemple *Com. in Jo.*,

XXXII, 15, tout le chapitre). Le ps. 118 lui a déjà donné l'occasion d'exprimer ce thème, pour l'ensemble du psaume, qui est à la fois « enseignement élémentaire » et capable de mener jusqu'à la « perfection » (Argument). Après l'affirmation de ce principe (toute ἀρχή suppose l'arrivée à un τέλος), Origène demande quel peut être le τέλος des paroles de Dieu, s'il est vrai que leur ἀρχή est « vérité », comme le dit ce verset. Sa réponse, on la devine quand on connaît l'idée maîtresse de son enseignement religieux : c'est qu'il ne suffit pas au chrétien de recevoir, aux débuts de sa vie de baptisé, la « vérité » (cf. v. 43); il doit inlassablement progresser dans la compréhension de cette vérité, afin de la connaître avec « sagesse ». Origène oppose souvent à ce propos « la doctrine du début » ou instruction élémentaire (στοιχειωσις), à la « sagesse » ou perfection, en empruntant les termes par exemple à *Hébr.* 6, 1 et *I Cor.* 2, 6 (*De principiis*, IV, 1, 7, p. 304, 13 - 305, 4 Koe.; nous avons beaucoup insisté sur l'idée des degrés dans la connaissance religieuse, selon Origène, dans notre ouvrage, *Origène et la fonction révélatrice...*, *passim*). On remarque ici qu'Origène appuie sa réponse sur l'existence d'un couple modèle, lorsqu'il s'agit de l'ἀρχή et du τέλος de la Sagesse : la crainte en est le début, selon l'Écriture, l'amour en est le terme; Origène ne donne pas de citation biblique pour cette deuxième affirmation mais tout au long de son commentaire du ps. 118 il a montré le passage de φόβος à ἀγάπη (Intr., p. 139 s.).

l. 8-24. — L'ἀρχή des paroles de Dieu est donc « vérité » : c'est le simple contenu doctrinal que l'on transmet au débutant lors de la catéchèse (l. 8, οἱ εἰσαγόμενοι, l. 14, ὁ κατηχούμενος); son τέλος sera une pleine compréhension de cette « vérité », non plus simplement « reçue » (l. 9 et 12, παραλαμβάνειν, cf. l. 19, παραδίδοται), mais connue avec « sagesse » (l. 10, σοφία, cf. l. 22), accompagnée d'une parole de « démonstration » (l. 11, ἀποδεικνύντος). Il s'agit bien alors d'une doctrine, λόγος, dont le contenu est explicité

(l. 22, ἀνεπτυγμένη καὶ κατεσκευασμένη) et qui peut même être rationnellement établi (l. 23, κατασκευή, terme de rhétorique, souvent associé chez Origène, comme ici, à l'idée que le chrétien avancé, le φιλομαθής, peut « démontrer » la vérité). La pleine possession de la « vérité » reçue par la foi, voilà comment Origène conçoit le travail théologique, à partir des données révélées et transmises. Pour l'ensemble du passage, cf. fr. *In I Cor.*, 2, 4-5, p. 238-239 Jenkins : autre chose est d'introduire à la foi, autre chose de dévoiler la sagesse. Le contenu de cette « vérité », transmise au débutant au titre d'ἀρχή des paroles de Dieu, est énoncé ici par Origène en trois brefs chapitres : 1) unicité de Dieu (l. 14) ; 2) mission rédemptrice du Christ ; sa naissance d'une vierge, sa crucifixion, sa résurrection (l. 15-19) ; 3) sort réservé aux justes et aux pécheurs (l. 19-21). On reconnaît les trois articles principaux de la catéchèse chrétienne, selon un schéma qui est aussi celui qu'observe Origène pour son exposé théologique du *De principiis* : Dieu, l'œuvre du Christ (l'« économie »), les fins dernières. Il est présenté ici par des expressions néotestamentaires qui ont formé peu à peu les formules du *credo*. Voilà donc le sens que prend le mot ἀλήθεια dans ce verset, comme déjà au v. 43, pour l'expression λόγος ἀληθείας : il désigne le strict contenu de la foi simplement reçue dans les débuts, par opposition à la sagesse des parfaits, qui ont une pleine connaissance de ce qu'ils croient. Dans d'autres textes, on le sait, le même mot ἀλήθεια peut désigner la pleine vision des réalités, la « vérité » manifestée, par opposition à l'ombre ou à l'image (cf. v. 142 *et alibi*). On lit chez Ambroise, 20, 57 une distinction analogue mais non identique entre « la confession de la vérité », au début (c'est la foi en un Dieu unique enseignée à celui qui entre dans l'Église) et « la connaissance de la justice », qui comprend l'enseignement sur la venue du Fils et son œuvre de rédemption.

v. 160b

a' <Origène ?>

Suite probable du commentaire d'Origène, justifiant l'emploi du pluriel κρίματα dans le deuxième stique : il s'agit des jugements de Dieu correspondant aux actes de chacun, ce qui est bien l'interprétation d'Origène pour les κρίματα des v. 7b et 20 par exemple (Didyme donne un autre sens à κρίματα : v. 43, l. 10-11). On remarquera dans ces formules l'équivalence des mots πράξεις et ἔργα.

b Athanase (PG 27)

Interprétation tout à fait différente de celle d'Origène : ἀρχή est pris au sens banal de « début » et ἀλήθεια au sens moral de « vérité » opposée au mensonge (cf. Eusèbe aux v. 30 et 43). Pour la distinction des trois activités action-parole-pensée, voir la note au v. 105, l. 15-21.

c Didyme

l. 1-15. — Deux interprétations vont être données du verset (l. 1-11 et 11-15) selon deux significations du mot ἀρχή. On reconnaît l'habitude de Didyme de distinguer deux sens d'un mot avant d'en donner le commentaire (cf. v. 67, 72, 162). Ἀρχή, d'une première façon, indique la raison d'être d'une chose, son οὐ ἔνεκα. Dans le cas des paroles de Dieu, c'est-à-dire des paroles de la Loi, des prophètes, du Nouveau Testament (l. 4-5), leur raison d'être est la « vérité », la révélation progressive de leur signification spirituelle : toutes les paroles de Dieu ont été dites *en vue de* cette vérité. D'une autre façon, ἀλήθεια désigne le principe inhérent d'une chose, τὸ ἐνυπάρχον : dans ce sens aussi l'ἀρχή des paroles de Dieu est la vérité, ce mot désignant alors non plus leur destination mais la présence en elles de ce qui les rend véridiques. On admirera ces deux interprétations, que nous laissons à Didyme comme l'indiquent nos deux manuscrits, tout en reconnaissant que les idées et le vocabulaire pourraient bien permettre d'y reconnaître un autre extrait du commentaire d'Origène. L'idée que les paroles de l'Ancien Testament

« exercent » l'homme et le « conduisent » (l. 5-6, γυμνάζειν, χειραγωγεῖν) jusqu'à la contemplation face à face de la vérité (l. 7, ἐπι τὸ προσβάλλειν : pour ce verbe, voir la note au v. 148, Didyme) correspond au thème traditionnel depuis S. Paul de la loi-« pédagogue ».

l. 15-19. — Nous croyons bon de distinguer ici l'introduction d'un autre extrait, ou d'un autre passage du même auteur (voir notre correction du texte) : la vérité est bien encore une fois l'ἀρχή des paroles de Dieu, si on désigne par là le caractère vrai (l. 16, ἀληθῆς ἕξις) des Écritures divinement inspirées.

l. 19-22. — Cette quatrième interprétation, introduite par καὶ ἔτι, peut encore être du même auteur : puisque le Seigneur est Vérité, Vérité des Paroles de Dieu, c'est donc lui qui peut être dit ἀρχή (l. 20, αὐτό, texte de P, que nous essayons de comprendre ainsi). *Vocabulaire*. La distinction des deux sens d'ἀρχή dans les l. 1-15 utilise une terminologie aristotélicienne mais ne correspond exactement ni aux quatre causes d'Aristote (*Physique*, II, 7, 198 a 22-24 : ἡ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὐ ἔνεκα) ni aux six emplois d'ἀρχή présentés par Origène en tête de son commentaire de l'Évangile de Jean (*Com. in Jo.*, I, 16-17 : ἀρχή ὡς μεταβάσεως, ὡς γενέσεως, τὸ ἐξ οὗ i.e. ὕλη, κατὰ τὸ εἶδος, ὡς μαθήσεως, ὡς πράξεως), ni aux quatre sens donnés par Basile en tête de sa première homélie sur la Genèse (*Hom. in Hex.*, I, 5, p. 108, SC 26, éd. Giet : ἡ πρώτη κίνησις, τὸ ὅθεν γίνεται τι i.e. ἐνυπάρχοντος αὐτῷ ὡς ... θεμέλιος, ἡ τέχνη, τὸ τέλος.), ni aux sens donnés à ἀρχή par Didyme lui-même à propos de *Prov.* 8, 22 (PG 39 : τὸ αἶδιον, τὸ αἴτιον, τὸ ποιητικόν). Chaque auteur, selon le contexte et son propos, puise dans la terminologie philosophique scolaire, de façon libre et sans rigueur.

d < ? >

l. 1-13. — Il s'agit d'un cinquième sens possible : qui-conque est rendu conforme à la vérité devient à son tour « principe » de ces paroles. On peut encore attribuer ces

lignes à Didyme, qui utilise volontiers, par exemple, le verbe ποιῶ (v. 11, l. 3 ; 87, l. 5, etc.). Sur le nominatif absolu en tête de phrase, voir *Notes sur la langue*, p. 172.

l. 3-6. — Enchaînement des deux stiques, avec retour à l'ensemble (l. 3, οὖν) après l'interprétation particulière d'un mot : conclusion habituelle des commentaires d'Origène.

e < ? >

Ce bref résumé des deux stiques (« vérité » des paroles de Dieu, durée éternelle de son jugement) se présente sous la forme d'une glose comportant φησί enclavé en incise, au sens de « veut-il dire ». Nous avons relevé dans la Chaîne palestinienne une bonne quarantaine de ce type de gloses explicatives, souvent rédigées à la 1^{re} personne, résumant de façon complète le sens du verset. Il nous a semblé que si les commentateurs savants en usaient peu (encore que nous en trouvions des exemples chez Origène et Eusèbe), ce mode de rédaction devenait au contraire extrêmement fréquent dans la série « athanasienne », où, pour le seul ps. 118, nous relevons 23 gloses de ce type, dont 12 figurent dans notre Chaîne. Il nous a même semblé que cette forme brève, soulignée par φησί, correspondait le plus souvent à une réécriture, résumée, d'un commentaire antérieur plus long (par exemple les gloses « athanasiennes », avec φησί en incise, sur les v. 9, 13, 18, 22b, 41, 43, 59, 92, 132, 152, 161, paraissent être des emprunts à Origène ou à Eusèbe). Une confirmation de ce procédé est fournie par la chaîne de *Vatic.* 754 : lorsque cette chaîne paraphrase et résume les commentaires du fonds palestinien, il lui arrive plus d'une fois d'introduire φησί après les premiers mots de sa paraphrase. Nous tendons à penser que ce type de rédaction est une forme tardive, révélant le résumé de textes longs. Pour φησί en incise, au sens de « veut-il dire », dans l'explication de l'Écriture, on peut, il est vrai, citer déjà l'*Épître de Barnabé* 10, 3-8 (Blass-Debrunner, § 130, 2, 3).

f <Théodoret> (PG 80)

Extrait amputé de quelques lignes qui précèdent dans la tradition directe, lignes n'apportant rien de neuf (les promesses de Dieu sont « véridiques »); le texte du v. 160 est lu par Théodoret avec λογίων : l. 1 et 9; sur son interprétation de λόγιον par promesse, voir déjà aux v. 81 et 116. Le caténiste a retenu le développement sur les promesses faites à Abraham et la réalisation de ces promesses.

SHÎN *Strophe 21*

v. 161 a Origène (Pitra)

Un seul sujet se trouve traité dans ce long commentaire : comment justifier la *crainte* (ἐδειλίασεν) que le prophète avoue avoir éprouvée lorsqu'il était poursuivi ?

l. 1-10. — Énoncé de la critique formulée à l'égard de l'Écriture par des adversaires dénoncés comme méconnaissant la valeur des mots scripturaires (l. 3-4, μὴ ἐπισταμένων...); ceux-ci disent que la crainte (δειλία) est un πάθος que le prophète ne saurait éprouver (pour les Stoïciens, le φόβος, « crainte », est un πάθος qui peut être réglé et devenir une εὐπάθεια — la vertu de prudence, εὐλάβεια —, tandis que la δειλία est un pur mal, « peur », par ignorance de ce qui est véritablement à craindre. Voir SVF, III, n° 95, p. 23 = Stobée, *Ecl.*, II, p. 58, 5 Wachsmuth, par exemple). Ces adversaires sont « des Grecs » (l. 9) usant de discours persuasifs ébranlant le peuple chrétien (l. 9-10), et qui ironisent sur le psalmiste (l. 4-5, ὁρᾷς γὰρ φησι...). Dans ces Grecs critiquant le langage biblique, nous pouvons reconnaître des païens analogues à Celse.

l. 10-22. — Réponse à l'objection à l'aide d'un précepte emprunté aux adversaires eux-mêmes (l. 10, παρ' αὐτοῖς...); ce précepte est un « paradoxe » (l. 11 et 12-13), puisqu'il recommande de s'exercer à l'insulte non pas contre d'autres mais contre soi-même. Le raisonnement implicite est que, de la même façon, le psalmiste peut s'exercer à la crainte, non pas à l'égard des persécutions mais à l'égard des

paroles de Dieu. (On peut lire chez Origène au moins un autre texte où il utilise de façon analogue un « paradoxe » des Grecs pour exprimer une vérité chrétienne : *Com. in Jo.*, II, 16 (10), 112 s., p. 72-73 Pr.) Origène donne le « paradoxe » du Grec anonyme (l. 17, ὁ ἕλληνα) en deux phrases distinctes (l. 11-12 et 17-18), dont il convient d'étudier la pensée, le style, le vocabulaire, afin d'en préciser l'origine. La formule se révèle paradoxale parce qu'elle détourne l'insulte de l'objet attendu (un ennemi) en l'appliquant à soi-même. Nous ne trouvons aucune formule comparable chez les Stoïciens anciens mais on lit chez Épictète le conseil de s'adresser à soi-même des reproches : Épictète, *Manuel* 34 (μετανοήσεις καὶ αὐτὸς σεαυτῷ λοιδορήσῃ...), et *Entretiens*, III, 22, 10 et 13 (le cynique doit renoncer à injurier les autres, ne s'en prendre ni à Dieu ni aux hommes); voir aussi I, 18, 10. C'est également l'enseignement de Musonius Rufus : fr. X (ne pas rendre la colère). *Vocabulaire*. Les mots λοιδορον, λοιδορία, θυμός et πικρία appartiennent à la langue morale commune de l'époque tardive (par exemple on les trouve tous dans les *moralia* de Plutarque, ainsi que ἡδυπάθεια). En revanche la métaphore exprimée par le verbe ἀνατιθηνέω est étonnante. Les dictionnaires, qui ne connaissent ce composé que par ce texte (L.S.J., *addenda...*, p. 2049), ne donnent aucun exemple d'emploi métaphorique pour le simple τιθηνέω. En fait, nous en trouvons au moins un exemple chez Clément d'Alexandrie, *Paed.*, II, 15, 4, p. 165, 8 (τῶν δὲ ... τὰ σφέτερα τιθηνουμένων πάθη), dans un contexte inspiré de Musonius, fr. XVIII A. Musonius est justement l'auteur auquel est attribué ce paradoxe dans l'autre tradition du texte, *Vindob.*, 8, éd. Cadiou, p. 118 (voir p. 62). Il n'y a aucune raison de refuser cette attestation (le paradoxe de Musonius est donné par cette glose en une seule phrase, mais le texte est tout à fait identique).

l. 22-36. — Origène revient au contexte du verset et montre le sens d'une véritable δειλία, celle qui craint le

jugement de Dieu, non pas celui des hommes. Il trace le pathétique tableau d'un homme amené au martyre (l. 25-26); tout en regardant les préparatifs du supplice (βασανιστήριον, l. 26), l'esprit de cet homme se consacre tout entier à se représenter (ἀναζωγράφησις, l. 29) ces autres châtiments qui l'attendent s'il renie Dieu (l. 30, ἀρνησίθεος; l. 39, ἀρνήσασθαι τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα). Évocation semblable chez Ambroise, 21, 8.

l. 36-39. — Brève conclusion, qui adapte la formule grecque au verset du psaume : ἀσκητέον indique que le chrétien doit « pratiquer » la peur du péché (surtout du reniement : pour l'insistance d'Origène sur le martyre, voir aussi v. 92, 153, 157).

l. 39-42. — Peut-être Origène trouve-t-il l'occasion de mieux justifier cette δειλία du psalmiste en montrant la contrepartie qu'évoque aussitôt le verset suivant : ἀγαλλιᾶ (l. 40). *Texte*. Ces phrases de liaison sont omises dans EW (qui s'arrête l. 38, ἀμαρτημάτων) et interrompues par F qui met à part la dernière phrase (ποίοις ... φάσκων). De fait, si cette dernière phrase donne exactement ce qui sera l'interprétation d'Origène pour le verset suivant, elle est faite à partir d'un texte biblique, λόγοι au lieu de λόγια du v. 162, qui n'est pas celui d'Origène. Nous conservons cependant ces lignes à Origène, car la citation de *Rom.* 3, 2 (qu'il a déjà donnée avec la même variante au v. 99, l. 2-3) réintroduit bien λόγια. Origène ne fait pas de distinction stricte entre λόγοι et λόγια (voir de nouveau au v. 172).

v. 162 a Origène (Pitra)

Thème exégétique fréquent : les Chrétiens ont pris la succession des Juifs (voir par exemple l'interprétation du v. 100). Ceux-ci ne possèdent plus les Écritures, faute d'en connaître l'esprit. Même thème chez Ambroise, 21, 12.

b <Didyme> (PG 39)

Ce fragment concerne le v. 161. Il s'agit moins du bon ou du mauvais usage (conforme ou non à la raison) d'un

même sentiment, la peur, comme chez les Stoïciens (voir note sur le fragment d'Origène au v. 161), que de deux sentiments différents, naissant chez l'homme dans deux « lieux » différents : la peur illogique, dans « la part irascible » de l'âme, et la peur logique, dans le « cœur » en tant qu'il est le siège de la raison (terminologie chrétienne, non stoïcienne). Didyme suggère (τάχα) que ce sentiment, la peur, peut être identique à la vertu de « crainte » (φόβος), si elle se trouve accompagnée de raison. La crainte de Dieu est louable (voir au v. 74, la citation de Ps. 33, 10) ; elle est souvent distinguée par Didyme du φόβος παθητικός.

cd <Apollinaire> (en partie PG 12, sous le nom d'Origène)

Ce commentaire, que nous donnons d'un seul tenant (voir *infra*, la discussion du texte), porte d'abord sur le v. 161 (l. 1-8), ensuite sur le v. 162 (l. 8-11).

l. 1-8. — L'auteur rapporte d'abord le v. 161 à David et l'interprète dans l'ordre de l'histoire. Il substitue au verbe ἐδειλίασεν la notion de φόβος θεοῦ, sans explications, et pense que David a renoncé à se venger de ses ennemis à cause de la crainte qu'il avait de Dieu (sur ce thème, voir *Intr.*, p. 134) ; il passe ensuite au problème général (l. 4, εἰς τὸ κοινὸν) de quiconque est mêlé à des combats et s'en retire ἀβλαβής, innocent (le sens de cet adjectif qui peut signifier soit « indemne de blessure », au sens passif, soit « qui ne fait pas de tort », au sens actif, est précisé par le contexte : il s'agit de s'abstenir de faire le mal, comme David). Peut-être l'adjectif ἀρχοντικῶν renvoie-t-il à ces combats intérieurs que mènent les « princes » de ce monde (les démons). Le chrétien imitera l'innocence de David dans sa vie intérieure.

l. 8-11. — Habile transition du v. 161 au v. 162 (de même, Origène dans ses l. 39-42) : David ajoute au sentiment de crainte celui de joie (χάρα glose ἀγαλλιάσομαι). Les thèmes et le vocabulaire de ces lignes (les mots ἐναντιώματα et ὕπακοή, par exemple) nous font accepter l'attribution à Apollinaire donnée par la tradition indirecte.

Texte. Au milieu de notre l. 6 se trouvait une lacune dans le modèle de nos manuscrits : A a laissé un blanc, sans mettre de signe de fin de fragment après φρουρουμένους ni de majuscule à ἐκκλίνειν. P au contraire a séparé en deux fragments. Il nous semble possible d'enchaîner le texte sur la notion de crainte : <φόβος δὲ> ἐκκλίνειν... Cette expression reprend les mots de *Prov.* 15, 27, τῷ δὲ φόβῳ κυρίου ἐκκλίνει πᾶς ἀπὸ κακοῦ, que Didyme cite, par exemple, à propos du φόβος θεοῦ de *Ps.* 35, 2 (Pap. 231, 32). La chaîne de type VIII enchaîne par un simple relatif : δς ἐκκλίνειν...

e <Théodoret> (PG 80)

Texte identique à celui de la tradition directe. Théodoret glose τὰ λόγια par νόμοι.

v. 163 a <Didyme ?>

Ce commentaire anonyme est-il de Didyme, comme on peut le penser en adoptant l'attribution donnée dans le type III, selon les principes exposés p. 76 ? L'interprétation est fortement caractérisée par l'opposition mise entre le dégoût éprouvé par David pour l'injustice, et celui que les Juifs (qui ne sont pas nommés autrement que par le pronom ἐκεῖνοι, l. 4) éprouvaient pour des objets considérés comme impurs. Tel est en effet le sens que nous donnons aux l. 4-5 : une allusion à l'emploi de βδελύσσειν en *Lév.* 11, 10-13 et autres lieux semblables, en relation avec la distinction du pur et de l'impur. Les animaux μῦς, γαλή et ἀσκαλαβώτης (sous la forme καλαβώτης) sont cités en *Lév.* 11, 29-30 comme devant être tenus pour impurs. Quant à la mention de l'homme mort pour lequel « ils » éprouvent du dégoût, cela renvoie également à la notion d'impureté chez les Juifs (*Nombres* 19, 11 : qui touche un cadavre... sera impur pendant sept jours ; ce texte est explicitement cité par Ambroise, 21, 13). Cette interprétation se prolonge dans les lignes suivantes consacrées au deuxième stique : on retrouve « les autres » (l. 9 : ἐκεῖνοι),

qui rapportent la loi à des objets matériels (nouvelle allusion possible aux cas d'impureté matérielle); quant à David, il disparaît au profit de celui qui peut dire « je » à sa place, le chrétien qu'il préfigure, ce « nous » (l. 10) des ressuscités avec le Christ, dont l'interprétation est spirituelle. Ce n'est pas le seul cas dans ce psaume où David préfigure celui qui comprend la loi « spirituellement », par opposition aux Juifs aveugles : *Intr.*, p. 133. Il semble que nous ayons là un thème bien origénien (voir par exemple sur le v. 101, l. 4-9 : les mots de David sont ceux d'un chrétien qui comprend au sens spirituel les paroles de la Loi) et il existait sans doute un commentaire d'Origène dans ce sens (utilisé par Ambroise). La citation de *Col.* 3, 1 n'est pas rare chez Origène. Voir, à titre d'exemple, *Com. in Cant.*, II, p. 162, 14-20 Bae. Notre texte, s'il est de Didyme, serait une amplification de celui d'Origène. Noter qu'ici l'amour de la Loi (verset : ἡγάπησα) est simplement rapporté à la compréhension spirituelle, sans être mis, comme d'habitude chez Origène, en contraste avec « le chagrin et la crainte » (cf. p. 140 s.).

v. 164 a <Origène>

Nous proposons d'attribuer à Origène cette brève glose à cause de la succession habituelle des emprunts (le type III donne sous le nom de Sévère [d'Antioche] un texte analogue, mais non identique ; le type VIII donne ici un fragment de Basile). Le chiffre sept n'est pas interprété en référence à une pratique liturgique, il signifie seulement « souvent » (de même Théodoret, sur ce verset), tout en étant le chiffre qui indique le repos, sur le modèle du repos de Dieu après la création. Peut-être le thème se retrouve-t-il chez Ambroise, 21, 15 : le chiffre sept indique le zèle de la dévotion, mais encore plus une disposition « pure, tranquille, exempte de tout péché ». Cette prière est le propre de celui qui se conforme à la volonté de Dieu, à ses κρίματα. *Langue.* La construction τίς ... ἢ ... ὅστις... est post-

classique : voir Blass-Debrunner, § 446, à propos de *I Thess.* 2, 19.

b Athanase (PG 27)

Interprétation voisine de la précédente, mais les κρίματα sont mis en relation plus précise avec les jugements de Dieu. Cf. déjà Athanase sur le v. 52 par exemple.

c Didyme (PG 12 et 27, sous les noms d'Origène et d'Athanase)

Interprétation allégorique : le « jour » signifie la vie du juste, le chiffre sept indique le dépassement du monde sensible créé en six jours. La louange du juste préfigure donc la vie eschatologique. *Vocabulaire.* L'expression ἄνω χωρεῖν se lit déjà au v. 107, l. 4 et de nouveau au v. 170b, l. 6 ; l'adjectif ὑπερκόσμιος est employé en ce sens au moins depuis Clément d'Alexandrie, *Str.* VII, 3, p. 13, 25 St. ; quant à la mention du Paradis, elle peut être une allusion à *Luc* 23, 43 : « aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis ». Les κρίματα sont interprétés ici non pas des jugements de Dieu comme dans le fragment précédent, mais de ses décisions assurant la marche du monde, comme au v. 43, l. 8-11 (note).

d Eusèbe (PG 23)

L'attribution de ce commentaire à Eusèbe pose un problème aux historiens de l'office monastique, puisque, à propos de l'expression « sept fois le jour je te louerai », l'auteur du commentaire se réfère à la répartition de la prière à sept moments de la journée, alors que cette pratique liturgique des « heures » n'est attestée de façon certaine que dans des textes beaucoup plus tardifs. Faute de pouvoir considérer ce témoignage comme crédible sous le nom d'Eusèbe, faut-il voir en ce texte un commentaire beaucoup plus tardif ? Ainsi conclut Dom Jacques FROGER (« Les origines de Prime », *Bibl. Ephemerides Liturgicae*, 19, Rome 1946, p. 120, n. 239). Si l'on examine de près ce commentaire, on constate en fait que l'auteur se borne à attribuer cette pratique à David, qui reste le sujet de

tous les verbes : en énonçant les différents moments où le psalmiste loue le Seigneur, l'auteur s'efforce de justifier la formule « sept fois... » prise au sens littéral et suppose que David priait ainsi. On doit retenir que déjà au v. 148 Eusèbe était le seul auteur à essayer de rattacher le sens du verset à une pratique de David concernant la prière et la méditation (méditation le matin, prière la nuit, celle-ci étant évoquée au v. 62). Ce commentaire relève donc de la même préoccupation et ne vise pas forcément la pratique monastique de l'époque d'Eusèbe. Ce qui fait difficulté est justement la précision des indications pour les heures de prière : prière avant le jour (l. 2-4), prières aux 1^{re}, 3^e, 6^e, 9^e et 12^e heures (l. 4-8), enfin prière du soir (l. 8-10) ; Dom J. Froger s'inquiète de retrouver ce qui correspondrait selon lui aux offices de Nocturnes, Laudes, Tierce, Sexte, None, Vêpres et Complies, c'est-à-dire à un *cursus* presque complet, puisqu'il n'y manquerait que Prime, l'office des Complies ne comptant pas pour obtenir le chiffre sept. Il nous semble que c'est là une fausse difficulté : le texte d'Eusèbe n'est pas un témoignage sur la pratique de son temps et il n'a pas de caractère technique : on ne trouve pas mention de l'office de nuit et il y a un office de jour de trop, la 12^e heure ; il révèle seulement — et c'est peut-être déjà beaucoup — la conviction d'Eusèbe que David donne le modèle d'une prière répartie, au sens propre, sur sept moments de la journée. Ce verset du ps. 118 sera constamment cité par la suite pour justifier la pratique monastique byzantine. Les deux premiers versets cités par Eusèbe justifient la pratique de la prière à l'aube et donnent le nom même de cette prière, l'ἄρθρον : le verset du Cantique d'Isaïe (26, 9) et celui du ps. 62 (v. 2) sont choisis parce qu'ils comportent le verbe ὀρθρίζειν, et l'on sait que, justement, ils appartiendront à l'office des Laudes byzantines. Mais n'était-ce pas une habitude ancienne chez les Chrétiens que de relever ces mentions des heures de la prière dans les Psaumes et de les prendre au pied de la

lettre ? Dom J. Froger cite lui-même des textes antérieurs à Eusèbe, ou contemporains, où l'on mentionne de telles précisions, purement exégétiques, nullement en relation avec une pratique liturgique (ainsi Clément d'Alexandrie, *Str.* VII, 7, p. 30 St., fait allusion à ceux qui prient à heures fixes, comme la 3^e, la 6^e, la 9^e heure, par opposition au vrai « gnostique » qui prie sans interruption, ou le traité *De virginitate* attribué à Athanase, ou la notice sur Épiphanie des *Apophtegmata Patrum* : textes cités par Dom J. Froger, p. 47 s.). En tout cas, selon ce que l'on sait de la prière juive, il n'y a jamais eu chez les Juifs sept prières par jour, ce chiffre signifiant dans l'Écriture « souvent ». Pour l'ensemble de la question, voir M^{sr} CASSIEN-B. BOTTE, *La prière des heures*, Lex orandi, 35, Paris 1963.

v. 165 a Origène

Deux interprétations sont données, selon que le texte du verset est lu avec ὄνομα (l. 1-10) ou νόμον (l. 10-23). Le caténiste n'a pas modifié le lemme de son verset, bien qu'il y ait une contradiction entre ce lemme (νόμον) et le commentaire qui suit immédiatement (ὄνομα).

l. 1-10 (en PG 23 sous le nom d'Eusèbe). — Ἀγαπῶσιν est glosé par ποθοῦσιν : Intr., p. 138 s. La paix est interprétée de la paix intérieure, ἐν τοῖς λογισμοῖς, équivalent à l'ataraxie, à l'apathie (voir ces mots chez Origène aux v. 52, l. 5 et 76, l. 5). *Vocabulaire*. Le substantif ἀνενοχλησία est un hapax (absent de L.S.J. et du PGL), mais l'adjectif n'est pas rare dans les textes tardifs. Le supplément de L.S.J. (1968) donne un exemple d'ἀνενοχλησία tiré d'une inscription, qui a été publiée à nouveau par L. ROBERT, *Hellenica*, XI-XII, p. 477-479 : il s'agit de l'exemption de charges, celles-ci étant souvent vexatoires, inopportunes (sens de ἐνοχλεῖν). Ce substantif, au sens métaphorique, correspond bien à l'usage que fait Origène des verbes ὀχλεῖν et ἐνοχλεῖν (voir, par exemple, v. 147, l. 9). On trouve déjà *Act.* 5, 16 ὀχλουμένους ὑπὸ πνευμάτων

ἀκαθάρτων ou *Luc* 6, 18 οἱ ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων.

l. 10-23 (en partie chez Pitra). — Pour la formule de transition, voir *Intr.*, p. 117 : est-elle d'Origène ou du catéliste ? Nous ne voyons pas de raison pour ne pas attribuer la suite à Origène. L'idée est la même que dans la première interprétation : pour qui aime la loi, l'âme est paisible (l'image de la guerre dans l'âme se retrouve chez Origène : v. 60, l. 3-4 ; v. 92, l. 10 ; v. 114, l. 2 ; v. 170b, l. 2). A l'idée d'absence de trouble dans l'âme, Origène associe celle de l'impossibilité d'être séparé de Dieu : citation de *Rom.* 8, 37-39 ; cf. au v. 60 (se retrouve chez Ambroise 21, 18). Les derniers mots (l. 22-23), selon l'habitude d'Origène, introduisent le verset suivant.

v. 166 a <Origène ? puis Didyme ?> (en *PG* 23, sous le nom d'Eusèbe)

l. 1-6. — Ce commentaire souligne le lien qui unit les deux stiques : celui qui attend le salut recevra le salut parce qu'il aime les commandements. Pour σωτήριον : note au v. 81.

l. 6-11. — Ces lignes reprennent le raisonnement en substituant « Sauveur » à « salut ». La transition εἰ δὲ καὶ... peut indiquer le passage à un autre extrait, qui serait de Didyme selon le type II ; ce manuscrit donne le texte à partir de la l. 6 avec l'introduction : λέγοιτο δ' ἐν καὶ... Les l. 9-11 interprètent les deux verbes de l'action (« aimer les commandements ») et de la contemplation (« attendre le salut », car attendre c'est « voir », θεωρεῖν, le Verbe qui vient). La plupart de ces notions appartiennent à Origène, mais sont également habituelles chez Didyme. Pour la pratique des commandements faite μετὰ ἀγάπης (l. 3) : *Intr.*, p. 140 s. ; pour le couple πράξις-θεωρία : *Intr.*, p. 123. On trouve chez Ambroise 21, 22 un commentaire particulièrement bref, qui se borne, comme ici dans les l. 1-6, à souligner le lien logique entre la pratique des

commandements et l'attente du salut. Encore une fois le sigle (Didyme) a pu disparaître et les deux textes ont été enchaînés.

v. 167 a <Origène ?> (en *PG* 23, sous le nom d'Eusèbe)

Remarque sur la succession des v. 166-167-168 (πρότερον, δεύτερον, τρίτον), comme Eusèbe en fait d'habitude (voir sur les v. 30, l. 5-11 et 34, l. 1-3), mais qui semble aussi être d'Origène (déjà sur les v. 1-2 et plus loin sur les v. 169-170). Ambroise, 21, 23 souligne lui aussi le fait que le psalmiste a ajouté « aimer » après avoir dit « garder ».

v. 168 a <Origène ?> (en *PG* 23, sous le nom d'Eusèbe)

Les « voies » du pécheur ne sont pas devant Dieu : cf. Ambroise, 21, 24 (Adam, Caïn, etc. ont caché leurs voies). Les « voies » du juste, par un glissement de l'interprétation à la l. 5, sont identifiées aux « voies » de Dieu : la loi, les prophètes, le Christ (sur cette interprétation des « voies » : déjà au v. 3).

TAW *Strophe 22*

v. 169 a <Origène> (en partie en PG 12 et chez Pitra)

Beau commentaire suivi, bien à la manière d'Origène :

l. 1-5. — En abordant la dernière strophe du ps. 118, Origène souligne que le cheminement du psalmiste arrive à sa fin, puisque c'est la fin du λόγος (= le psaume), constitué suivant les lettres de l'alphabet. De même Ambroise, 22, 5 : *nunc autem quasi jam in fine positus*, etc. Cette fin consiste à « s'approcher » de Dieu.

l. 5-12. — Commentaire de l'« approche » de Dieu : à son habitude Origène montre les divers degrés de proximité de Dieu (sur les διαφοραί, voir déjà aux v. 105, l. 47 et 137, l. 9) : tandis que Moïse, qui avait atteint un degré supérieur de perfection, « s'approche » de Dieu, on remarque ici la modestie de David qui demande seulement que « sa prière s'approche de Dieu ».

l. 12-27. — Une autre précision est apportée sur l'« approche » de Dieu : Dieu étant incorporel, ce qui peut s'approcher de lui est également d'ordre incorporel, spirituel et invisible (même thème chez Ambroise, 22, 6). On note ici l'insistance d'Origène sur l'incorporéité de Dieu (et aussi de l'homme spirituel), pour éviter les dangers des expressions anthropomorphiques de l'Écriture. Dieu est défini comme une δύναμις mais, pour enlever tout ce que le mot pourrait encore évoquer de matériel, Origène lui adjoint trois épithètes négatives (pour ces épithètes, fréquentes, voir par exemple *De principiis*, IV, 4, 1 (28), p. 349, 30 Koe.). L'expression philosophique désignant « ce qui est

invisible » en l'homme (l. 16) est aussitôt remplacée par les termes bibliques habituels chez Origène (pour l'« l'homme caché » ou l'« homme intérieur », voir déjà aux v. 115 et 131 et les références à *Rom.* 7, 22). Les l. 19-25 développent alors un thème cher à Origène : c'est par le Christ que l'on s'approche de Dieu, c'est-à-dire en pratiquant les vertus qu'est le Christ (Ambroise, 22, 7) ; Origène énumère quelques titres du Christ faisant apparaître les vertus que le chrétien doit pratiquer pour que sa disposition intérieure, spirituelle, puisse ainsi le rendre proche de Dieu. Sur ces ἐπίνοιαι du Christ, voir notre *Origène et la fonction révélatrice...*, en particulier p. 290-292. Origène conclut ce développement annexe en revenant au sujet (l. 26, τοίνυν), c'est-à-dire en affirmant que Moïse s'approchait de Dieu de façon spirituelle, par sa διάθεσις (sur ce mot, voir la note au v. 144, Didyme). Tout ce passage est donc une interprétation d'*Ex.* 24, 2, transposant la montée de Moïse auprès de Dieu en termes de vie intérieure. Le refus des anthropomorphismes bibliques a pour corollaire le refus de limiter à un coin de terre la présence de Dieu et de son Fils : voir par exemple *C. Celsum*, V, 12. Ce thème a déjà été développé par Origène au v. 151, où l'exemple de Moïse s'approchant de Dieu par sa προαίρεσις a déjà été cité.

l. 27-35. — Minutie exégétique typique de la méthode d'Origène : il reste encore (λείπεται δὲ) à préciser comment la prière s'approche de Dieu. Origène pense que cette prière, du moins celle qui est correctement adressée à Dieu, ou celle du saint, « monte » (ἀναβαίνει) vers Dieu (Ambroise, 22, 5 : *innocentium ascendit oratio*, etc., et plus loin Ambroise exploite cette métaphore en parlant des « ailes » de la prière). Le texte de référence est traditionnel : il s'agit du cri des Hébreux en Égypte qui, selon l'Écriture, « monta » vers Dieu.

l. 35-49. — Introduction du deuxième stique et encore une question portant sur la façon dont est rédigé le texte :

l'adjonction des mots « selon ton *logion* » fait comprendre la différence entre une sagesse des hommes et la sagesse de Dieu (termes pauliniens, fréquemment employés : cf. *I Cor.* 2, 6 ou 3, 18). On lit chez Ambroise, 22, 9 la même citation de *Luc* 16, 8. Les l. 47-49 forment la conclusion du passage.

l. 49-51. — L'absence de particule montre qu'il s'agit maintenant d'un nouveau commentaire, portant déjà sur le v. 170a. Origène souligne l'ordre (τάξις) des versets, qui mettent une progression entre « approcher » de Dieu et « entrer » près de lui (remarques analogues sur la τάξις des Écritures aux v. 1-2 et *passim* pour l'enchaînement des versets, par exemple v. 167). Ambroise, 22, 12 : *vide ordinem. Primum, etc.*

Ce long commentaire nous paraît être entièrement d'Origène. Les parallèles fournis tout au long par Ambroise sont un argument important. La deuxième partie n'a pas été recopiée dans les chaînes secondaires et n'était pas jusqu'à présent connue.

v. 170a a <Origène> (cf. Pitra)

Origène souligne donc, comme on l'a vu à la fin du texte précédent, la progression qui permet à la prière de David, après s'être « approchée » de Dieu (v. 169), d'« entrer » auprès de lui (v. 170). Les deux mots qui désignent la prière de David sont synonymes pour Origène (l. 7), c'est-à-dire qu'il donne à ἀξιωμα le même sens qu'à δέησις, en justifiant ce sens peu habituel du mot ἀξιωμα par le sens du verbe correspondant, ἀξιῶν (en effet, si ἀξιωμα, au sens de « requête », est rare en dehors de quelques textes de la Septante, le verbe ἀξιῶν est fréquent au sens de « demander »). En d'autres textes, Origène énonce d'autres termes plus usuels pour désigner les différents types de prière : δέησις, προσευχή, ἔντευξις, εὐχαριστία (*De orat.*, 14, cf. *I Tim.* 2, 1, qui se trouve également commenté par Origène à propos de *Ps.* 27, 2 : *PG* 12, col 1285 A, texte

confirmé par *Barocci* 235). Le mot ἀξιωμα ne semble avoir eu aucune fortune pour désigner la prière de demande, malgré ce verset du ps. 118.

b <Origène> (Pitra)

Le texte suivant présente une deuxième interprétation de ce mot ambigu, ἀξιωμα. Il est possible qu'Origène lui-même propose ce deuxième sens (les deux textes sont donnés à la suite sans distinction dans V et Ambroise fournit un parallèle aux deux interprétations présentées à la suite). D'une autre façon, donc, on peut comprendre que l'ἀξιωμα de David est la *dignité* de son âme, au sens où l'on parle de « dignités » pour certaines fonctions, profanes ou ecclésiastiques (le *PGL* fournit des références assez anciennes pour l'usage d'ἀξιωμα au sens de « dignité » d'apôtre, ou d'évêque, ou de prêtre, dans le christianisme). La dignité de l'âme est, bien entendu, sa valeur morale, sa vertu. On ne peut manquer de noter l'incertitude d'Origène devant ce mot, c'est-à-dire de façon plus générale son hésitation pour comprendre certains mots de la Septante, dont l'usage est peut-être passé.

v. 170b

a' < ? >

Ce commentaire du deuxième stique est trop banal pour que l'on puisse l'attribuer à un auteur plutôt qu'à un autre. Il n'est pas impossible qu'il s'agisse encore d'Origène, chez lequel la comparaison de la vie spirituelle à une guerre est fréquente (note au v. 165).

b' Didyme (*PG* 39)

Didyme substitue ἀξιωσις à ἀξιωμα (de fait ἀξιωσις est assez fréquent en grec post-classique au sens de « requête »). Il interprète λόγιον par λόγος et σοφία (cf. ces deux titres du Fils au v. 152, l. 2) et précise que le salut est accordé par Dieu à celui qui « se retire... au-dessus des passions », — formule dont on a trouvé l'équivalent chez Didyme déjà, aux v. 107, l. 4 et 164, l. 3.

c **Eusèbe** (en *PG* 12 et 39, sous les noms d'Origène et de Didyme)

Leçons hexaplares : les traductions d'Aquila et de Symmaque sont fidèles au sens du mot hébreu et évitent le mot *ἄξιωμα*, inhabituel au sens de « prière » et, comme on l'a vu, ambigu. [G. D.]

Laissant de côté ce qui concerne la prière de David, la brève glose d'Eusèbe réunit les deux objets de cette prière, dans le v. 169 et 170 : l'intelligence (169b) et la libération (170b). Celle-ci n'est conçue ni comme chez Origène (fr. a, l. 7, libération des ennemis), ni comme chez Didyme (libération, par l'homme lui-même, des passions) ; de façon plus générale, c'est la libération du malheur, *τῶν ἐν τῷ βίῳ κακῶν*.

v. 171 a <Origène ?> (cf. *PG* 12 et en *PG* 39, sous le nom de Didyme)

L'interprète prend le verbe *ἐξερύγεσθαι* au sens littéral et s'efforce de justifier cette étrange métaphore, insolite en grec, traduisant un tour hébreu que la Septante a déjà rendu ainsi en *Ps.* 44, 2. Il s'agit de montrer que la Parole de Dieu peut être cette nourriture dont le trop-plein provoque une *ἐρυγή* comparée par le psalmiste à un hymne. L'auteur cite deux textes prouvant que le Verbe divin n'a pas craint de se comparer à une nourriture. Le thème du logos-nourriture de l'âme est cher à Origène, par exemple dans son Commentaire de l'Évangile johannique, mais je ne crois pas que l'on puisse trouver dans son œuvre un passage exploitant l'idée d'une satiété de cette nourriture (voir nos « Recherches sur l'origénisme d'Origène : la 'satiété' (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes », *Studia patristica*, VIII, *TU* 93, 1966, p. 373-405, où nous citons cependant, p. 380, n. 4, des textes de Philon sur le rassasiement de la manne). Il est probable que, si ce texte est de lui, le développement que nous lisons ici est purement occasionnel, pour justifier un mot du texte psalmique. La conclusion du passage se lit à la l. 10 (οὖν),

avec l'introduction et la paraphrase du deuxième stique. *Texte*. A la l. 10, le verbe *ἐξερύζαιντο*, donné par nos manuscrits et par la tradition indirecte, prouve que l'auteur de ce commentaire lisait le verset sous la forme « puissent mes lèvres émettre un hymne » et non pas sous la forme du lemme « mon cœur a émis... ». Gènes peut-être par ce pluriel inattendu, des témoins secondaires ont mal lu le mot suivant *εὐχεται*, d'où ils ont tiré un sujet pluriel pour le verbe, écrivant par exemple : *ἐξερύζαντο εὐχαί· τὸ...* (d'où *PG* 12 et 39). Le verbe *εὐχεται* vise à rendre compte de la forme optative du verbe.

b **Didyme** (*PG* 39)

Ces quelques lignes semblent bloquer deux interprétations différentes :

l. 1-4. — Paraphrase du verset, mettant un lien de dépendance entre le début (l'hymne émis) et la fin (l'enseignement des *δικαιώματα*) : les lèvres de l'homme intérieur ont émis un hymne parce que les jugements de Dieu ont été mis en action (le sens d'*ἐνεργεῖσθαι* n'est pas clair, non plus que celui de *τρανώς ἐγγίνεσθαι* ; peut-être faut-il préférer la leçon de F : *ἐγγυῶσθαι*). *Texte*. Didyme lui aussi a pour sujet du verbe « mes lèvres » (et non « mon cœur »), mais son verbe n'était pas à l'optatif (*προσενέγκωμαι* glose probablement un temps passé ; on lit dans le manuscrit *Sinaiticus* de la Septante *ἐξερύζαντο*).

l. 4-6. — Simple glose, ajoutée (δὲ) pour donner encore une fois, comme chez Origène, la justification de la métaphore. Ici la nourriture surabondante (*πληρεστάτη*) responsable de cette « émission » n'est plus de façon vague le Verbe-nourriture mais la « théologie », source de l'hymnodie. Ces explications pénibles sur ce qu'il faut bien appeler un hébraïsme de la Septante manquent d'intérêt.

v. 172 a **Origène**

l. 1-5 (Pitra). — Paraphrase substituant aisément *λόγος* à *τὰ λόγια*, comme souvent. L'idée que le psalmiste,

comme tout apôtre, prononce des paroles qui ne sont pas les siennes mais celles de Dieu se lisait déjà au v. 131. Même commentaire chez Ambroise, 22, 20.

l. 5-10. — Commentaire du deuxième stique, qui a été introduit à la fin du passage précédent. Origène, qui lit le verset sans le σου final, fait dire au texte que « tous les commandements » se résument en la vertu de « justice » : pour lui, en effet, comme on le voit par l'emploi qu'il fait ici de *Rom.* 13, 9, cette vertu est identique à l'amour du prochain. Elle n'est d'ailleurs qu'une vertu dictée par la loi naturelle, toute différente de la δικαιοσύνη θεοῦ manifestée par le Christ (*Rom.* 3, 21).

b Didyme (PG 39)

l. 1-5. — Porte sur le deuxième stique. Comme chez Origène, souci de montrer que « tous les commandements » peuvent se résumer en une seule vertu. Mais Didyme emprunte le raisonnement aux Stoïciens : toutes les vertus s'enchaînent et n'en font qu'une (cf. Diogène Laërce, VII, 125, τὰς δὲ ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν et divers textes de Plutarque et de Clément d'Alexandrie cités dans les *SVF*, III, p. 72-73). L'adverbe τελείως que nous lisons ici ne figure dans aucun autre témoin de cette formule. La distinction entre vertus spécifiques et vertu générique (l. 3-4) se trouve déjà chez Philon à propos de Saraï face à Sara (*De Congressu*, éd. M. Alexandre, note complémentaire II, p. 234-235).

l. 5-9. — Porte sur le premier stique. Même expression (« les lèvres de l'homme intérieur ») que ci-dessus au v. 171, l. 3-4. Le verbe φθέγγεσθαι présentait le danger d'indiquer une pure émission de voix : rappel banal de la nécessité des actes, mais aussi de l'intention droite. Encore une formule de saveur stoïcienne.

c Eusèbe (PG 23)

Eusèbe souligne ici encore la succession logique (ἀκολουθῶς) des deux souhaits du psalmiste : il a d'abord réclamé ce qui est le plus important (τὰ ἡγούμενα), ce qui

concerne son intelligence (il est probable qu'Eusèbe rappelle ainsi la demande d'intelligence du v. 169b, συνέτισόν με), il demande maintenant ce qui est secondaire (τὰ δεύτερα), puisque cela concerne seulement les organes matériels de la parole, les lèvres et la langue (les « lèvres » renvoient au v. 171, pour lequel Eusèbe a donc le même texte psalmique qu'Origène, la « langue » renvoie à 172a). Les l. 6-10 reprennent et paraphrasent les deux versets 171-172. On est surpris qu'Eusèbe introduise sans aucune explication l'idée d'une consécration de ces organes (l. 6, ἀφιερωθῆναι), en vue de l'hymne dont parle le v. 171 et de la proclamation des paroles de Dieu, selon le v. 172. *Texte.* La variante ἔδοι, au lieu d'ἐντολαί, dans 172b répété à la l. 9, a tout l'air d'être une étourderie.

v. 173 a Origène (chez Pitra, sous le nom d'Eusèbe)

Commentaire rapide de deux termes du premier stique.

l. 1-4. — Qu'est-ce que la « main » de Dieu ? L'exégèse traditionnelle de lieux bibliques disant que le salut des Hébreux leur est venu « par la main » de Dieu voit en cette « main » une désignation du Christ (quelques références dans le *PGL*, s.v. χεῖρ 10 b, c ; 11, i et notre note sur « les mains » du v. 73). Origène ajoute l'autre expression anthropomorphique employée par l'Écriture, la « droite » de Dieu, en laquelle la tradition voit également un nom du Christ (par exemple voir l'interprétation de *Ps.* 117, 15-16, cité par Ambroise, 22, 22, en un commentaire proche de celui-ci). Certains textes du Pentateuque, par exemple *Ex.* 15, 6 et 12, utilisaient en effet δεξιὰ au même titre que χεῖρ, dans des formules montrant l'action salvatrice de Dieu. Certains textes, comme *Is.* 48, 13, utilisent les deux mots associés. Dans la glose brève d'Origène de *Vind.* 8 (Cadiou, p. 118) la question est également évoquée : pourquoi le mot χεῖρ est-il employé et non également le mot δεξιὰ ?

l. 5-7. — Quel sens faut-il donner au verbe γενέσθω ? On constate qu'Origène méconnaît un tour syntaxique

calqué sur l'hébreu, où le verbe γενέσθω construit avec un infinitif signifie seulement : que ta main me sauve bel et bien, sans aucune idée de « devenir » ou de « venir ». Origène donne à γενέσθω un sens fort, « venir à l'existence », εἰς γένεσιν ἐλθεῖν, et précise le sens final de l'infinitif τοῦ σῶσαι en transcrivant par ἐπὶ τῷ σῶσαι : cette expression, à cause du verbe γενέσθω, évoque donc pour lui l'Incarnation.

b Didyme (chez Pitra, suite du précédent)

Même effort pour expliquer le sens de γενέσθω, également rapporté à la γένεσις du Verbe (littéralement : de la « main » de Dieu), mais Didyme apporte une précision : ce verbe n'indiquerait pas la génération constituant le Fils « en sa substance » (κατ' οὐσίαν), seulement la relation (σχέσις) qu'il a prise avec l'humanité. Il s'agit donc également de l'Incarnation, la première formule visant à éliminer l'interprétation du verset en rapport avec la génération éternelle du Fils. On lit chez Didyme plusieurs textes analogues, précisant le sens de γενέσθαι lorsqu'il s'agit du Fils : sur *Ps.* 29, 11b (Pap. T. 8, 9 : τὸ γενέσθαι σχέσιν σημαίνει οὐκ οὐσίωσιν ; *De Trin.*, III, 6, avec la même citation qu'ici de *Ps.* 30, 3 ; fragment sur *Prov.* 8, 22 en PG 39, col. 1629 D-1632 A, à propos de ἔκτισε). Le mot σχέσις est classique, au moins depuis Origène, pour indiquer la relation prise par le Fils, lors de l'Incarnation, avec l'humanité (Origène, *Com. in Jo.*, II, 5 (4), 44, p. 59, 19 Pr. ou II, 19 (13), 130, p. 76, 16 Pr. par exemple). Le terme τὰ σωζόμενα est très fréquent, chez Origène et aussi chez Didyme, pour nommer « ceux qui sont sauvés », ceux pour lesquels le Fils est venu et qui l'ont reçu.

c Origène

Cette deuxième interprétation de la « main » de Dieu a probablement été proposée par Origène lui-même (Ambroise donne lui aussi à la suite les deux interprétations, en 22, 22). Elle se réfère à l'usage de χεῖρ pour nommer la puissance militaire d'un chef, son armée (cf. le latin

manus) et interprète le verset comme un appel à toute l'« armée » de Dieu, c'est-à-dire à tous ses anges envoyés pour le salut des hommes (la citation d'*Hébr.* 1, 14, fréquente chez Origène, est également donnée ici par Ambroise). L'expression « le roi a une grande armée » est déjà utilisée par Aristobule pour faire comprendre la signification abstraite du mot biblique, anthropomorphique, « main » de Dieu (ap. Eusèbe, *Prép. Évang.*, VIII, 10, 7, p. 454 Mras). Origène reprend donc une interprétation déjà employée dans les milieux juifs. On retrouvera la même référence au langage courant chez Didyme.

d Théodoret (PG 80) (texte identique à celui de la tradition directe)

La « main » de Dieu reçoit un sens purement abstrait. On note l'emploi du verbe ἀντιβολεῖν, fréquent chez Théodoret mais rare par ailleurs. *Leçons hexaplaïres*. Les trois verbes, en grec, ont le même sens. Seul le goût de chaque traducteur paraît expliquer les variantes. [G. D.]

e Apollinaire

Cette glose souligne la succession des demandes du psalmiste : la demande du « salut » (v. 173) suit la demande du « savoir » (σοφία correspond à συνέτισόν με du v. 169, comme chez Eusèbe, mais peut-être aussi au v. 171b), parce que le salut récompense le « zèle » (σπουδή), c'est-à-dire la décision personnelle de vivre accordé à la loi (cf. au v. 111).

f Eusèbe (PG 23)

Quelle est cette « demande » du psalmiste, si grande qu'il a besoin pour l'accomplir de l'aide divine ? Probablement celle des v. 171-172 : la proclamation des paroles de Dieu. Eusèbe a ensuite le souci de montrer, comme il l'a fait plusieurs fois, l'équilibre entre le secours divin et la libre contribution de l'homme (cf. v. 33, l. 1-2 et 34, l. 2-3 par exemple). Comme Apollinaire, Eusèbe tire du verbe ἡρετισάμην l'idée du libre choix du psalmiste, exprimé ailleurs par l'amour pour la loi divine.

v. 174 a <Origène ?> puis **Didyme** (?) (en PG 23, sous le nom d'Eusèbe)

Ce texte, anonyme, semble être un résumé et un assemblage de divers morceaux. On distingue à la suite :

l. 1-6. — Qu'est-ce que désirer le salut « de Dieu » et non celui du monde, qui est « selon la chair » ? Le salut de Dieu est défini en termes concernant l'eschatologie, comme dans le Nouveau Testament (« repos » et « héritage » : voir références dans le PGL, s.v. ἀναπαύω, B 2 c par exemple ; l'expression τὰ ἔγνα pour désigner le Royaume se lit chez Origène par exemple en *Hom. in Jer.*, XVI, 5, p. 138, 10-12 Kl. ; elle n'est pas signalée en ce sens dans le PGL) : il s'agit en effet de « la vie éternelle » (l. 6).

l. 6-10. — A un niveau d'interprétation plus élevé, on dira que le salut, c'est le Christ : le nom même de « Jésus » signifie « salut de Dieu » (voir déjà au v. 81, l. 4-6, et la note). On peut raisonnablement attribuer à Origène l'inspiration, sinon la forme, de ces deux premiers passages. Ambroise en 22, 23 oppose lui aussi le salut « de Dieu » et le salut « selon la chair ». Dans les l. 9-10, la répétition complète du verset peut indiquer la conclusion du commentaire d'Origène, puisqu'il procède souvent ainsi, avec οὖν conclusif.

b l. 10-14. — Les lignes suivantes montrent la relation de cause qu'il faut établir entre le deuxième stique et le premier : cela aussi est tout à fait conforme à l'habitude exégétique d'Origène. Notre témoin P donne ces lignes sans distinction des précédentes. Le manuscrit A arrête le texte après le mot ἐπιποθοῦντι (l. 12), fait commencer un nouveau fragment avec le mot προαναφωνοῦντα, et porte en marge à ce niveau le sigle de Didyme. Le participe à l'accusatif προαναφωνοῦντα peut seulement se comprendre comme une apposition à un nom masculin précédent, c'est-à-dire νόμον (l. 11) : la loi annonçait la venue de Jésus. Il est possible en effet que ces quelques mots aient été empruntés à une glose de Didyme et joints au commentaire d'Origène

(Origène ne semble pas employer ἀφίξις pour désigner l'Incarnation ; il l'emploie au sens banal de l'arrivée dans tel ou tel lieu). Nous éditons le texte tel que le donne A, mais notre traduction nécessairement enchaîne les l. 10-14. Les deux dernières lignes introduisent une autre glose (νόμον δὲ...), assimilant la « loi » à toute l'Écriture : cela peut venir aussi bien d'Origène que de Didyme.

v. 175 a **Origène** (en PG 23, sous le nom d'Eusèbe)

l. 1-3 (PG 12). — La vraie vie est la vie eschatologique : remarque plus développée, avec la même citation, aux v. 17b et 77.

l. 3-8. — Les jugements de Dieu sont réellement faits pour secourir l'homme : doctrine constante d'Origène sur la pédagogie divine. Ici il distingue le secours qui vient aux justes « sans peine », c'est-à-dire la grâce, et celui, plus habituel, qui s'accompagne de peines, c'est-à-dire les châtements purificateurs. Sur ce thème, voir nos remarques sur « La mort salutaire du Pharaon... », art. cité *supra* au v. 121. Même commentaire chez Ambroise, 22, 26. *Vocabulaire*. Il y a une légère dissymétrie entre ἄλλη παρρησία βοηθείας et ἄλλη ὁδος βοηθείας. Dans le contexte de ce parallélisme, le mot παρρησία, attesté par tous les témoins de ce texte, indique l'assurance que le juste éprouve à l'égard du secours qui lui viendra du jugement divin, tandis que le mot ὁδος n'a pas cette valeur subjective. On pourrait comprendre παρρησία au sens de *privilege* (cf. *Const. Apost.*, I : p. 3, 15 Funk : οἱ παρρησίαν εὐληφότες τὸν παντοκράτορα θεὸν πατέρα καλεῖν), ce qui permettrait de garder le parallélisme. La notion de *privilege* est voisine de celle d'assurance qu'a le mot παρρησία construit, comme ici, avec un génitif objectif. En dernier lieu, voir l'étude de ce mot donnée par G. J. M. BARTELINK, dans : *Graecitas et Latinitas christianorum primaeva, Supplementa*, III, 1, Nimègue 1970, p. 7-57, notamment p. 55, n. 3 (παρρησία a un sens très proche d'ἐξουσία). Pour πρὸς

τὸν δίκαιον, voir Blass-Debrunner, § 239 (πρός avec accusatif à la place de παρά avec datif).

b Didyme (PG 39)

Le commentaire de Didyme se présente, comme à d'autres reprises dans cette chaîne, sous la forme de propositions subordonnées se rapportant de façon assez lâche au verset. Le psalmiste, par le souvenir qu'il garde du jugement, évitera la mort due au péché et aura la vie éternelle, consacrée à la louange. *Texte.* La forme αίνεσαι, à la l. 4, surprend : le parallélisme des deux verbes du verset au futur voudrait ici aussi un infinitif futur et non aoriste. La paraphrase de V donne elle aussi un futur, ζήσεται, suivi d'un présent, αίνεῖν. Nous ne corrigeons pas le texte.

c Apollinaire

l. 1-4. — L'auteur montre le lien entre l'« attente » du salut (v. 166), le « désir » du salut (v. 174) et maintenant le renouveau de vie, en quoi consiste le salut. Pour cette notion d'ἀναζήσεσθαι, qu'Apollinaire substitue à celle de vie future, voir déjà au v. 50.

l. 4-9. — Le lien de cette seconde phrase avec ce qui précède n'est pas clair : quel est l'antécédent de ε ? Le texte se comprendrait mieux s'il s'agissait d'une glose accrochée au mot σωτήριον figurant dans le v. 174 et l'on comprend alors la suite « logique » de ce salut : la vie de l'âme ; il s'agit d'une deuxième explication, plus théologique, du « salut », en référence à l'Incarnation et à la passion du Christ (καταβαίνων, παθεῖν), à sa mort rédemptrice, à la vie nouvelle qui en résulte pour l'âme.

v. 176 Sur ce dernier verset particulièrement émouvant pour un chrétien puisqu'on y reconnaît le grand thème messianique du Pasteur d'Israël, il est étonnant que nous n'ayons aucun commentaire d'Eusèbe et seulement un très bref extrait d'Origène. Peut-on imaginer ici l'effacement d'une interprétation trop allégorique ? Tous les fragments qui vont être donnés, à l'exception de la glose athanasienne

extrêmement pauvre, développent le même thème exégétique, avec les mêmes citations bibliques, que l'on retrouve aussi chez Ambroise. Il est tout à fait probable que le commentaire d'Origène sur ce verset développait lui aussi ce thème traditionnel : le psalmiste représente l'humanité, devenue « errante » par suite du péché d'Adam ; en son nom, il appelle le Bon Berger qui viendra sauver sa brebis perdue, selon la parabole évangélique (Ambroise, 22, 28-30. Ambroise connaît une autre rédaction du verset, qu'il cite en grec et commente plus brièvement : ζῆσον au lieu de ζήτησον). On peut imaginer qu'Origène avait fourni une interprétation plus hasardeuse, de type « gnostique », analogue à celle qu'il donne des ouvriers de la vigne (J. DANIELOU, *Origène*, p. 196-198). On entrevoit ce que pouvaient être les spéculations d'Origène sur les brebis « descendues » des montagnes et perdues, par opposition à celles qui sont restées sur les montagnes (voir en *C. Celsus*, IV, 17 *in fine*) ; la notion même de brebis « perdues » pouvait évoquer la chute des âmes (voir ce qu'Origène concède à Héracléon en *Com. in Jo.*, XIII, 20, p. 244, 8-11) ; comme le dit Origène dans le *De principiis*, II, 8, 3, p. 155 Koe., il fut un temps où « ce qui est perdu » n'était pas encore perdu, de même qu'il y en aura un où ce ne sera plus perdu (voir ce texte cité *supra* au v. 81). Telle me semble l'explication d'une lacune étonnante ici : ce verset était lié aux spéculations d'Origène sur la chute des âmes et leur rédemption. Sans doute entre-t-il dans le dossier scripturaire du Bon Berger, au même titre qu'*Is.* 53, 6 (πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν...), mais l'interprétation d'Origène pouvait l'avoir associé à toute une allégorie de la parabole rapportée en *Matth.* 18, 12-13 (voir aussi 15, 24) et en *Luc* 15, 3-5 (voir aussi 19, 10), plutôt qu'au titre de Berger donné au Christ selon la parole de *Jn* 10, 11. Si les baptistères paléochrétiens sont décorés par la figure du Bon Pasteur et si parfois Adam est représenté dans cette scène, cela n'est-il pas indiqué par l'interprétation de la parabole de

la brebis perdue, où celle-ci représente l'humanité perdue ? (Références et bibliographie dans J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, p. 252-255, à propos du psaume 22.)

a Didyme

Le commentaire de Didyme reflète probablement les thèmes origéniens : les quatre-vingt-dix-neuf brebis, qui ne se sont pas perdues, sont les créatures douées de raison autres que l'homme — les anges —, restées « sur la hauteur des vertus » (allégorie des montagnes de la parabole), tandis que les hommes sont tous ensemble une seule brebis, celle qui s'est perdue par la faute d'Adam et est « descendue » dans l'erreur. L'idée que la brebis perdue représente à elle seule toute l'humanité est employée par Origène pour dire que tous les sauvés forment un seul corps (fr. 28 sur *Jérémie*, p. 212 Kl. et *Hom. in Ez.*, IV, 6, p. 367, 12 Bae.). Les l. 8-13 transposent la parabole, simplement évoquée par quelques mots (l. 11), en faisant parler le psalmiste à la première personne. Lorsqu'il dit « cherche-moi pour me trouver », le verbe εὑρεῖν est encore un rappel de la parabole où il est dit que le bon berger cherche et trouve la brebis perdue (*Matth.* 18, 13 et *Luc* 15, 4-6).

b Athanase (PG 27)

Glose visant seulement à l'édification spirituelle.

c Origène (Pitra)

Les quatre impératifs correspondent aux actes rédempteurs du Christ-Berger, qui prend sur lui la brebis perdue pour la ramener à la maison.

d Théodoret (PG 80)

Expression classique de l'interprétation traditionnelle du verset, avec les termes de la parabole évangélique, comme précédemment. Que l'erreur de l'humanité ait consisté à rendre un culte aux démons est une affirmation constante (voir le *TWNT*, s.v. πλανᾶω).

e Hésychius (en partie chez Pitra, sous le nom d'Origène)

Hésychius exprime avec bonheur l'idée que ce dernier verset, où est signifiée la fonction rédemptrice du Christ,

constitue comme un « sceau » (σφραγίς) de tout le psaume. La brebis « errante » était une brebis « perdue » : Hésychius lui aussi fait son commentaire en se référant à la parabole évangélique. Il attribue explicitement la perte de l'humanité à l'action de Satan, appelé l'Ennemi, dont il décrit le rôle néfaste avec une amplification oratoire (effets de style dans les l. 8-10).

INDICES

I. INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES

Cet Index relève les références bibliques données dans l'apparat scripturaire du texte grec et dans les Notes sur les Fragments : citations proprement dites et allusions. On a laissé de côté quelques références scripturaires données dans les notes sur les leçons hexaplaïres ou alléguées pour des faits de langue. Les renvois intérieurs au psaume 118 lui-même ne sont pas signalés. Les livres bibliques sont présentés selon l'ordre et les subdivisions de la Septante d'A. Rahlfs (5^e éd. 1952) et du Nouveau Testament d'E. Nestle (24^e éd. 1960).

Les chiffres renvoient à la page de notre ouvrage : en italiques, ils indiquent la page du *texte grec* (même si les exigences de la mise en page ont renvoyé la référence au bas de la traduction) ; en chiffres droits, ils renvoient à nos *Notes*.

ANCIEN TESTAMENT

Genèse		26, 2	282
1, 26	304, 647-648, 651	27, 9	687
		27, 15	687
2, 7	272, 648-649	27, 39	324
4, 10	420	31, 48	192
6, 3	248	35, 9	282
8, 21	252	39, 7 s.	670
12, 7	282	39, 7-23	719
17, 1	282		
17, 12	218	Exode	
18, 1	282, 735	2, 23-24	458
18, 1-5	286	4, 24	402
22, 18	442	12, 23-29	236
24, 63	212	13, 9	466
25, 25	350	13, 21	246
25, 27	687	14, 15	420
25, 34	198	15, 6.12	771

<i>Exode</i>		19, 44	739
19, 3-6	196	25, 4	190
20, 22	196	29, 28	436, 744
21, 1-2	196 (bis), 290, 564, 711	30, 14	692
23, 22	196	31, 28	559 (= Deut. 4, 26)
24, 2	426, 456, 738, 765	32, 6	646
27, 21	360	32, 47	424, 736
28, 12	394, 713	34, 7	248
32, 13	442		
33, 13-18	628	Rois	
34, 34	216	I, 15, 10	372
		I, 15, 24	198
Lévitique		I, 16, 11-13	414
11, 10-13.29-30	757	I, 17	688
12, 3	218	I, 24, 12 s.	448
18, 5	338	II, 11, 2	198
23, 5	286	II, 19, 1-7	372
26, 12	423	II, 22, 5	230
26, 33	739	III, 5, 9	601
		III, 19, 10	412
		III, 20	198
Nombres		Chroniques	
18, 20	280 (bis)	II, 12, 5	200
19, 11	757	II, 19, 2	374
20, 17	186		
33, 1-2	246	Tobie	
		12, 7	575-576
Deutéronome			
1, 17	410, 723	Psaumes	
2, 27	186	1, 1	188
4, 24	282	1, 2b	344 (bis), 580
4, 26	192, 240, 408, 559, 560, 699, 739	2, 2	226, 588
5, 32	186	2, 9	647
6, 6-7	268	2, 10	615
6, 13	230, 591	4, 2b	266, 340, 342, 569, 600, 683
6, 17.20	559	5, 6b	374
10, 12	232, 593	9, 21	354
10, 20	230	10, 4b	330
13, 4	230	11, 7bc	412, 724
15, 9	272	14, 4a	224

<i>Psaumes</i>		88, 4a	362
17, 5	230	90, 11-13	565
18, 8a	188, 557	93, 10b	290
18, 9b	186, 192, 218, 553, 559, 653	93, 19	312, 656
18, 13b	256	97, 2	662
21, 17c	707	102, 10	214, 581
24, 4-5	593	103, 5a	334
24, 5c	346	106, 20	216
24, 7a	202	110, 10a	438
24, 10	560	113, 9	432, 742
31, 5c	232	114, 7	636
32, 6	645	117, 15-16	771
32, 15a	304	117, 22-24	677
33, 2a	294	117, 24a	332
33, 8	632	123, 7	368, 699
33, 9a	356, 690	138, 21-22	412, 724
33, 10b	308, 654, 756	142, 3c	322
33, 15a	354	(= Lam. 3, 6)	
33, 20	416	Proverbes	
35, 7b	208	1, 16	350, 687
38, 13	584	1, 20	242
43, 23a	346	2, 1	208
43, 26	232	3, 4	242
44, 2	768	3, 19	334
49, 15	657	3, 21	236
49, 16	262	3, 34	222, 364 (bis)
50, 12a	316	4, 6b.8b	350, 644
50, 19	230	4, 27	186, 555
61, 13b	470	5, 22	630
62, 2a	450, 760	6, 4	236
62, 9	591	6, 23	691
67, 12	266, 402, 615, 717	7, 3	242
68, 10a	410	8, 10	292, 635
70, 3a	466	8, 10-11	396
71, 6a	324	8, 17	644
72, 8b	288	8, 22	603, 750
72, 27a	426, 432, 737, 743	9, 10	438
73, 16a	334, 678	12, 5	362, 694
74, 8	736	13, 9	360
80, 11c	400	13, 15	390, 711
84, 8	662	14, 12	206, 574
		15, 27	757
		16, 7	553

Proverbes	
18, 17	232
20, 24	196, 204, 563, 564
21, 19	436
22, 20	242
23, 9.8	356, 689
24, 12	470
29, 3	644
31, 8 (= 24, 76)	464, 693, 718
Ecclésiaste	
4, 10	288
23, 18	624
Job	
10, 8.17	304, 648, 649, 652
10, 9	306
13, 28	322
14, 4	628
28, 19	396
Sagesse	
1, 1	346
1, 7	426, 737
2, 14-15	308, 654
2, 21	262
2, 23	648
4, 9	204
8, 2	644
10	565
14, 9	702
Siracide	
1, 26	294, 554, 636
3, 18	222
9, 13	388
18, 7	340, 682
18, 13	434, 744
23, 18	276
25, 3	202

Osée	
7, 13	378
10, 12	186, 553-554
Amos	
8, 9	334
Habacuc	
3, 13	662
Zacharie	
12, 1	304
Malachie	
3, 20	362, 424
Isaïe	
1, 2	560, 739
1, 17	234
1, 20	210, 577
5, 6	324
10, 17	725
11, 2	390
14, 12	330
18, 4	324
26, 9	450, 760
30, 1	378
30, 9	586
40, 3	565
44, 22	240
47, 2	721
48, 13	771
49, 8	392
52, 10	662
53, 6	472, 777
54, 12	394, 713
55, 10	324
57, 14	198, 565
59, 7	350, 687
60, 19	282, 334
60, 20	334, 678
61, 3	596

Isaïe	
62, 10	198, 565
65, 17	678
66, 1	330
Jérémie	
1, 5	306, 648, 652
2, 19	378
2, 31	222
6, 16	194, 561, 562
23, 23.24	426, 737
31, 10	206, 573
Lamentations	
1, 18	210, 577
3, 6	322
3, 27	202, 571
Suzanne	
1-64	719
Daniel	
12, 2	224

NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu	
3, 2	376
5, 8	214, 282
5, 15	360 (bis)
5, 18	412
5, 28	576
5, 44	346, 372, 633, 687
5, 45	288
6, 6	576
6, 22	360
6, 33	732
7, 6	206, 575
7, 7-8	418
7, 13	242
7, 14	242, 342, 416, 601, 683
7, 24	306
8, 4	192
8, 12	334
8, 22	218
9, 17	322
10, 18	266, 699
10, 24	352
10, 37	372
10, 38	250, 380, 707
11, 27	717
13, 7.22	244
13, 11	426
13, 19	208
13, 45	712
15, 19-20	376, 630
15, 24	777
16, 24	250, 320, 664, 666
16, 27	470
18, 10	452, 632
18, 11	434, 454, 472
18, 12	470 (bis)
18, 12-13	777, 778
19, 30	727
21, 43	446, 573
23, 8-9	352
24, 17	218
24, 35	264, 332, 428
24, 51	715
25, 2	362
25, 29	204, 572, 573
26, 41	234
28, 20	270
Marc	
4, 11	426
8, 38	224

Marc	
13, 15	218
13, 31	264, 332, 428
14, 53	587
Luc	
2, 13	466
3, 6	454
6, 27	346, 372
6, 40	352
8, 10	426
8, 16	360
9, 26b	224
11, 33	360 (bis)
11, 34	360
12, 35	360
12, 46	715
12, 49	412
14, 26	372, 701
15, 3-5	777
15, 4	470
15, 4-6	472, 778
15, 7	308
16, 8	458, 766
17, 31	218
19, 10	434, 454, 472 (bis), 667, 777
20, 38	272
21, 12	266
21, 33	264, 332, 428
23, 43	759
24, 32	414
24, 45	400
Jean	
1, 1	332, 545
1, 18	282
1, 23	565
2, 18	410
3, 20	362
5, 30	200
5, 35	362 (bis)
5, 46	194, 562

6, 39-40	272 (bis), 620
6, 51	462
6, 53	338
6, 54	462
6, 55	462
6, 63	402
7, 37	420
8, 32	310, 655
8, 34	390, 404
8, 44	681
10, 11	472, 777
11, 47	573
12, 35	573
14, 2-3	565
14, 6	186, 194, 212, 248, 254, 338, 426, 442, 454, 561
14, 9	404
14, 21	216
14, 23	242
15, 4-5	252
17, 12	621
17, 17	442
18, 9	621
Actes	
5, 41	370
16, 25	284
17, 28	426, 737, 738
18, 25	412
22, 22	332
24, 25	234
Romains	
1, 7	452
1, 16	226
1, 17	258, 609
1, 26-28	238, 744
2, 6	470
2, 8-9	601
2, 12	194, 274, 582, 621
2, 13	212, 580

Romains	
2, 15	570
3, 2	350, 446, 755
3, 21	770
6, 4	184, 382 (bis)
6, 6	216, 322
7, 9	570
7, 14	280
7, 22	456, 648, 765
8, 6	364
8, 13	681
8, 15	420
8, 18	274
8, 35	284, 452, 629
8, 37-39	452, 762
9, 3	348
10, 2	254, 346
10, 4	472, 739
11, 6	610
11, 22	292
11, 33	208, 366, 696
12, 11	412, 726
13, 9	464, 770
13, 12	346, 362, 422, 734
13, 13	362
14, 8	272
16, 20	324
I Corinthiens	
1, 4-5	210
1, 28	224
1, 30	609
2, 6	216 (bis), 747, 766
2, 9	370
3, 10-17	740
3, 12	394, 692, 714
3, 18	766
5, 5	384
6, 7	640
6, 17	426, 591, 664, 665

7, 25	366
7, 38	366
9, 9-10	190
10, 13	200
12, 4	611
12, 8-9	310, 655
12, 21	360
12, 26	274
13, 7	422
13, 11	336
13, 12	216, 378, 440
14, 3	656
14, 15	667
15, 18	272
15, 19	272
15, 44-46	663
15, 47-49	676
II Corinthiens	
1, 3	314, 656, 657
1, 3-4	312
1, 9	592
1, 12	436
3, 14-16	582
3, 16	216, 348, 685, 729
3, 18	216
4, 8	266, 600, 683
4, 10	324, 707
4, 18	240
5, 10	210, 578, 638
6, 2	392 (bis)
6, 4-5	618
6, 12	266 (bis), 600
6, 14	332
6, 16	428
7, 5	436, 744
7, 12	638
9, 7a	210, 222, 268, 308, 346, 438, 578, 746
10, 3	324
11, 2	412

<i>II Corinthiens</i>		3, 1-2	450, 758
11, 23	618	3, 3	312, 468
11, 29	436	3, 3-4	214, 581-582, 638
12, 10	300	3, 5	252, 322, 332
13, 3	358, 692	3, 9	216, 322
Galates		I Thessaloniens	
2, 19	707	1, 6	250
3, 19	302, 644, 648	5, 5	346
3, 24	336	5, 7	624
4, 4	246, 336	I Timothée	
4, 6	420	1, 2	452
4, 21-23	190	1, 20	384
4, 24	190	2, 1	766
4, 26	352	4, 14	262
5, 19	330	II Timothée	
5, 19-21	584	1, 9	610
Éphésiens		1, 15	384
2, 3	232	2, 7	306, 731
2, 19	583, 623, 653	3, 12	434, 550, 744
2, 20	332	4, 2	698
3, 4	731	4, 7	242
3, 16	456, 464	4, 7-8	550
4, 6	438	Tite	
4, 17	254	3, 3	352
4, 22	216, 322	3, 5	610
4, 27	708	Hébreux	
5, 1	250	1, 3	230
5, 3	330	1, 14	466, 773
6, 12	380, 624	2, 1	236, 597
6, 19	718	2, 2	648
Philippiens		3, 14	190, 238
1, 23	218	5, 12	182, 545
3, 13	186, 555	6, 1	546, 747
3, 20	322, 676	6, 4	692
4, 7	458	8, 5	348
Colossiens		9, 10	334
1, 9	731		
2, 2	731		
2, 11	548		

<i>Hébreux</i>		2, 2	298 (bis)
9, 14	558	2, 9	615
9, 26	440	2, 11	583, 584, 623
10, 1	190, 216, 264, 559, 613	3, 4	376, 456
11, 13	276, 584, 623	4, 7	596
11, 26	256	4, 14	256
12, 29	627	4, 17	432
13, 13	256	5, 5	222
13, 22	656	5, 8	596, 708
Jacques		I Jean	
4, 6	222	1, 5	627
5, 13	624	2, 2	322
I Pierre		3, 21	214
1, 9	318, 663, 666- 667	4, 9	681
		4, 18	380
		Jude	
		3	692

II. INDEX DES CITATIONS D'AUTEURS ANCIENS

Tous les renvois sont faits à *la page* de notre ouvrage : les chiffres sont en italique lorsqu'on mentionne l'auteur sans renvoyer à une œuvre précise.

AETIUS, v. *Doxographi Graeci*

AMBROISE

Expositio in psalmum CXVIII

(éd. Petschenig, CSEL 62, Vienne 1913)

Les rapprochements avec Origène étant systématiques, voir *passim*

APOCALYPSE D'ÉNOCH

— ch. 91.92 628

APOLLINAIRE

29 s., passim

— *ap.* Grégoire de Nysse, *Adv. Apollinarium*
(éd. Jaeger, t. III, 1, éd. Mueller)

p. 146, 6 s. 620

— *fr.* in *Matth.* 22, 23-33

(*ap.* Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, TU 61, Berlin 1957)

p. 38-39 620

AQUILA

Leçons hexaplares 119, 574, 589, 595,
599, 604, 642, 659-
660, 672, 706, 709,
743, 768

ARISTOBULE		
<i>ap. Eusèbe, Praep. Ev. VIII, 10, 7</i>		773
ARISTOTE		
<i>Physique II, 7, 198 a</i>		750
<i>Éthique à Nicomaque I, 8, 1098 b 32</i>		605
ARIUS		
<i>ap. Épiphanè, Pan. 69, 7</i>		692
ASTÉRIUS LE SOPHISTE		30-31
ATHANASE		29 s., 49-56, 73, 79, <i>passim</i>
<i>Contra Arianos II, 24-26</i>		650-651
<i>De decretis Nicaenae Synodis 7-8</i>		651
AUGUSTIN		
<i>Enarrationes in Psalmos, p. 1775-1776</i>		106
<i>(Corpus Christianorum, series latina, t. 40)</i>		
BARNABÉ (<i>Épître de</i>)		
V, 13		707
BASILE DE CÉSARÉE		30-31, 35
<i>Hom. in Hex. I, 5</i>		750
VI, 3		627-628
<i>Ep. II, 3</i>		670
CHRYSIPPE, v. <i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>		
CLÉMENT D'ALEXANDRIE		
<i>Pédagogue I, 5, 23</i>		687
7, 1		646
7, 56		602
<i>Protreptique 113, 2</i>		126
<i>Stromates I, 57, 2</i>		678
158, 2		732
IV, 143, 3		630
V, 94		649
VI, 138-148		122
VII, 7		761

CLÉMENT DE ROME		
I <i>Clem. 7, 1 (ad Cor.)</i>		550-551
CYRILLE D'ALEXANDRIE		30-31, 35, 73, 83...
<i>Glaphyra in Gen. I, 2</i>		651
DENYS D'ALEXANDRIE		
<i>ap. Eusèbe, Praep. Ev. XIV, 26, 1</i>		649
DIDYME		29 s., <i>passim</i>
<i>Fr. in Prov. 8, 22</i>		750, 772
<i>Com. in Psalmos (Papyrus de Tura)</i>		
<i>(Papyrol. Texte u. Abhandl., Bonn 1968-1969 :</i>		
I, Ps. 20-21, éd. Doutreleau-Gesché-Gronewald ; II, Ps. 22-26, 10, éd. Gronewald ; III, Ps. 29-34, éd. Gesché-Gronewald ; IV, Ps. 35-39, éd. Gronewald)		
21, 1		735
21, 23		654
24, 3-4		621
24, 4-5		593, 636
24, 10		560
25, 4		621
29, 1		636
29, 5		632
29, 11 b		772
30		682
30, 13		621
31, 1		622
35, 2		757
35, 4		622
(PG 39)		
4, 2		569
9, 20		719
15, 3		719
<i>Com. in Zachariam</i>		
(éd. Doutreleau, SC 83-85)		
I, 10		728
218		164
243		643-644
II, 16		614
361		594

<i>Didyme</i>		
III, 5-15		605
12		594
176		643
IV, 11		605
179-183		648
249		658
V, 54		594
124		630
<i>De trinitate</i> III, 6		772
DIODORE DE TARSE		35, 36, 73
DIOGÈNE LAËRCE VII, 125		770
<i>Doxographi Graeci</i> (éd. Diels)		570
ÉPICTÈTE		
<i>Entretiens</i> I, 18, 10		754
III, 22, 10.13		754
IV, 8, 26		550
<i>Manuel</i> 34		754
ÉPIPHANE		30
<i>Panarion</i> 64, 4		636
Épître à Diognète		
V, 9		676
EUSÈBE DE CÉSARÉE		29 s., 83-84, 108-110, <i>passim</i>
<i>Démonstration Évangélique</i> (éd. Heikel, GCS, Eusebius Werke 6)		
II, 36		662
IV, 18.23		662
VI, 24, 9		662
<i>Préparation Évangélique</i> (éd. Mras, GCS, Eusebius Werke 8, 1-2)		
VII, 18, 3		649
X, 5		109-110
XI, 6		109
18, 15		691

<i>Eusèbe de Césarée</i>		
<i>Fr. in Psalmos</i>		
118 titre (mss type VIII)		121-122
118, 127 (Pitra, AS III)		108
144 (mss AP)		110 n. 1
ÉVAGRE LE PONTIQUE		35, 79-80, <i>passim</i>
<i>Fr. in Psalmos</i> (Vatic. 754 : v. p. 79-80)		649, 658, 677, 678
FLAVIUS JOSÈPHE		
<i>Bellum judaicum</i> VII, 8, 7		680
GRÉGOIRE DE NAZIANZE		30, 35, 83
<i>Or.</i> 4, 2		636
17, 5		642
28, 31		676
GRÉGOIRE DE NYSSÉ		35
<i>Adv. Apollinarium</i> (éd. Jaeger, t. III, 1, éd. Mueller) p. 146, 6 s.		620
<i>Or. in Canticum</i> (éd. Jaeger, t. VI, éd. Langerbeck) V, p. 161		143
<i>Epistulae</i> (éd. Jaeger, t. VIII, 2, éd. Pasquali) III, 2, p. 20		707
<i>De opificio hominis</i> (PG 44) 236 B		620
<i>Vita Macrinae</i> (éd. Jaeger, t. VIII, 1, éd. Callahan) p. 398		707
<i>Vita Moysis</i> (éd. Jaeger, t. VII, 1, éd. Musurillo) p. 127 (= II, 274 Daniélou, SC 1 ^{er})		707
HÉRACLITE		
fr. 62 Diels		680
HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM		29 s., 34, 73, 83...
		110

Origène

Com. in Joannem

(éd. Preuschen, GCS, Origenes Werke 4)

I, 16-17	750
16, 91	553
18, 106	546
30, 208	554
38, 277	735
II, 5, 44	772
16, 112 s.	754
16, 115	681
19, 130	772
159	553
36, 219	554
VI, 6, 42	692
18, 101	733
19, 103	554
19, 104	561-562
36, 183	682
39, 202	737
42, 225	546
X, 10, 45	692
18, 105	726
XIII, 3, 15	722
5, 30	546
20	777
49, 325	648
50, 329	644
XIX, 3, 17	655
XX, 10, 74	561
13, 107	570
22, 182	648
40, 378	708
43, 406	644
XXXII, 15	746-747
24, 313-314	625
31, 387	625
fr. 13, sur Jn 1, 18	735
63, sur Jn 9, 6	546, 611
91, sur Jn 12, 35	573
115, sur Jn 1, 15	733
121, sur Jn 2, 13	630

Origène

Com. in Matthaeum

(éd. Klostermann-Benz, GCS, Origenes Werke 10-11-12)

X, 7	712
10	546, 680
XII, 24-27	666
XIII, 16	570
23	708, 714
XVI, 7	553
8	737
28	732
XVII, 19	627

Com. series 69

fr. in Matth. 1, 1	662
25, 9	605

Com. in I. ad Cor.

(éd. Jenkins, JTS, 9-10, 1908)

fr. in I. Cor. 2, 4-5	124, 156, 636, 684-685, 748
2, 6	124
2, 9-11	632
3, 9-15	685, 692
4, 1-5	744
5, 5	708-709
7, 18	134, 608
7, 25	145
7, 28b	665
9, 16	144

Contra Celsum

(éd. Koetschau, GCS, Origenes Werke 1-2)

I, 31	618
III, 62	714
IV, 5	737
17	777
37	649
46	670
50	559
78	731
V, 5	731

Origène

V, 12	737, 765
15	692
19	575
29	575 (bis)
VI, 44	611
VII, 50	637

De oratione(éd. Koetschau, *GCS*, Origenes Werke 2)

2, 2	732
7	676
10, 2	737
14	766
22, 5	677
25, 2	555
26, 6	677
28, 5	578
29, 15	143
18	670
30, 1	137
31, 7	573

De principiis(éd. Koetschau, *GCS*, Origenes Werke 5)

I, 5, 2-3	676
II, 1, 2-3	737
8, 3	636, 663, 667, 777
III, 1, 11-12	568-569, 742
1, 17 (16)	568, 598
1, 21	578
2, 4	597
6, 8	613
IV, 1, 3	573
1, 7	546, 747
2, 1 (8)	671
2, 7 (14)-8 (15)	570, 575
4, 1 (28)	764

Exhortatio ad martyrium(éd. Koetschau, *GCS*, Origenes Werke 1)

12	666
15	611
37	701, 725
50	733

*Origène**Hexaples*

(éd. Field) 10, 11, 119 ; voir s.v. Aquila, Quinta, Sexta, Symmaque, Théodotion

Homilia in Actus(ap. *Philocalie*, éd. Robinson)

p. 51 133

Homiliae in Exodum(éd. Baehrens, *GCS*, Origenes Werke 6)

III, 3	692
V, 5	733
VI, 1	670
3	692
X, 1	126
XIII, 2	644

fr. in Ex. 21, 1 (PG 12)

126

fr. ap. Philocalie (éd. Robinson)

p. 245-247	568, 742
p. 250	63, 658
p. 251	709

Homiliae in Ezechielem(éd. Baehrens, *GCS*, Origenes Werke 8)

I, 11	575
IV, 6	778
VIII, 2	562
X, 1	692
XII, 2	708

Homiliae in Genesim(éd. Baehrens, *GCS*, Origenes Werke 6)

I, 2	677
13	648
XII, 4	687

Homiliae in Iesu Nave(éd. Baehrens, *GCS*, Origenes Werke 7)

V-VI	548
XV, 3	707

Homiliae in Jeremiam(éd. Klostermann, *GCS*, Origenes Werke 3)

I, 10	605, 648
-------	----------

Origène

I, 14	708
II, 3	627
VIII, 10	731
XVI, 5	774
XVIII, 6	604, 731
9	737
XIX, 14	708
15	546
XX, 2	143
3	578
8	726
fr. 17	737
28	778
fr. in Lam. Jer.	
3 (sur le titre)	546
38, in 1, 18	577
<i>Homiliae in Leviticum</i> (éd. Baehrens, GCS, Origenes Werke 6)	
VI, 4	553
<i>Homiliae in Lucam</i> (éd. Rauer, GCS, Origenes Werke 9)	
XIV	548
fr. 120, in Luc. 8, 16	693
<i>Homiliae in Numeros</i> (éd. Baehrens, GCS, Origenes Werke 7)	
XI, 1	126
XVII, 4	555
<i>Homiliae vel Fragmenta in Psalmos</i>	
Hom. in Psalmos 36, IV, 1 (PG 12) 38, II, 2	719 613
Fr. in Psalmos (PG 12, attributions confirmées par Barocci 235 pour les ps. 1-50)	
ProL. 1056 A	107
1, 2	580, 625
4, 4	732

Origène

4, 7	627
13, 7	662
15, 3	676-677
18, 8-10	126 (= Théodoret)
27, 2	766
103, 5	678 (= Évagre)
127, 1	562
129, 1	733
(ap. Pitra, <i>Analecta Sacra</i> III)	
107, 2 (?)	623
(ap. Cadiou, <i>Commentaires inédits...</i>)	
118	59-63 et <i>passim</i>
(ap. Épiphanie = PG 12, 1080 A)	
1	575
(ap. Vatic. 754)	
118, 147	108
(ap. <i>Philocalie</i> , ch. 3)	
1	122
PHILON D'ALEXANDRIE	
<i>De Abrahamo</i> 80	628
<i>De congressu...</i>	770
<i>De fuga...</i> 55	680
68	645, 651
<i>De gigantibus</i> 25	691
<i>De mutatione...</i> 121	661
237-251	692
<i>De opificio mundi</i> 73-75 ; 148	651
<i>De plantatione</i> 50	651
<i>De sacrificiis...</i> 133	651
<i>De somniis</i> II, 106	670
<i>De specialibus legibus</i> I, 329	651
<i>De vita contemplativa</i>	145

<i>Philon d'Alexandrie</i>		
<i>Legum allegoriae</i> I, 31		648
	II, 60	655
	III, 43	148
	237	670
<i>Quaestiones in Exodum</i> II, 21		139
<i>Quaestiones in Genesim</i> IV, 140		148
<i>Quis rerum divinarum...</i>		675, 718-719
	36	693
	70	565
	78-79	693
	130-131	739
	148-150	678
	267	583
	290	680
	311-312	739
<i>Quod deterius...</i> 29-31		148
	49	680
<i>Quod deus sit immutabilis</i>		
	69	139
	182	565
PLATON		
<i>I^{er} Alcibiade</i> 130 c		619
<i>Cratyle</i> 437 a b		630
<i>Gorgias</i> 474 b		640
<i>Lettre</i> VII 341 c d		691
<i>Lois</i> IV 715 c-716 c		739
<i>Phèdre</i>		735
PLINE L'ANCIEN		
<i>Hist. Nat.</i>		713
PLUTARQUE		
<i>De stoicorum repugnantibus</i> 7		600
	9	547

<i>Quinta</i>		119, 596, 660, 672, 706
	(éd. Field, <i>Hexapla</i>)	
SÉVÈRE D'ANTIOCHE		30, 36, 73
	<i>fr. in ps.</i> 118, 164 (v. p. 36)	758
<i>Sexta</i>		119, 596, 660
	(éd. Field, <i>Hexapla</i>)	
SEXTUS		
<i>Sentences</i> (éd. Chadwick) 352		575
<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>		
	(éd. Arnim)	547, 570, 600, 715, 753, 770
SYMMAQUE		
<i>Leçons hexaplares</i>		119, 571-572, 577-578, 590, 595, 596, 599, 604, 635, 642, 659-660, 672, 681, 706, 710, 730, 768
TATIEN		
<i>Or.</i> 5, 2		692
TERTULLIEN		
<i>Ad martyras</i>		550
<i>De anima</i> 38, 1		571
<i>Testament des douze patriarches</i>		
<i>Joseph</i>		670
THÉODORE DE MOPSUESTE		
		73
THÉODORET DE CYR		
<i>Com. in psalmos</i> (PG 80)		
	15, 6	631
	118, prologue	651-652
	118, 58	598
	118, 108	146
	118, fin	153

THÉODOTION	
<i>Leçons hexaplaïres</i>	119, 639, 681, 706
THÉOGNOSTE	
fr. 2	692
THÉOPHILE D'ANTIOCHE	
<i>Ad Autolyicum</i> II, 18	646
XÉNOCRATE (D'ÉPHÈSE)	
<i>Lithognomon</i>	712-713

III. INDEX DU VOCABULAIRE

Le texte grec de la Chaîne palestinienne sur le psaume 118, œuvre composite et souvent mal assurée, ne nous a pas paru mériter dans cette édition un lexique complet. Nous offrons donc au lecteur *un choix de mots*, au nombre d'environ 1 600. Les références sont données *au verset* du psaume, suivi de la lettre grasse indiquant le *fragment* où se trouve le mot (a, b, c...) et du numéro de la *ligne* : 57 **b** 3 signifie que le mot se trouvera au v. 57, fragment **b**, ligne 3. On renvoie aux deux Arguments placés en tête de la Chaîne par les abréviations Arg. a et Arg. b. Tout naturellement, le lecteur cherchera dans les *Notes* correspondant aux fragments l'étude que nous faisons de certains mots. Cet index renvoie uniquement au texte grec de la Chaîne sur le psaume 118. Le vocabulaire des citations bibliques n'a été relevé que très exceptionnellement.

Les mots ont été retenus selon deux critères principaux, employés systématiquement : on a choisi ce qui présente un intérêt soit *exégétique*, soit *lexicographique*. Notre index servira donc à un double usage : pour la connaissance des thèmes liés à l'interprétation du psaume 118 et pour l'étude du développement de la langue grecque tardive. Sont entrés dans notre relevé :

1) les mots intéressant l'histoire de la Septante et de son interprétation par les Pères Grecs cités par la Chaîne, c'est-à-dire : a) à peu près tous les mots du psaume 118 (ils sont en caractères italiques et le numéro du verset où ils se trouvent est imprimé en caractère gras. *Le lecteur constatera les reprises de ce vocabulaire psalmique en lisant les fragments portant sur ces versets.* On a ajouté à la suite d'autres emplois de ces mots, dans les fragments portant sur d'autres versets). b) tous les mots des « leçons hexaplaïres » : les références sont suivies du nom du traducteur ayant employé le mot, Aquila, Symmaque... c) un choix très important de mots par lesquels les Pères explicitent, précisent, développent les thèmes qu'ils découvrent dans le psaume : thèmes concernant la morale, la spiritualité, la théologie, la psychologie, l'anthropologie, l'histoire du salut. Lorsque tous les

emplois d'un mot ne sont pas relevés, le signe X à la fin de la rubrique indique ce caractère incomplet.

2) les mots intéressant l'histoire de la langue grecque tardive, c'est-à-dire : a) des mots post-classiques (même s'ils ont un médiocre intérêt thématique) qui attestent le développement du vocabulaire par familles de mots pour certains champs sémantiques ; on a relevé un grand nombre de composés et de surcomposés, dont quelques-uns sont assez rares. b) les mots qui apparaissent ici pour la première fois : absents du Liddell-Scott-Jones (signalés par un tiret). On a renoncé à signaler en marge, par un astérisque, les mots relevés dans notre index qui ne figurent pas dans le *Patristic Greek Lexicon* ; il y en a près de 300, ce qui s'explique par la différence de critères présidant au choix dans l'un et l'autre cas : alors que le *PGL* se définit comme un supplément du Liddell-Scott-Jones et ne relève par conséquent pas les mots des textes chrétiens qui ne prennent pas des sens, des emplois ou une extension différant de l'usage « classique », notre index a relevé quantité de mots d'intérêt « thématique », alors même que ces mots n'ont pas ici un sens différent de celui qu'ils ont dans les textes « classiques ». A titre d'exemple, signalons pour la lettre α les mots ἀγωνία, ἀδημονία, ἀδικημα, ἀκαθαρσία, ἀκολάστημα, ἀκριβώς, ἀμαυρός, ἀπαλός, ἀχλύς... relevés ici, absents du *PGL*.

Notre index ne relève pas les « mots-outils » (articles, pronoms, prépositions, conjonctions, particules) ; les verbes usuels comme εἰμί, ἔχω, τυγχάνω, γίνομαι, etc. ; les formules banales d'introduction, du type « il dit ensuite », « il ajoute », « il demande », « il montre »... ; les termes habituels pour désigner le texte que l'on commente (« psaume », « verset », « parole », « écriture »...) et l'effort que l'on fait pour en comprendre le sens ; bref, d'une façon générale, le vocabulaire non technique, qui ne méritait d'être relevé ni pour l'intérêt exégétique ni pour l'intérêt lexicographique.

Nous n'avons pas hésité en revanche à donner des relevés complets pour les mots revenant sans cesse dans le texte même du psaume 118, même si les Pères ne commentent pas chaque fois le mot : de tels relevés, imprimés en caractères gras, font vivement apparaître la physionomie spécifique du texte biblique servant de base à la chaîne. Le lecteur peut ainsi étudier les thèmes révélés par la récurrence des mots. A titre de suggestion, voici le schéma que l'on peut dégager des mots le plus souvent employés dans le psaume :

— le psalmiste est en présence des paroles et des commandements de son Seigneur, qui forment pour lui une voie : λόγος et λόγιον, 48 exemples ; νόμος, ἐντολή, μαρτύρια, δικαίωμα, κήματα, respectivement 27, 39, 23, 29 et 21 exemples ; κύριος, 30 exemples (non relevés) ; ὁδός 17 exemples.

— Il est, quant à lui, le serviteur (δούλος, 14 exemples), qui s'engage à ne pas oublier les ordres de son maître (ἐπιλανθάνομαι, 10 exemples), à les garder (φυλάσσω, 21 exemples) ; à les scruter et à les méditer (ζητέω, ἐκζητέω, ἐξερευνάω, μελέτη, μελετάω, ἀδολεσχία, ἀδολεσχέω, environ 30 exemples) ; il répète surtout que, dans son cœur (καρδία, 15 exemples), de toute son âme (ψυχή, 8 exemples), avec intensité (σφόδρα, 12 exemples), il veut les comprendre, en avoir l'intelligence, en être instruit (γινώσκω, συνετίζω, διδάσκω, environ 20 exemples), et cela parce qu'il les aime (ἀγαπάω, 13 exemples).

— en retour, il espère ((ἐπ)επιζέω, 8 exemples) la pitié de Dieu (ἔλεος, 7 exemples), le secours, la consolation (βοηθέω, παρακαλέω) et surtout le salut (σώζω, σωτήριο, 10 exemples), c'est-à-dire la vie (ζάω, 18 exemples).

— dans son humiliation (ταπεινώω, ταπεινώσις, 7 exemples), en butte aux injustices et aux complots des pécheurs et des méchants (ἄδικος, ἀδικέω..., 9 exemples ; ἀνομέω, παρανομέω..., 7 exemples ; ἀμαρτάνω, ἀμαρτωλός, 7 exemples ; ἔχθροί, πονηροί, etc.), il se range du côté de ceux qui craignent Dieu (φοβέω, φόβος, 5 exemples), car la vérité et la justice (ἀλήθεια, δικαιοσύνη, 9 et 13 exemples) sont avec Dieu, pour toujours (εἰς τὸν αἰῶνα, quelques-uns des 11 exemples de αἰών).

N. B. — Pour respecter la diversité des noms grecs désignant la loi dans le psaume 118 (Intr., p. 125-127), il a été nécessaire de diversifier également les noms de la traduction française. Cela n'est pas allé sans inconvénients, notamment pour le couple λόγος-λόγιον : la traduction de λόγιον par « enseignement » ne permet pas au lecteur de sentir la proximité des deux mots. Mais une autre traduction, comme « oracle », aurait introduit une tonalité fautive.

A. INDEX DES NOMS PROPRES

- Ἄαρών 57 b 3
 Ἄβελ 145 a 4
 Ἄβεσαλώμ 113^a a 3
 Ἄβραάμ 2 a 13, 62 a 11, 160^b f 2
 Ἄδάμ 73 b 8, 176 a 4
 Αἰγύπτιος 62 a 9, 145 a 8
 Αἴγυπτος 33 a 3.15, 126-127 a 25, 173 a 3
 Ἄλφαστρίνη 126-127 a 20
 Ἄραβες 126-127 a 23
 Δαυίδ 6 b 5, 100 b 6, 109 d 4, 113^a a 5, 141 a 1.5, 154 a 4,
 162 c 2. Voir aussi Index des mots grecs s.v. προφήτης et
 ἐκκλησιαστικός
 Ἐβραῖος Arg. a 3.19.24, 1-2 a 26.28.33, 169 a 4
 Ἐκκλησιαστής 63 b 8
 Ἐλλήν 1-2 a 32, 161 a 9.17, 169 a 50
 Ἐρμιογένης 121 a 19
 Ἡλίας 139 a 12
 Ἡσαΐας 126-127 a 6.7.42, 176 e 6
 Ἡσαΐ 6 b 7, 100 a 1-6
 Θεβαίτες 126-127 a 20
 Ἰακώβ 2 a 25, 100 a 2
 Ἰερεμία 3 a 2, 9 a 11
 Ἰερουσαλήμ 100 a 13, 126-127 a 42
 Ἰεσαΐ 141 a 3
 Ἰησοῦς 33 a 17-27 (p. 661)
 Ἰουδαῖος 75 a 10, 85 a 3, 90-91 a 2, 98 a 3, 142 a' 3, 151 a 19,
 160^b f 2, 161 a 42, 162 a 4
 Ἰσραήλ 5 a 10.13, 33 a 5.8, 52 b 1, 57 b 4, 64 a 9, 121 a 21,
 126-127 a 2, 130 a 7, 141 a 12, 173 a 3

- Ἰσραηλῖται 62 a 18
 Ἰώβ 73 a 6, b 7, 128 b 7
 Ἰωσαφάτ 113^b c 6
 Ἰωσήφ 83 a 7, 134 a 5

Κλεώπας 140 c 5

Λευίτης 57 b 1-3

Μωσῆς 2 a 28, 3 a 6.12.13, 33 a 6.18.20.25, 102 a 4.8, 126-
 127 a 41, 145 a 7, 151 a 14, 169 a 9.10.26

Παῦλος 13 a 6, 17^b a' 4, 27 c 9, 32 b 4, 37 a 4, 45 a 5, 50 b 13,
 57 a 6, 62 a 5, 73 b' 2, 76 a 8, 97 a 21, 151 a 4.17, 161 a 41,
 172 a 5

Πτολεμαῖος 126-127 a 25

Σαλομών 10 c 5, 32 a 9, 90-91 a 22, 106 a 10, 125 a 9

Σαμαρείτης 85 a 4

Σαμουήλ 141 a 5

Σαούλ 6 b 8, 100 b 2, 109 d 4, 113^a a 4.5, 162 c 2

Σίλας 62 a 5

Σουσάννα 134 a 5

Τόπαζος 126-127 a 22

Φύγελλος 121 a 18

Χριστιανός 162 a 4

Χριστός (Ἰησοῦς) Arg. a 33.35.36, 1-2 a 23, c 5.12, 3 a 8,
 8^b b 10, 13 b 5, 14 a 7, 15 a 12, 17^b a' 6, b' 5, 19 a 3, 23-
 24 b 3.5, 33 a 2.39, 35 a 6, 39 a 6.7, 43 b 14, 46 a 3, 50 b
 3.14, 56 a 5, 58 a 7, 60 a 6, 62 a 14, 63 b 1.2, 72 a 3, 76 a 10,
 81 a 5, 82 b 1, 83 c 5, 87 b 1, 90-91 a 3, 93 a 2, 98 a 10,
 99 a 9, 101 a 9, 102 a 6, 103 a 16, 105 a 15.53, 111 a 3,
 114 a 13, 120 a 15, 121 a 15, 130 a 13, 140 a 13, c 3, 145 a
 11, 154 b 4, 157 a 3.6, 160^a a 15, 160^b f 8, 162 a 5, 163 a 10,
 165 a 5.22, 168 a 7.8, 169 a 19.20.24, 170^a b 5, 173 a 3,
 174 a 7, 175 a 3, c 5, 176 e 2. Voir aussi Index des mots
 grecs s.v. σωτήρ

Ἐρμιογένης 73 a 10, 89 a 9

B. INDEX DES MOTS GRECS

ἄβατος 9 a 25
 ἀβλαβής 162 c 5
 ἀγαθά (τά) 18 a 12, 29 b 4, 43 b 17, 55 a 10, 90-91 a 11, 125 a 7,
 135 b 4, 160^b e 2
 ἀγαθόν (τό) 68 c 4, 96 a 6, 101 b 7
 ἀγαθός v. 71, 72, 122, 68 c 2 (l. hex.), 20 d 3, 25 c 9, 54 b 5-6,
 74 b 2, 88 b 3, 108 b 2, 125 a 9.10, 168 a 6 X
 ἀγαθότης 43 b 4
 ἀγαθουργία 122 c 3
 ἀγαλλίαμα, ἀγαλλιάομαι v. 111, 162, 161 a 40
 ἀγαπάω v. 47, 48, 97, 113, 119, 127, 132, 140, 159, 163, 165,
 166, 167 X
 ἀγάπη 63 a 6, 87 a 6, 114 a 9, 119 b 4, 120 a 5.8.14, 147 a 8,
 160^a a 5 X (cf. p. 138 s.)
 ἀγαπητός 97 b 3
 ἀγγελικός 173 c 4
 ἄγγελος 89 a 15, 93 a 10, 110 a 2, 117 a 7
 ἄγια (τά) 174 a 5
 ἄγιοι (οί) Arg. b 2, 36 a 1, 46 a 5, 116 a 7, 148 d 4, 155 a 4 X
 ἄγιος (David) 19 a 4, 25 a 10, 53 a 9, 65 a 4, 93 b 5, 103 a 1,
 113^a a 6, 137 a 2, 157 a 28 X
 ἄγιος 97 a 12, 164 a 4 X
 ἄγίως 111 b 4
 — ἀγνοηματίζω 10 c 2 (Aquila)
 ἄγνοια 29 b 5-7, 130 c 2, 133 a 3
 ἀγχιστεύω 154 b 6 (Aquila)
 ἀγωγή 25 c 7
 ἀγών Arg. b 2, 8^b c 4, 75 b 3, 170^b a' 3
 ἀγωνία 43 c 6, 80 b 2
 ἀγωνίζομαι 21 a 4, 49 a 3, 50 a 9, 111 a 4, 157 a 12
 ἀδελφός 53 a 7, 63 a 2
 ἀδημονία 28 a 7
 ἀδιαλείπτως 117 a 4

ἀδικέω v. 121, 69-70 c 11-12 X
 ἀδικημα 31 a 11
 ἀδικία v. 29, 69, 104, 169 X
 ἀδικος, ἀδικως v. 78, 86, 118, 128 X
 ἀδολεσχεύω v. 15, 23, 27, 48, 78
 ἀδολεσχία v. 85
 ἀδοξία 22 d 2
 ἀηδής 20 d 8
 ἀθάνατος (ζωή) 175 b 5
 ἀθετέω 36 a 15
 ἀθλέω 49 a 4
 ἀθλητής 69 a 4, 76 a 2
 ἀθρόως Arg. a 35
 ἀθυμία v. 53
 αἰδέομαι 78 a 5
 αἰδώς (λόγος) 89 b 2
 αἰνέω v. 164, 175
 αἰρεσις 72 b 9
 αἰρετίζω v. 30, 173
 αἰρετικός 85 a 3
 αἰρέω 1 c 3, 30 a 4.6, 98 d 3, 108 a 6, 173 d 2 X
 αἶρω v. 48
 αἰσθητήριον 103 a 3.6.11
 αἰσθητός 14 a 11, 88 a 6 X
 αἰσθητῶς 74 a 6, 134 a 5 X
 αἰσχύνω 22 a 4, 31 a 5, 46 a 8 X
 αἰσχύνομαι v. 6, 46, 78, 80
 αἰτία Arg. a 23, 65 a 9 X
 αἰτιος 43 a 27, 90-91 c 7 X
 αἰχμαλωσία 122 a 3
 αἰών v. 44, 52, 89, 93, 98, 111, 112, 142, 144, 152, 160,
 43 b 13-18, 62 a 33, 90-91 a' 6 X
 αἰώνιος 22 a 3.4, 30 a 3, 49 a 3, 50 a 16, 88 b 2.5, 98 c 6, 116 a 6,
 160^b f 8, 174 a 6, 175 c 1 X
 ἀκαθαίρητος 152 b 4
 ἀκαθαρσία 9 b 4, 89 a 19
 ἀκάθαρτος Arg. a 32, 55 a 4
 ἄκαρπος 8^b d 4
 ἀκατάγνωστος 170^b b' 2
 ἀκατάλυτος 160^b d 5
 ἀκαταμάχητος 152 b 4
 ἀκηδία v. 28
 ἀκίνητος 89 a 16
 ἀκμάζω 62 a 13.15.16.26

ἀκμαῖος 148 c 7
 ἀκολάστημα 31 a 12
 ἀκόλαστος 83 c 3
 ἀκολουθέω 17^b a' (note) X
 ἀκολουθέω (Θεῶ, Χριστῶ) 33 a 16, 35 a 7, 113^b a' 5, 120 a 4
 ἀκόλουθος, ἀκολουθῶς cf. 17^b a' (note)
 ἀκουστά (λόγια) 103 a 15
 ἀκούω v. 149, 3 b 10, 13 b 4 X
 ἀκραιφνής 129 a 7
 ἀκρίβεια 1 c 7, 134 b 3, 169 a 49
 ἀκριβής, ἀκριβῶς 81 d 6, 89 a 4, 145 a 19, 153 a 4, 156 a 4
 ἀκριβῶς 138 b 8
 ἀκρίτως 156 a 10
 ἀκροατής 13 a 1
 ἀκρόβυστος Arg. a 34
 ἀκρογωνιαῖος 90-91 a 10
 ἄκρος 58 b 8, 80 b 3
 ἀλαζονεία 69-70 b 2
 ἀλαζονεύω 107 b 2
 ἀλαζονικός 17^a a 10
 ἀλήθεια v. 30, 43, 75, 86, 90, 138, 142, 151, 160, 2 b 2, 22 b 4,
 72 b 10, 78 b 2, 81 a 6, 82 a 8, 88 d 2, 109 a 5, 111 a 2.5,
 117 a 11, 129 a 8, 132 a 7, 133 a 3, 136 a 7.11, 154 a 12,
 169 a 21, 176 a 8 X
 ἀληθεύω 29 c 3, 43 c 3, 151 a 19, 160^b b 2
 ἀληθής 11 a 5, 22 d 1 ... X
 ἀληθινός 17^b a' 4, 50 b 2, 56 a 6 ... X
 ἄληστος 141 a 13
 ἀλσκομαι 19 b 5
 ἀλλάσσομαι 90-91 a 15
 ἀλλότριος 54 b 5
 ἀλογία 170^b b' 5
 ἄλογος 38 a 18, 107 b 5.6, 110 a 1, 162 b 2, 170^b b' 5
 ἄλυπος 52 a 4
 ἀμαρτάνω v. 11, 1 a 39, c 4, 3 b 11, c 2, 9 a 25, 25 a 25 ... X
 ἀμάρτημα 7^b a' 2, 9 a 17, 22 a 2, 23-24 c 2, 28 c 3.4, 31 a 11.15,
 62 a 29, 64 a 3, 74 b 12, 78 a 5, 80 a 7, 121 a 6.7, 122 a 9,
 154 a 9, 157 a 11, 161 a 38, 165 a 13
 ἀμαρτία 9 a 4.13, 17^a a 5, 39 a 2.8, b 2, 58 b 9, 61 a 10, 67 a 2,
 b 3, 105 a 8, 121 a 13.15, 128 a 4, 154 a 7.8, 161 a 38,
 175 b 3, 176 e 10
 ἀμαρτωλός v. 53, 61, 95, 110, 119, 155, 11 a 3, 22 a 3, 58 b 4,
 61 a 7, 90-91 a' 10.12, 94 a 5, 122 a 8, 151 a 11, 160^a a 21,
 168 a 2.3

ἀμαυρός 137-138 a 10
 ἀμείβω 10 a 4, 27 c 9, 40 a 3
 ἀμελέω 43 a 5.6, 62 a 1
 ἀμελῶς 10 a 13.14 (cit.)
 ἀμέμπτως 19 b 15
 ἀμετάθετος 106 b 3
 ἀμετατρέπτως 17^b a' 10
 ἀμισθί 17^b b 1
 ἀμνηστία 58 b 7
 ἀμοιβή Arg. b 7, 25 c 7, 112 a 3
 ἀμύνω 98 c 5, 100 b 8, 109 d 5, 162 c 3
 ἄμωμος v. 1, 80
 ἀναβαίνω 2 c 2, 98 a 15, 169 a 29.32.33
 ἀνάγκη v. 143, 111 b 3 X
 ἀναγωγή 147 a 2
 ἀναγώνιστος 75 a 4
 ἀναδέχομαι 154 b 5
 ἀνάδοχος 122 b 2
 ἀναζάω 175 c 3
 ἀναζωγράφησις 161 a 29
 ἀναζώσις 50 b 6.8
 ἀναισθητέω 78 a 3
 ἀναισθητός 65-66^a b 4
 ἀνακαλύπτω 130 a 3
 ἀνακεφαλαίω 172 a 9
 ἀνάκτησις 143^b a' 9
 ἀναλαμβάνω 7^a a 1, 9 a 28, 19 b 2, 43 a 2.4.11, 54 b 3, 72 a 8,
 74 b 15, 75 a 8, 81 c 9, 93 b 2, 120 a 22, 139 a 1, 161 a 6
 ἀνάληψις 47-48 a 6
 ἀναλογία 126-127 a 45, 151 a 15, 160^b a' 5
 ἀναμάρτητος 11 b 4
 ἀναμένω 81 a 3, 123 c 3
 ἀνανεόω 28 c 4
 ἀνανεύω 28 c 4 (v. l.)
 ἀνάξιος 43 a 4, 116 a 7, 149 a 1
 ἀναπαύομαι 174 a 5
 ἀνάπαυσις 75 b 6
 — ἀναπαυστικός 164 a 4
 ἀναπετάννυμι 130 d 4
 ἀνάπλασις 73 a 14
 ἀναπληρώω 122 c 2
 ἀναπτερῶω 49 a 1
 ἀναπτύσσω 160^a a 22
 ἀνάπτω 105 a 11

- ἀναρτάω 123 b 2
 ἀνάστασις Arg. a 35, 22 a 2, 39 a 4, 50 b 12.14, 81 c 8, 169 a 21
 ἀνάστημα 145 a 17
 ἀνατίθημι 10 b 3, 59 a 8, 98 c 2
 — ἀνατιθηνέω 161 a 18 (*L.S.J.* Supplement, p. 13)
 ἀνατολή 105 b 2, 147 a 7, 148 c 2
 ἀναφαίνω 160^b c 4
 ἀναφέρω 36 a 1.4 X
 ἀναχωρέω 132 a 3
 ἀνδραγάθημα 83 b 2
 ἀνδρεία 31 a 12
 ἀνευδοιάστως 34 a 7
 — ἀνενοχλησία 165 a 3 (*L.S.J.* Supplement, p. 14)
 ἀνεξικακία 122 c 1
 ἀνεπιδεής 73 b' 8
 ἀνερμάτιστος 69-70 c 5
 ἀνέχομαι 21 b 2, 51 b 4, 98 c 6, 100 b 8
 ἀνήνυτος 61 a 4
 ἀνθρωπινός 3 b 3, 9 a 22, 10 a 10, 23-24 b 11, 38 a 12, 128 a 1,
 136 a 8, 142 b 5, 169 a 44 X
 ἄνθρωπος v. 134, 13 b 4, 18 a 4, 22 a 7, 36 b 2, 39 a 2, 43 b 11,
 50 a 14, b 7, 52 b 4, ..., 69 a 6, 73 a 3.15.17, b 2, b' 7,
 84 a 6-8, 134 a 6 ... X
 ἀνθρωπότης 176 e 4
 ἀνι(κ)μάζω 6 b 11
 ἀνίστημι 22 a 3, 160^a a 18 X
 ἀνόητος 22 a 8, 101 a 1, 144 a 6
 ἀνοήτως v. 131, 43 b 5, 46 a 4, 105 a 30, 121 a 14, 130 d 5, 148 b 2,
 172 a 3
 ἄνοιξις 131 a 7
 ἀνομέω v. 78
 ἀνομία v. 3, 133, 150
 ἀνόμως (cf. *Rom.* 2, 12)
 ἀνταγωνίζω 21 a 3
 ἀντακολουθέω 172 b 4
 ἀντάμειψις v. 112
 ἀνταποδίδωμι v. 17, 20 a 5.6
 ἀνταπόδοσις 30 a 8
 ἀντιβαίνω 129 a 9
 ἀντιβολέω 88 c 3, 173 d 4
 ἀντιγραφον 1-2 a 34, 28 a 5, 36 a 21
 ἀντίδοσις 88 c 2
 ἀντικείμενος cf. δύναμις, ἐνέργεια
 ἀντιλαμβάνομαι v. 116, 114 a 3

- ἀντιλήπτωρ v. 114
 ἀντιληψίς 22 c 2, 103 a 12, 116 a 2, 129 a 11
 ἀντίρρησις 43 b 3
 ἀντιστήριγμα 92 a 11
 ἀντιστρατεύω 60 a 3, 115 a 6
 ἀνυμνέω 75 b 5
 ἀνυπότακτος 21 b 7
 ἀνωτάτω 19 a 10
 ἀξία 27 c 9, 68 a 9, b 2
 ἀξιόω 11 a 2, 12 a 3 X
 ἀξίωμα v. 170
 ἀξίωσις 170^b b' 1
 ἀόρατος 90-91 c 5, 98 b 2, 154 b 3, 169 a 15-17 X
 ἀπαγγέλλω 13 a 12 X
 ἀπάθεια 165 a 4
 ἀπαλέξω 19 b 1
 ἀπαλλαγή 160^a a 20
 ἀπαλλάσσω 117 a 5, 162 c 5
 ἀπαλός, ἀπαλότης 69 a 9.12
 ἀπαξ 43 a 11, 105 a 15
 ἀπαράβατος 89 a 7, 106 b 3
 ἀπαρεμποδίστως 43 c 7
 ἀπαρνεόμαι 81 c 12.13
 ἀπαρτίζω 14 a 14, 152 a 10
 ἀπαρχή 5 a 1
 ἀπατάω, ἀπάτη 76 c 4, 130 b 4, 176 e 8
 ἀπατεών 69 c 1
 ἀπατηλός 61 a 10
 ἀπάτησις 122 c 5
 ἀπειθής 21 b 3.6, 101 a 2
 ἀπεργάζομαι 140 b 3
 ἀπερίπτωτος 1 c 4
 ἀπερίστατος 62 a 24
 ἀπέχομαι 38 a 10, 74 b 12.14, 128 a 18.19
 ἀπιστέω, ἄπιστος 75 a 3.4
 ἀποδείκνυμι 88 a 8, 160^a a 11 X
 ἀπόδειξις 38 a 7, 109 d 1, 113 c 4
 ἀποδέχομαι 14 a 11 X
 ἀποδίδωμι 5 a 17, 52 a 4, 142 a 3-5, 144 a 2, 175 d 2
 ἀποδίδωμι (interpréter) 30 a 6, 46 a 5 ... X
 ἀπόδοσις 23-24 a 2
 ἀποδοχή 108 b 4
 ἀποθνήσκω 109 a 4, 161 a 39, 175 c 7 X
 ἀποθρηνέω 136 b 2

- ἀποκαθίστημι 33 a 17
 ἀποκακέω 143^b a' 7
 ἀποκαλύπτω v. 18, 19 a 13, 98 d 5, 126-127 a 49.50
 ἀποκάλυψις 27 c 2
 ἀπόκειμαι 1 c 5, 27 c 6.7, 81 a 2, 100 a 2, 112 a 3, 125 a 5, 161 a 29
 ἀποκλαίω 137-138 c 2
 ἀποκλήρωσις 65 a 6
 ἀποκρύπτω v. 19
 ἀπολαμβάνω 155 a 5 X
 ἀπολείφω 31 a 7-8
 ἀπόλαυσις 23-24 c 8 (Aquila)
 ἀπόλλυμι v. 92, 95, 176, 50 b 11 X
 ἀπονοέομαι 69-70 c 2
 ἀποπίπτω 21 a 12, 116 c 6 X
 ἀπορέω, ἀπορία 25 b 1, 43 b 2
 ἀπορρέω 28 b 13
 ἀπόρρητος 11 a 2, 12 a 3, 13 b 1, 126-127 a 38.47
 ἀποσειώ 113^b b 1
 ἀποσκευάζω 6 b 9
 ἀποστατέω v. 118, 119 b 2
 ἀποστέλλω 41 a 8
 ἀποστερέω 69-70 c 13
 ἀπόστολος 170^a b 4.5 X
 ἀποστρέφω v. 19, 37, 59, 113^b a' 6 X
 ἀποσυνάγωγος 157 a 23
 ἀποσφάλλω 1-2 a 17, 73 b' 9
 ἀποτάσσω 57 a 2
 ἀποτελέω 73 b 3, 90-91 c 3, 145 a 3
 ἀποτίθημι 29 a 5, 43 a 2, 81 c 3 X
 ἀποτομία 65-66^a a 1
 ἀποψύχω 83 a 3
 ἀπτά (λόγια) 103 a 16
 ἄπτω (allumer) 105 a 14-24
 ἀπωθέω v. 10, 8^b b 8
 ἀργός 105 a 23, 172 a 4
 ἀργύριον v. 72, 126-127 a 48, 140 a 4.5.6
 ἀρετή 1 a 40, 6 b 1, 14 a 10.16, 26 b 3, 31 a 9, 40 a 6, 50 a 15, 65 a 14, 75 b 3, 80 b 4, 96 a 2.4, 98 c 6, 132 a 5.7, 133 a 3, 157 a 13, 161 a 20, 170^a b 8, 172 b 3.4, 176 a 7
 ἀριθμός Arg. a 25.28.30.31.40, 164 a 4
 ἀρνέομαι 157 a 23, 161 a 39
 — ἀρνησίθεος 157 a 13, 161 a 30
 ἀρπάζω 11 c 2

- ἀρραγής 90-91 a 12
 ἄρρητος 169 a 14
 ἄρτος 171 a 5.6.9
 ἀρχάγγελος 89 a 15
 ἀρχή v. 152, 160, Arg. a 1.5.18, 1 b 2, 33 a 28.37, 96 a 6.7, 121 b 1, 130 d 1, 171 b 5 X
 ἀρχῆθεν 152 a 2
 ἀρχιερεύς 126-127 a 39
 ἀρχομαι 97 a 19, 114 a 7, 152 a 2 X
 ἀρχοντες v. 23, 161, 164 b 3
 ἀρχοντικός 162 c 4
 ἀρχω 33 a 19.22
 ἀσάλευτος 160 e 3
 ἀσεβέω, ἀσεβής 22 c 1, 64 a 1
 ἀσειστός 28 b 21
 ἀσθενέω, ἀσθενής 1 c 10, 80 b 3, 83 c 4 X
 ἀσκαλαβώτης 163 a 5
 ἀσκέω 38 a 13, 60 a 1 (note), 92 a 6, 108 a 4, 144 a 2, 161 a 11, 13.36
 ἀσκησις 100 d 9, 147 a 10
 ἀσκός v. 83
 ἄστατος 136 a 2
 ἀσυνεσία 10 c 3
 ἀσυνετέω v. 158
 ἀσύνετος 144 a 6
 ἀσυνύπαρκτος 36 a 19
 ἀσφαλής 17^a a 11, 90-91 a 12
 ἀσχολέομαι 151 a 22
 ἀσώματος 50 b 15
 ἀταραξία, ἀτάραχος 52 a 5, 76 a 5, 165 a 3
 ἀτελής 80 b 2, 126 a 15
 ἀτιμία, ἀτιμάζω 3 a 10, 29 a 14, 157 a 17
 ἀτρεπτός 142 b 1
 ἄυλος 81 c 7 (et p. 549)
 αὐξάνω 43 a 7, 50 a 13.15, 114 a 9, 160^b f 3
 αὐτοαλήθεια 160^b c 16
 αὐτουργία 73 a 17
 αὐχέω 83 b 6, 113^a a 7
 ἀφαιρέω 10 a 13.16 X
 ἀφανίζω 154 a 9
 ἀφέλλω 109 d 2
 ἀφεςις 31 a 5.11.14
 ἀφθαρτος 81 c 8
 ἀφθεγχτός 169 a 14

ἀφιερῶ 172 c 6
 ἀφιξίς 174 b 1
 ἀφοράω 6 c 2, 68 b 2 X
 ἀφορμή 43 a 10, 119 a 4
 — ἀφρόνευμα 31 a 13
 ἀφυστέρειω 1 b 4
 ἀχάριστος 93 a 6 (e corr.)
 ἀχλὺς 70 b 7
 ἀχωριστός 93 a 6 (mss)
 ἀψυχος 89 a 13, 93 c 8
 ἀωρία v. 147, 148 a 1

 βαδίζω 26 a 7, 37 a 12, 101 b 3, 105 b 3
 βαθμός 2 c 2
 βάθος 2 c 4, 34 b 4
 βαθύς 23-24 b 1, 98 a 5, 176 e 9
 βαρέω 143^b a' 6
 βάρος 9 a 16
 βασανιστήριον 161 a 26
 βάσανος 15 a 5, 103 a 17, 175 a 6.8
 βασιλεία 100 b 4, 109 a 5, 112 a 3, 116 a 6, 156 a 6
 βασιλεύς v. 46, 100 b 1, 107 b 2, 173 c 2, p. 575
 βασιλεύω 33 a 2, 100 b 2, 109 a 6
 βασιλικός 15 a 11, 46 a 4
 βασκαίνω 121 b 4
 βδελυγμός 163 a 6
 βδελύσσω v. 163
 βέβαιος, βεβαίως 75 b 2, 106 b 1, 170^b b' 1 X
 βεβαιότης 160^a a 10
 βεβαιώω v. 28, 29 b 3, 38 a 7, 65 a 4, 137-138 d 3 X
 βεβαιώσις, βεβαιωτικός 27 c 3, 75 b 4.5
 βέλος 121 a 10
 βελτιώω, βελτιώσις 96 a 7, 113^b a' 12
 βίαιος 6 b 11
 βίβλος 162 a 8
 βίος, βιώω 1 c 12, 9 a 14, 25 c 7, 43 a 7, 56 a 5, 74 a 3, 85 a 7,
 86 a 4, 98 a 15, 176 c 3 X
 βιωτικός 32 b 8, 57 a 2
 βλάβη 18 a 3
 βλέπω 30 a 2.3 X
 βοάω 145 a 12
 βοήθεια, βοηθέω v. 86, 114, 117, 175 X
 βοηθός (θεός) 43 c 1, 116 c 3
 βόθρος 176 e 9 p. 672

βόθυνος 85 b 5 (l. hex.)
 βούλημα 73 b' 6 X
 βραβεῖον Arg. b 7
 βρέφος 130 c 2
 βρόχος 10 b 2, 85 b 3 (Aquila)

 γάλα v. 70, 69 a 11 s.
 γαλή 163 a 5
 γέμω 39 b 5
 γενεά v. 90
 γένεσις 130 a 8, 173 a 6, b 3
 γενικός, γενικῶς 93 a 2, 126-127 a 48, 172 b 3
 γενναῖος, γενναίως 8^b c 2, 20 d 7, 76 a 1
 γεννήτωρ 142 b 3
 γένος 176 a 5 X
 γεύομαι, γεῦσις, γευστός, γευστικός 103 a 6-17
 γεωργέω 43 a 6
 γῆ v. 19, 64, 87, 90, 119, 33 a 4 (ἀγία) X
 γῆϊνος 163 a 9
 γίνομαι v. 173 X
 γινώσκω v. 75, 79, 125, 152 X
 γλυκάζω 103 a 6.8
 γλυκός v. 103, 62 a 2
 γλυκύτης 103 a 1.4
 γλώσσα v. 172
 γνώμη 11 b 1, 59 a 8
 γνώσις v. 66, Arg. a 15.39, 64 a 14, 70 c 6, 73 b' 6, 75 a 3.7.13.15,
 98 c 3, 108 b 6, 125 b 3-4, 130 d 1, 132 a 7, 133 a 3, 152 a
 1.5.9.11 X
 γόνιμος 69 a 17
 γράμμα 2 a 8, 10 a 18, 72 b 3, 102 a 5, 129 a 9, 130 a 4 X
 γραφή 9 a 8, 19 b 12, 25 a 10, 29 c 5, 77 a 6, 81 d 2, 82 a 3,
 85 a 2, 90-91 a 16, 99 a 2, 135 b 1, 136 a 11, 138 b 6,
 140 a 3-10, c 4, 160^b c 17, 161 a 2.4, 162 a 7, 169 a 49,
 174 b 2
 γρηγορέω 28 a 3
 γυμνάζω 160^b c 5
 γυμνασία, γυμναστικός 75 b 1, 103 a 16
 γυμνός 148 c 6, 160^b c 3

 δαίμων Arg. b 3, 78 b 2, 96 b 2, 114 a 2, 176 d 5
 δειλία, δειλιάω v. 161, 31 a 12, 162 b 2
 δέησις 170^a a 6, 170^b c 2 (Aquila)
 δεξιά (θεοῦ) 173 a 4

- δεσμεύω 37 a 8
 δεσπότης 26 b 3
 δέχομαι 11 b 2, 68 a 3, 98 c 3, 137-138 a 9, b 3 X
 δήλωσις v. 130
 δημιουργέω 73 a 2
 δημιουργία 73 a 13, 109 b 2, 151 a 3, 164 c 5.8
 δημιουργός 73 b' 3, 151 a 13, 161 a 33
 διαβαίνω 96 a 6, 133 a 3, 136 a 2
 διαβάλλω 51 b 2, 69 c 9
 διάβημα v. 133, 105 a 6
 διαβολή 69 c 3
 διάβολος 94 a 3, 110 a 2, 114 a 2, 121 a 8.12, 134 a 6
 διαδέχομαι 33 a 27, 90-91 a' 15, 97 a 13
 διάθεσις 46 a 9, 52 a 2, 70 b 8, 103 a 1, 113^a a 9, 137 a 2,
 144 b 3, 157 a 28, 169 a 26
 διαθήκη 3 a 7, 102 a 6, 106 a 2.3.5, 160^b c 5
 διαθλέω 8^b c 4
 διατρέω 104 a 2, 148 d 1
 διάκειμαι 53 a 8
 διάκονος 140 a 8
 διακονέω 88 a 3
 διακοσμέω, διακόσμησις 89 a 13.14, b 3
 διάκρισις 90-91 a' 11
 διαλέγομαι 27 c 4.9, 47-48 a 10
 διαλυμπάνω 77 c 6
 διαλογίζομαι v. 59
 διαλογισμός 59 a 4, 61 a 2, 105 a 17, 115 a 2.4
 διαμένω v. 89, 90, 91
 διαμονή 91 c 7
 διανόησις 125 a 2
 διανοητικός 65 a 14, 131 a 3, 172 c 3
 διάνοια 34 b 9, 72 b 2, 82 a 3.5.8, 123 a 6, 160^b b 2, 172 c 2 X
 (cf. *Éph.* 2, 3)
 διάνοια (τῆς γραφῆς) 28 b 16, 81 d 5, 173 b 4
 διάνοιξις 130 b 1
 διαπλάττω 73 b 2
 διάπυρος 140 a 12
 διασκεδάννυμι v. 126
 διασφίζω 116 c 7
 διάταξις v. 91, 119 b 4
 διατείνω 123 a 5
 διατίθημι 30 b 3, 40 a 4, 139 a 3
 διατρέχω 32 b 1.5
 διαφονέω 123 b 3

- διαφορά Arg. a 12, 13 a 9, 105 a 47, 137 a 9, 169 a 6.12
 διαφόρων 125 b 2 X
 διδασκαλία, διδάσκαλος cf. διδάσκω
 διδάσκω v. 12, 26, 64, 66, 68, 99, 108, 124, 135, 171 X
 διεγείρω 28 c 4
 διελέγχω 1 c 9
 διέξοδος v. 136
 δηγέομαι v. 85, 27 c 2 X
 διήγησις 2 a 7, 105 a 27.28.32 X
 δικαιοκρισία 20 a 1, 160^b e 2
 δικαιολογέομαι 145 a 15
 δίκαιος 15 a 8, 23-24 b 8, 52 a 2, 69 a 2.23, 86 a 4, 109 a 4,
 139 b 1, 145 a 3.4.6, 157 a 8.17, 164 c 1, 170^b a' 1 X
 δικαιοσύνη v. 7, 40, 62, 75, 106, 121, 123, 138, 142, 144, 160,
 164, 172, 27 c 6.10, 31 a 11, 56 a 6, 81 a 7, 83 a 7, 87 b 1,
 88 c 2, 93 c 6.10, 98 d 1, 169 a 25 X
 δικαίω 5 a 16, 12 b 3, 56 a 6, 144 b 3
 δικαίωμα v. 5, 8, 12, 16, 20, 23, 24, 26, 27, 33, 48, 54, 56, 64,
 68, 71, 80, 83, 93, 94, 112, 117, 118, 124, 135, 141, 145,
 155, 171, 2 a 2, 88 a 4, 152 a 9 X
 δικαστήριον 39 a 3, 102 a 2, 138 c 3, 157 a 22
 δικαστής 142 a 2
 δικη 154 b 2.5
 διοικέω, διοίκησις 20 c 1, 43 b 10, 70 b 3, c 7
 διορατικός 105 a 43, 148 c 1
 διορθόω 154 b 8
 διόρθωσις 22 d 7, 29 a 15, 90-91 a 16 (cit.)
 διορθωτικός 27 c 3
 διχοτομία 128 a 11
 διωγμός 22 c 1, 49 b 3, 50 a 4, 52 b 3, 87 a 3, 157 a 4.6.7
 διώκω 87 b 2, 157 a 4.6, 161 a 23, 162 c 3, e 2 (cf. *ἐκδιώκω*,
καταδιώκω)
 δόγμα 1-2 a 22, 42 a 5, 89 b 1, 113^a a 8, 136 a 11, 176 a 7
 δοκιμάζω 67 b 3
 δοκιμή 8^b c 2
 δόξα 46 a 8
 δόσις 173 e 2
 δουλεία 125 a 4
 δοῦλος v. 17, 23, 38, 49, 65, 76, 84, 91, 122, 124, 125, 135,
 140, 176
 δοχεῖον 130 d 4
 δράω 121 a 2
 δρόμος 32 a 4.15, b 15
 δύναμις 8^b b 2, 73 b 9, 131 a 3, 148 c 1 X

- δύναμις (θεοῦ) 50 b 10, 73 b 3, 151 a 2, 169 a 14
 δύναμις (γραφῆς) 161 a 4
 δύναμις, δυνάμεις (ἔγχει, ἀόραται...) 19 a 10, 62 a 9, 89 a 1.15,
 157 a 18, 173 c 3.8
 δύναμις, δυνάμεις (ἀντικείμενα, πονηραί...) 50 a 10, 60 a 3, 61 a 3,
 62 a 7.20, 69 a 5, 84 a 12, 92 a 9, 95 b 2, 115 a 5, 122 a 6,
 134 a 7, 157 a 9.16
 δυνατός (θεός) 1 c 11
 δυσασπόμενος 43 b 8
 δυσκίνητος 89 a 16
 — δυσμετάστατος 111 b 5
 δυσχεραίνω 143^b a' 7
 δυσχερῶς (ἔχειν) 98 b 4
 δυσωπέω 28 b 10
 δῶρημα 144 a 5
 δῶρον 88 c 2
- ἐγγίνομαι 43 a 26, 50 a 1, 72 b 12, 96 a 2, 171 b 2 X
 ἐγγίζω v. 169, 3 b 4, 82 a 2.7, 150 a 3, 151 a 1-18
 ἐγγύα, ἐγγύη, ἐγγυήτης 122 b 2.4, c 3.4.7 (l. hex.)
 ἐγγύς v. 151, 155 a 1
 ἐγγύτης 151 a 10
 ἐγκατέω 87 a 5
 — ἐγκάκησις 143^b a' 5 (Symmaque)
 ἐγκαρτερέω 77 c 3
 ἐγκαταλείπω v. 8, 87, 25 a 2, 52 b 3, 154 a 2
 ἐγκαταλιμπάνω v. 53
 ἐγκειμαι 36 b 1
 ἐγκρατής 38 a 10
 ἐγχειρίζομαι 161 a 24
 ἐγχωρέω 129 a 7, 130 a 12.13
 ἔθνος 9 a 30, 90-91 a 6, 99 a 5, 102 a 4, 121 a 20, 126-127 a 12,
 130 a 7, 141 a 11
 εἶδησις 98 c 4
 εἰκῶν 18 a 16 (cit.), 43 b 15 (cit.), 73 a 4 (cit.)
 εἰρήνη v. 165, 69 a 3, 169 a 22
 εἶς 18 a 4, 81 c 11 X
 εἰσάγω 33 a 16, 63 b 3, 72 a 7, 160^a a 8.14.19
 εἰσαγωγή Arg. a 29, 120 a 7, 129 a 6
 εἰσθεσις-ἐκθεσις 1-2 a 35-37
 ἐμβάλλω 28 a 2, 90-91 a 6, 164 b 2
 ἐμβιάζω 108 b 1
 ἐκδέχομαι v. 122
 ἐκδίδομαι (γραφῆν) 33 b 7, 122 c 7 X (cf. ἐκδοσις)

- ἐκδίδομαι 88 b 1
 ἐκδιώκω v. 157
 ἐκδοσις 28 b 2.11, 68 c 2, 119 b 6 X
 ἐκδύω 10 b 2
 ἐκζητέω v. 2, 10, 15, 22, 33, 34, 45, 56, 94, 100, 145, 155 X
 ἐκκαίω 165 a 14
 ἐκκλησία 38 a 14, 85 a 3, 90 a 4, 105 a 41-42, 157 a 15
 ἐκκλησιαστικός 99 a 11, 101 a 4, 170^a b 6
 ἐκκλίνω v. 21, 50, 51, 102, 115, 157, 162 d 1 X
 ἐκκλισις 21 a 10
 ἐκκράζω v. 145, 146, 147
 ἐκλαμβάνω 74 b 7
 ἐκλέγω 173 d 3 (l. hex.)
 ἐκλείπω v. 81, 82, 123
 ἐκλεκτός 106 a 3, 117 a 7
 ἐκλύομαι 81 a 3
 ἐκούσιος v. 108, 25 c 4, 173 e 3
 ἐκπίπτω 30 b 11, 62 a 16, 95 b 2, 121 b 3
 ἐκπληξίς 130 d 3
 ἐκπληρόω 122 c 3
 ἐκπύω v. 139, 158, 154 a 9
 ἐκτύπω 137 a 10
 ἔλεγχος 109 a 5
 ἔλεειν v. 29, 58, 132, 17^a a 5 X
 — ἐλεητικῶς 64 b 4
 ἔλεος v. 41, 64, 76, 88, 124, 149, 159 X
 ἐλευθερία 170^b c 4
 ἐλεύθερος 101 b 2
 ἔλκω v. 131
 ἔλκω 163 a 9
 ἔλλαμψις 36 b 5
 ἔλλειπον (τό) 122 c 1
 ἐλλίξω v. 42, 114, 33 a 14, 49 a 2
 ἐλπίς 43 a 25.26, 50 a 1.6, b 5 ... X
 ἐμμένω 23-24 a 8
 ἐμπίπτω 43 b 2, 92 a 6
 ἐμπνέω 160^b c 17
 ἐμφανίζω 58 b 11
 ἐμφορέω 130 c 4
 ἐνάγω 36 b 4
 ἐναντίωμα 6 b 1, 162 d 2
 ἐναπολείω 11 c 1
 ἐναργής 2 a 19
 ἐνατενίζω 58 a 5

- ἐνδεής 1 a 9
 ἐνδεικνυμι 22 d 4, 119 b 1
 ἐνδειξις 111 b 1
 ἐνδιατρέβω 47-48 a 13
 ἐνδίδωμι 69 a 7
 ἐνδον 145 a 9
 ἐνδύομαι 100 a 4.6
 ἐνέργεια 47-48 a 2, 65 b 5
 ἐνέργεια (ἀντικειμένη) 21 a 1, 166 a 4, 173 d 3
 ἐνεργέω 10 a 1.17, 14 a 16, 17 b 7, 20 d 5, 62 a 7.10.21, 73 b 4,
 108 a 12, 121 a 10.11, 122 a 2.8, 133 a 6, 151 a 9.12, 170^b b' 5,
 171 b 2, 175 b 3
 ἐνθύμημα v. 118, 119 b 2
 ἐνοια 9 a 33, 94 a 2
 ἐνομος 25 c 7
 ἐνοικέω 121 a 10, 152 a 13
 ἐνοχος 21 b 6
 ἐνώ 31 a 3
 ἐνσπείρω 9 a 8
 ἐντέλλομαι v. 4, 138
 ἐντολή v. 4, 6, 10, 15, 19, 21, 32, 35, 40, 45, 47, 48, 57, 60,
 63, 66, 69, 73, 78, 86, 87, 96, 98, 100, 104, 110, 115, 127,
 128, 131, 134, 143, 151 (v. l.), 159, 166, 168, 172, 173,
 176, 2 a 1.6.20.21, 9 a 3, 11 c 2, 17^b b 6, 88 a 4, 93 a 3,
 148 c 5, 152 a 9, 160^b b 1 X
 ἐνυπάρχω 29 a 3, 43 a 10.23, 160^b c 12
 ἐξαγγέλλω v. 13, 26, 27 c 5
 ἐξαιρέομαι v. 153
 ἐξαποστέλλω 173 c 5
 ἐξάπτω 140 c 4
 ἐξαφανίζω 9 a 15
 ἐξεγείρω v. 62
 ἐξερεθγομαι v. 171
 ἐξερευνάω v. 2, 34, 69, 115, 129
 ἐξέρχομαι 33 a 15
 ἐξετάζω 7^b a' 4, 15 a 3, 43 b 9, 95 b 1, 140 a 2 X
 ἐξέτασις 1 a 2, 103 a 16, 151 a 33
 ἐξευτελίζω 22 b 5, 24 c 3, 119 b 1, 141 a 13
 ἐξέχομαι 175 b 2
 ἐξηγέομαι 27 c 13 (Symmaque)
 ἔξις 8^b d 4, 30 b 9, 45 a 12, 64 a 12, 70 a 3, 80 b 4, 87 b 4,
 140 a 14, 160^b c 16
 ἐξομοιῶ 113^b a' 12
 ἐξομολογέομαι v. 7, 62, 25 a 1, 26 a 10, 28 c 6, 132 a 3, 164 c 6

- ἐξομολόγησις 7^a a 3
 ἐξουθενῶ, ἐξουθενῶσις v. 22, 118, 141, 23-24 a 4, c 3
 ἐξουσία 173 f 5
 ἐξουσίαι 161 a 24
 ἔξωθεν 93 c 7-8
 ἐξωνόμοι 175 c 6
 ἐορτή 19 b 10
 ἐπαγγέλλω 11 a 5 X
 ἐπαγγελία 25 b 2, 33 a 23, 49 a 1, b 2, 50 b 2, 81 d 1, 88 d 1.2,
 90-91 c 1, 116 b 1, 130 d 6, 138 d 3, 160^b f 2.5
 ἐπάγω 67 b 2.4
 ἐπαίρω 73 b 4, 107 b 2
 ἐπαισχύνομαι v. 6
 ἐπακούω v. 26, 145, 149 a 4, 169 a 29 X
 ἐπαλιξις 123 a 12
 ἐπαμφοτερίζω 43 c 3
 ἐπαναβαίνω 174 a 6
 ἐπανάγω 176 d 6
 ἐπανάστασις Arg. b 3
 ἐπάνοδος 54 b 7
 ἐπαπορέω 43 b 4
 ἐπαρμα 25 a 4
 ἐπαρσις 89 a 18
 ἐπαυξάνω 114 a 8
 ἐπεγείρω 119 b 4
 ἐπεπλήζω v. 43, 49, 74, 81, 114, 147
 ἐπ' ἐμοί cf. ἐφ' ἡμῖν
 ἐπιβάλλω 129 a 5
 ἐπιβουλεύω, ἐπιβουλή 23-24 b 8, 69-70 b 2, 85 b 7, 88 b 1, 94 a 5,
 96 b 1, 109 d 2-4, 113^a a 6
 ἐπίγεια (τά) 89 a 6
 ἐπιγνώσκω, ἐπίγνωσις 9 a 21.23.25.26, 22 b 4, 38 a 8.9.16 (cit.),
 75 b 5, 98 a 8, 101 a 8
 ἐπιδημέω, ἐπιδημία 82 a 12, 102 a 6.7, 114 a 13, 126-127 a 3,
 130 a 13
 ἐπιδιατρέβω 124 b 4
 ἐπιδίδωμι 33 b 4, 64 b 4, 147 a 10
 ἐπιδικάζομαι 98 a 1, 137 a 7
 ἐπιθυμέω, ἐπιθυμία v. 20, 40, 10 c 2, 55 a 4, 81 a 3, 82 a 9,
 123 c 4, 128 a 18
 ἐπιθυμητικῶς 123 a 7
 ἐπιθυμητός 81 a 4
 ἐπικαλύπτω 18 a 2
 ἐπικατάρατος v. 21

ἐπικλύζω 9 a 14
 ἐπιλάμπω, ἐπίλαμπις 90-91 a 14, 135 a 2
 ἐπιλανθάνομαι v. 16, 30, 61, 83, 93, 109, 139, 141, 153, 176 X
 ἐπιλήσιμων 93 a 7
 ἐπιμέλεια 119 b 5
 ἐπιμελῶς 36 b 2
 ἐπιμένω 87 a 6
 ἐπιπλέκω 36 a 5
 ἐπιποθέω, ἐπιπόθησις v. 20, 131, 174, 69 a 19, 176 a 12
 ἐπιπολῆς (ἐξ) 2 c 6, 11 b 1
 ἐπίπονος 20 d 8, 29 a 12, 71 a 2
 ἐπιπορεύομαι 151 a 32
 ἐπιρρηπής 6 b 12
 ἐπισκοπέομαι 29 a 13
 ἐπίσκοπος 170^a b 7
 ἐπισπάω 131 a 16
 ἐπιστάσια 34 a 5
 ἐπιστήμη 29 b 5, 129 a 5.8, 152 a 11 X
 ἐπιστημόνως 148 d 1
 ἐπιστρέφω, ἐπιστροφή v. 59, 79, 43 a 10, 113^b a' 12, 121 a 3,
 142 a' 3
 ἐπίταγμα 73 b' 8
 ἐπίτασις 100 c 2
 ἐπιτείνω 36 a 15, 69-70 c 6.8, 111 b 1, 123 c 4, 129 a 3.7
 ἐπιτελέω 5 a 14, 19 b 15, 32 b 3, 40 a 5, 50 b 2, 105 a 39
 ἐπιτηρέω 121 a 8
 ἐπιτιμάω v. 21
 ἐπιτίμησις 21 b 6
 ἐπιτρέβω 1 b 3
 ἐπιφαίνω v. 135
 ἐπιφάνεια 62 a 13, 135 b 3
 ἐποικοδομέω 152 a 8
 ἐπομαι 74 b 11, 93 c 2, 116 a 8, 175 b 2
 ἐπουράνια (τά) 49 a 3, 98 a 15, 145 a 4
 ἐπτά Arg. a 32
 ἐπτάκις v. 164
 ἐπωμίς 126-127 a 40
 ἐπώνυμος 81 a 5
 ἐραστής 72 b 10, 98 d 5
 ἐργάζομαι v. 3, 4 a 2, 73 b 3, 176 e 10 X
 ἔργον 3 b 3, 10 a 12.14, 16 a 5 ... X
 ἐρεθίζομαι 69-70 b 3
 ἐρεύγω 171 a 2
 ἔρευνα 34 a 4, 69-70 c 8, 70 c 6, 129 a 7

ἔρευνάω 15 a 4, 34 a 8 cf. ἐξερευνάω
 ἔρμηνεια 23 c 7
 ἔρμηνευτικός 43 b 5
 ἔρμηνεύω, ἔρμηνευτής 1 a 32, 13 a 16 ... X
 ἔρυγή 171 a 1.12, b 4 cf. ἐξερεύγω
 ἐρυθριάω 78 a 4
 ἔρχομαι 1-2 a 20 ... X
 ἔρωτικῶς 40 a 4, 82 a 10
 ἔσω (ἄνθρωπος) 103 a 12 (cf. Rom. 7, 22)
 ἑτερόδοξος 51 b 1
 ἑτοιμάζω v. 60, 73, 6 b 9
 ἕτοιμος 176 a 12
 εὐαρεστέω 74 b 5
 εὐδοκία v. 108
 εὐεικτος 69-70 a 9.11
 εὐεκτέω, εὐεξία 69-70 a 9.11 (v. 1.), 93 b 3.5
 εὐεργεσία 27 c 5, 66^a b 5 (v. 1.)
 εὐεργετέω 66^a b 2 (Symmaque)
 εὐζωΐα 88 a 7
 εὐθέως 8 c 3, 9 a 13
 εὐθής (εὐθύς) v. 137, 5 a 4, 12 b 2, 21 a 11
 εὐθυμία 54 a 5, b 3, 76 a 5
 εὐθύνω 172 b 9
 — εὐθυ(ν)τήρ 133 a 4
 εὐθύτης v. 7
 εὐκαταφρόνητος Arg. a 23, 34 a 3
 εὐλαβής 38 a 7
 εὐλογέω, εὐλογία 12 a 2.4, 100 a 2.3.7.14, 160^b f 5
 εὐπρεπής 98 d 2
 εὐρεσις 33 a 31
 εὐρίσκω v. 143, 162, 157 a 22, 176 a 12, c 3 X
 εὐρύθμως 54 a 4
 εὐρύνω 32 a 3
 εὐρυχωρία, εὐρύχωρος 32 a 3.5, 45 a 4
 εὐσάλευτος 75 b 3
 εὐσεβεία, εὐσεβής 74 a 6, 88 a 6, 157 a 3.6
 εὐτονία, εὐτονος 4 a 1, 85 a 8
 εὐτρεπίζω 6 b 3
 εὐφραίνω v. 74, 54 a 5, 103 a 3, 162 e 5, 176 d 6
 εὐφροσύνη 14 a 4.17, 54 b 4, 111 b 4.5
 εὐχαριστέω 12 a 3, 68 a 2 ... X
 εὐχαριστία 62 a 29, 73 b 9, 134 a 3
 εὐχαριστικῶς, εὐχάριστος 98 b 9, 171 b 2
 εὐχὴ 9 a 7, 20 b 4 ... 169 a 5.8.11.28-32 X

- εὐχομαι 17^a a 3, 18 a 13 ... X
 εὐωδία 103 a 15
 ἐφεδρεύω 121 a 8, 122 b 4
 ἐφέλω 6 b 11, 130 d 8, 131 a 16
 ἐφ' ἡμῖν 25 c 9, 36 a 4-15
 ἐφίημι 58 a 3, 81 d 6
 ἐχθρα 139 b 1
 ἐχθραίνω 98 a 2
 ἐχθρός v. 98, 139 X
 ἐχομαι (τινός) 1-2 a 18, 5 a 13, 28 a 16, 68 a 6
 ἐωθινός 148 d 2, 164 d 5

 ζάω v. 17, 25, 37, 40, 50, 77, 88, 93, 107, 116, 144, 149, 154,
 156, 159, 170, 175, 176, 83 a 1, 111 b 3 X
 ζῆλος v. 139, 38 a 8, 158^a a 2
 ζηλώω 139 a 8
 ζηλωτής 148 d 5
 ζητέω v. 100, 176, 10 a 4 ... X (cf. ἐκζητέω)
 ζήτημα 43 b 3
 ζυγός 9 a 12.14 (cit.), 111 b 3
 ζωή 19 a 12, 37 a 13.14, 81 c 8 ... X (cf. ζάω)
 ζῶον 73 b' 5, 89 a 12, 107 b 5.6, 110 a 1, 120 a 19
 ζωοποιέω, ζωοποιός 37 a 12, 40 a 2 (note) ... X (cf. ζάω)
 ζωτικόν (τό) 93 c 8

 ἡγεμονικόν (τό) 18 a 3, 51 a 4, 55 a 5, 105 a 26.27, 121 a 2,
 146 a 3
 ἡγεμών 133 a 4
 ἡγούμενα (τά) 172 c 4
 ἡδονή 38 a 11, 98 b 3.6.8, 130 b 4 X
 ἡδυπάθεια 161 a 18
 ἡθικός Arg. a 7.8.12.16.18.39, 2 c 3, 65 a 13, 137-138 b 7
 ἦθος 1-2 a 2, 53 b 1
 ἡμέρα v. 84, 91, 97, 164, Arg. a 32.33.35, 55 a 8, 62 a 14.35,
 90 a 13, 105 b 5, 148 a 3
 ἡμερινός 62 a 25
 ἡμερος 100 a 5.10.11

 θάνατος 50 a 3, 88 b 2, 93 c 12.13, 95 a 2, 109 a 8, 111 a 4,
 161 a 25, 175 b 3, c 6.7 X
 θαρρέω 31 a 4, 39 b 3, 88 d 1, 49 a 3, 153 a 14, 159 a 3
 θανμάσιος v. 18, 27, 129 b 1
 θανμαστός v. 129
 θεϊκός 72 b 5

- θεῖος 6 b 5, c 1, 12 b 2 ... X
 θεμέλιος, θεμελιώ v. 90, 152, 90-91 a 10.12
 θεοδίδακτος 83 a 6
 θεοληπτόμαι 160^b d 1
 θεολογία 171 b 5
 θεόπνευστος 25 a 10, 81 d 2, 136 a 11, 160^b c 17 X
 θεοποιέω 36 a 16
 θεός Arg. a 1.31, 1-2 a 4 ... X
 θεοσέβεια, θεοσεβέω, θεοσεβής 53 b 2, 118 a 2, 143^b a' 6, 147 a 10,
 152 a 2, 158^a a 2
 θεραπεία, θεραπεύω 29 a 15, 58 c 3
 θερμός, θερμότης 83 a 4, b 13.14, 98 c 1
 θεωρέω 6 c 3, 18 a 17, 43 a 17, 54 a 4, 58 a 4, 69 b 7, 89 a 4,
 124 b 5, 139 a 4, 153 a 3, 164 c 6, 166 a 10, 169 a 13
 θεωρητικός, θεωρητός 14 a 10, 34 a 5, 65 a 17, 166 a 10
 θεωρία Arg. a 8, 37 a 2.7, 72 b 6, 129 a 4
 θήρατρα (τά) Arg. b 4
 θηράω 70 c 7
 θηρευτής 110 a 1
 θησαυρός 11 c 1, 129 b 4
 θησαυροφυλάκιον 125 a 6
 θλίβω v. 157, 45 a 1.3, 71 a 8
 θλίψις v. 143, Arg. b 2, 76 a 12.13, 96 b 4, c 3
 θνήσκω 50 b 9, 87 b 4, 93 c 4 X
 θολόω 43 a 16
 θόρυβος 170^b a' 3
 θυμικός, θυμός 161 a 17, 162 b 2
 θύρα 121 a 15
 θυσία 19 b 10, 164 d 5 X

 ἰάομαι, ἰατρική, ἰατρός 18 a 5, 29 b 9.10.12, 58 c 2, 93 b 1.4,
 169 a 37-38
 ἰδιωτικός 169 a 50
 ἰδρώς 98 b 5
 ἰθύνω 89 a 14
 ἰεσία 170^b c 2 (Symmaque)
 ἰλαρός, ἰλαρῶς 47-48 a 9, 55 a 8, 68 a 3
 ἰλάσκομαι 121 a 17 (v. 1.)
 ἰλασμός 82 b 3 (cit.)
 ἰουδαϊκῶς 18 a 12
 ἴστημι v. 38, 106, 65-66^a a 3 X
 ἱστορία Arg. a 11, 33 a 24, 141 a 1
 ἴχνος 58 b 8

καθαίρω 25 a 4 X
καθαίρω Arg. a 38, 140 b 3
καθαρεύω 43 c 6
καθαρίζω Arg. a 36
καθαρός, καθαρῶς 1 a 3.13, 17^a a 1, 19 b 10.11, 20 a 7, 58 a 4,
b 5, 137-138 a 10 (v. l.), 140 a 5, b 2, 166 a 9 X
κάθαρσις 9 b 5, 32 b 7
καθαριστικός 9 a 33
καθέλω 28 c 3
καθήκων, καθήκοντα (τά) 59 a 4, 97 a 16-18
καθηκόντως 13 a 11
καθελών v. 120
κάθοδος 82 a 4, 130 a 9
καθόλου 20 c 1, 70 c 7, 172 b 3
καιρός v. 20, 126, 19 a 12, 22 c 1, 33 a 20, 50 a 7, 55 a 1.10.11,
56 a 4, 62 a 22.25, 76 a 4, 83 b 5, 92 a 1, 105 a 15, 111 b 2,
113^b a' 7, 137-138 a 2, 148 d 1, 153 a 9
κακία 25 a 3, 32 a 8, 36 a 16, 45 a 9, 62 a 16, 74 b 12, 128 a
2.5.7, 133 a 2, 143^b a' 8, 176 e 9 X
κακοπάθεια 75 b 4
κακία 50 b 4
κάκωσις 18 a 3, 50 b 1, 83 a 2
καλέω 5 a 2, 141 a 11 X
κάλλος, καλόν (τό) 69-70 c 7, 98 d 2.5, 119 b 5, 129 b 3, 136 a 7
καλοκαγαθία 119 a 5
κάλυμμα 2 a 22, 18 a 9.10, 98 a 12
κανών 137-138 b 3
καρδία v. 2, 7, 10, 11, 32, 34, 36, 58, 69, 70, 80, 111, 112, 145,
161, 43 a 9.15.17, 76 b 2, 97 a 17 ... X
καρπία 95 a 3
καρτερῶς 61 a 8
καταβαίνω 175 c 6
καταβάλλω 61 a 4, 90-91 a 10, 96 a 6
κατάγω 25 c 3, 136 b 2
καταδέω 108 b 3
καταδιώκω v. 84, 86, 150, 161
καταδύω v. 136
καταισχύνω v. 31, 116, 6 a 2, 80 a 6
κατακορής 126-127 a 32
κατακυριεύω v. 133
καταλαλέω v. 23
καταλείπω 50 a 9
κατάληψις 34 a 6, 130 d 11
κατανοέω v. 15, 18, 64 a 1, 69 a 8 ... X

κατανόησις 28 c 9, 37 a 11, 125 b 5
καταπατεύω 147 a 11
καταπαύω 33 a 4
καταπίνω 77 c 2
καταπονέω 69-70 c 10
κατασκευάζω, κατασκευή 107 b 7, 160^a a 22.23
κατασπάω 163 a 9
καταστάζω 128 b 3 (Symmaque)
κατάστασις 81 c 3
καταυγάζω 130 c 3, 148 c 4
καταφάγω 140 a 15
καταφέγγω 126-127 a 35
καταφέρω 6 c 5
καταφρονέω 22 a 6, 30 a 2, 49 a 2, 72 a 3, 120 a 20, 140 a 9,
169 a 50
καταφύχω 83 c 3
κατευθίνω v. 5, 133, 6 a 1.4, 128 a 7.8
κατηγορέω, κατάγορος 26 a 9, 28 c 6, 122 a 9
κατηχούμενος (ὁ) 160^a a 14
κατοικέω, κατοικησις 19 a 4, 54 b 5
κατοικτελω 113^b a' 8
κατορθόω v. 9, 128, 1-2 a 2, 2 c 3, 3 c 1, 10 c 4 ... X
κατόρθωσις 128 a 5
καττύω 69-70 b 2
καυτήρ 29 a 11
καύχημα 113^a a 9
κέρδος 36 a 22, 98 c 6
κηρύσσω 81 a 1, 101 a 9
κινδυνεύω, κίνδυνος 11 a 4, 50 a 3, 109 a 2.4.8, d 1, 113^b a' 7,
173 e 2 X
κινέω 9 a 4, 93 c 7 X
κληρονομέω v. 111, 68 a 2, 174 a 5
κλήρος 111 b 1
κλίνω v. 36, 112 X (cf. ἐκκλίνω)
κλονέω 51 b 3
κοίμησις 28 c 1
κοινωνία 81 c 7, 170^a a 4
κοινωνός 63 b 7.10
κολάζω, κόλασις 17^a a 4.10, 20 a 10, d 6, 154 a 8, 160^a a 20,
161 a 29
κολλάομαι v. 25, 31
κόλλησις 25 a 9
κορέννυμι 171 a 2.9
κοσμικός 170^a b 1

- κόσμος Arg. a 34, 19 b 2.4, 72 b 9, 90-91 c 4, 164 c 4, 174 a 3 X
 κράτος 160^b f 8
 κραυγή 145 a 1
 κρείττονα (τά) 28 c 5
 κρηπίς 90-91 a 12
 κρίμα v. 7, 13, 20, 30, 39, 43, 52, 62, 75, 102, 106, 108, 120,
 121, 132, 149, 156, 160, 164, 170, 175, 2 a 2, 93 a 3,
 152 a 9 X
 κρίνω v. 154, 43 b 9 (v. l.) ... X
 κρίσις v. 84, 137, 154 ... X
 κριτήριο 161 a 27
 κρυπτός (ἄνθρωπος) 11 b 4, 131 a 2, 157 a 19.22.24 (cf. I Pierre 3, 4)
 κρύπτω v. 11, 13 b 2, 19 a 11, b 5, 34 b 4.8, 43 b 9 (v. l.),
 77 a 4, 175 a 2 (cf. ἀποκρύπτω)
 κρύψις 12 a 4
 κτίσις 89 b 4, 176 a 6
 κτίσμα 73 a 16
 κτίστης 90 a 17
 κωλόω v. 101
- λαλέω v. 46, 13 a 13, 23-24 b 9.10, 59 a 2, 64 a 2, 145 a 15,
 146 a 2, 161 a 4 X
 λαμπάς 105 a 48-50
 λαμπρόνω 9 b 3 (Symmaque)
 λαός 9 a 31, 10 a 15, 21 b 3, 33 a 28, 64 a 7.11, 90 a 2, 102 a 9,
 141 a 11, 160^b f 4
 λατρεία 10 a 17, 105 a 39
 λατρεύω 20 a 7, 176 d 5
 λάφυρον 162 e 4
 λαΐπον (τό) 10 a 10 cf. ἐλλείπον
 λαξίδιον 16 a 2
 λέξις 30 b 4, 62 a 30, 69 a 15 ... X
 λήθη 20 b 3, 109 c 2, 139 b 2
 λίθος 90-91 a 10, 126-127 a 19-48, 128 b 5, 129 b 2
 λιπαίνω 60 c 2 (Aquila)
 λιπαρός 126-127 a 35
 λογίζομαι 59 a 2.3
 λογισμός Arg. b 4, 32 b 6, 76 c 4, 92 a 9, 113^b b 2, 140 b 2,
 165 a 3
 λογικός, λογικῶς 14 a 9.11, 19 a 10, 38 a 2, 50 a 12, 65 a 11,
 103 a 18, 107 b 6.7, 120 a 19, 162 b 3, 176 a 6
 λόγιον v. 11, 38, 50, 58, 65, 67, 76, 82, 88 (v. l.), 103, 107 (v. l.),
 116, 123, 124, 133, 140, 148, 149, 158, 162, 169, 170, 172,
 Arg. a 1, b 5, 1-2 a 3, 2 b 1 ... X

- λόγος v. 9, 16, 17, 25, 28, 41, 42, 43, 49, 65 (v. l.), 74, 81, 89,
 101, 105 (v. l.), 107 (v. l.), 114, 130, 139, 142 (v. l.) 147,
 154, 160, 161 (λόγος θεοῦ), 13 a 14.16, 18 a 5.8, 19 b 2,
 23-24 a 10, 31 a 2.9, 32 a 3, 45 a 4, 50 a 2, 62 a 27, 73 a 2,
 82 a 5-12, 83 c 1, 84 a 13, 88 a 9, 109 a 5, 116 a 4, 125 a 3,
 131 a 10, 166 a 11, 171 a 4.7.10, 172 a 2
 λόγος (ἀνθρώπου, γραφής...) Arg. a 23.27, 7^b a' 4, 9 a 2, 17^a a 10,
 19 b 9, 23-24 b 1, 27 a 5, 30 b 1, 38 a 2.5.17, 43 b 3, 47-
 48 a 6.13, 65 a 9, 72 b 7, 73 a' 2, 74 a 8, 75 a 3, 81 c 17,
 85 a 8, 88 c 1, 90 a' 4, 105 a 29, 113^a a 7, 113^b a' 2.9.11,
 119 a 2, 128 a 2.4, 131 a 4, 142 b 5.6, 153 a 15, 160^a a 10.13.
 22.24, 160^b b 2, 169 a 3, 172 b 8, c 5, 174 a 7 X
 λουδορέω, λούδορον 161 a 12-16
 λουτρόν 73 a 14
 λυπέω, λύπη 28 b 8, 53 a 7, 76 a 3.4.13, 134 b 2 (cf. II Cor. 9, 7)
 λυπηρός 54 b 7, 135 b 4
 λύσις 81 d 4, 93 c 13, 135 b 4
 λυτρώω v. 134, 154, 122 a 3, 164 b 3, 175 c 7
 λύτρωσις 154 a 8
 λυχνία 105 a 24 s.
 λόγος v. 105
- μάθημα 1 b 3, 13 b 2, 93 a 9
 μάθησις 125 b 2
 μαθητής 100 c 3, d 2.6.8
 μακαρίζω 3 b 4
 μακάριος v. 1, 2, 3 a 9, b 1, 56 a 4, 76 a 14, 92 a 3, 97 a 8.12,
 144 a 6, 160^a a 20
 μακαριότης 156 a 6
 μακαρισμός 1-2 a 11.24
 μακράν v. 155, 1 b 4, 150 a 4, 169 a 25
 μακροθυμία 64 a 3
 μακρόνω v. 150, 151 a 6.11
 μανθάνω v. 7, 71, 73 X
 μαρτυρέω, μαρτύριον 2 b 2, 28 b 11, 81 c 16, 92 a 5.7, 111 a 2.4,
 113^b a' 8, 153 a 6.9, 157 a 18.19.21, 161 a 23.25
 μαρτύρια (τά) v. 2, 14, 22, 24, 31, 36, 46, 59, 79, 88, 95, 99,
 111, 119, 125, 129, 138, 144, 146, 152, 157, 167, 168,
 93 a 3
 μαρτυρία (ή) 99 a 8
 μάρτυς 2 a 23, 46 a 3, 119 a 13, 137-138 a 6, 146 a 5, 152 a 4,
 157 a 14.15
 μαστιζώ 118 a 9, 153 a 7

ματαιότης v. 37
μέγα, *μεγάλα* (*τά*), *μεγάλως* 27 c 1.8, 145 a 1.3.4.7.13, 146 a 3, 173 f 3 X
μεγαλόνοους 96 d 2
μεγαλοφώνως 18 a 13
μεγαλόφυχος 45 a 12, 96 d 2
μέγας 21 a 6, 22 d 5, 78 c 1 ... X
μέθοδος 149 a 1
μειώω 105 a 11
μελετάω v. 16, 47, 70, 117, 148 X
μελέτη v. 24, 77, 92, 97, 99, 143, 174 X
μέλι v. 103
μέλλον, *μέλλοντα* (*τά*) 1 c 10, 17^b a' 2.9, 43 b 17, 44 a 3, 50 b 5, 62 a 33, 90-91 a' 6, 117 a 9, 136 a 3, 148 a 3, 175 a 1
μελωδία 54 b 4
μερίς v. 57
μέρος (*ἀληθείας*) 90-91 c 3
μεσημβρία, *μεσημβρινός* 62 a 9.10.14, 90-91 a' 9, 148 a 7
μεσονύκτιον v. 62
μεταβαίνω 90-91 a 8
μεταβάλλω 69 a 10.15.20, 121 a 2
μεταβολή 58 b 8
μεταδίδωμι 79 a 3
μετακινέω 2 a 18, 28 b 22, 36 b 3
μεταλαμβάνω 17^a a 2, 81 c 8
μετανοέω, *μετάνοια* 25 a 11, 26 a 11, 39 a 8, 58 b 5, 74 b 6 (cit.), 122 a 2, 132 a 2.6
μετατίθημι 6 c 4
μεταχειρίζομαι 45 a 12
μετέρχομαι 30 b 5, 93 a 10
μετέχω 93 c 11, 151 a 14
μετεωρίζω 148 c 5
μετέωρος 6 c 4
μετουσία 1 c 10
μέτοχος v. 63, 1 c 5 (cit.)
μέτρον, *μετρώω* 8^b b 1, 135 b 2
μήτηρ (Jérusalem) 100 a 12.13
μικτός (*βίος*) 97 a 10
μιμέομαι 74 b 5, 139 a 2
μιμησις, *μιμητής* 35 a 6, 119 b 1
μιμνήσκω v. 49, 52, 55, 30 b 4, 93 a 9, 102 a 1 X
μισέω v. 104, 113, 128, 163, 29 b 4, 98 a 2
μισήτός 113 c 2
μισθός 125 a 4, 134 a 1.3, 173 e 3

μνήμη 10 b 1, 12 b 2, 20 b 2, 28 c 5, 43 c 5, 55 a 2, 56 a 2, 141 a 13
μνημονεύω 17^b b 4.7, 20 b 5, 61 a 6, 89 b 2, 164 b 1, 175 b 1
μόνας Arg. a 29
μόνιμος 111 b 4
μονογενής 73 a 5, 77 b 3, 161 a 33
μόνος (*κατὰ μόνας*) 23-24 c 4
μυαλόω 70 c 3 (Symmaque)
μυέω 3 b 11
μυστήριον 19 a 12, 27 a 2, 33 a 25, 34 b 5, 65 a 12, 126-127 a 40
μυστηριώδης 13 b 2
μυστικός, *μυστικῶς* 62 a 23, 81 c 17
μῶμος 1 c 4

ναός 10 a 16
ναίζω 45 a 12
νεκρώω, *νεκρός* 83 a 1, 93 c 5, 120 a 21, 163 a 4.5
νέκρωσις 83 c 4, 120 a 22
νέος, *νεότερος* v. 9, 141, 100 c 3, 147 a 11
νεότης 36 b 3, 147 a 11-12
νήπιος v. 130
νήφω 28 a 3, 61 a 11
νικάω 147 a 12, 153 a 2.4
νοέω 4 a 3, 6 a 5, 16 a 2 ... X
νόημα 74 a 8
νόησις 19 b 15, 70 b 7, 73 b' 4, 74 a 9, 124 b 6, 131 a 5, 164 b 4
νοητικός 73 b 9, b' 5
νοητός, *νοητῶς* 62 a 14, 74 a 7, 107 a 2
νομικός 160^b c 4
νόμιμος 22 d 4
νομοθετέω v. 33, 102, 1 c 9, 2 a 4, 28 a 9, 38 a 11
νομοθέτης 102 a 4
νόμος v. 1, 18, 29, 34, 44, 51, 53, 55, 57, 61, 70, 72, 77, 85, 92, 97, 105 (v. l.), 109, 113, 126, 136, 142 (v. l.), 150, 153, 163, 165 (v. l.), 174, Arg. a 9.12, b 5, 2 a 1, 5-24, 3 a 9.10, b 6.8.11, c 2, 5 a 12, 6 a 3, 9 a 3.33, 10 a 17, c 3, 15 a 11, 28 c 9, 33 a 16, 35 a 2, 36 a 12, 43 b 13.15, 90 a 3, c 6, 93 a 2.5, c 2, 98 a 4.16, 99 a 4, 100 a 8, 101 a 7, 102 a 8, 111 b 1.2, 112 a 2, 114 a 12, 130 a 1.3.9, 137-138 c 2, 139 b 2, 168 a 5, 173 e 3, 175 c 2 X
νοσέω, *νόσος* 93 b 1, 103 a 4.7
νουθεσία 148 d 4
νοῦς 37 a 6, 62 a 15, 64 b 1, 72 b 7, 73 b' 9, 81 c 5.10.15, 172 c 7
νοῦς (*τῆς γραφῆς*) 12 a 6, 74 b 8, 129 a 1, 147 a 3, 169 a 9 X

νυκτερινός 62 a 2, 148 d 3
 νύκτωρ 147 a 4
 νύξ v. 55, 62 a 26.35, 90-91 a' 3.5.11.12.15, 97 a 7-24, 105 b 3,
 147 a 5, 164 c 2 (cf. Rom. 13, 12)
 νυσταγμός 28 b 10, c 2
 νυστάζω v. 28

 Ξένος 54 b 5.6

 ὀγδόη Arg. a 33
 ὀδεύω 1-2 a 11.13.18 ... (cf. ὀδός), 94 a 2, 96 c 2, 101 a 1 ...
 169 a 2 ... X
 ὀδηγέω v. 35, 34 b 11
 ὀδηγός 33 a 18
 ὀδοιπορεία 33 a 10.12.15
 ὀδός v. 1, 3, 5, 9, 14, 15, 26, 27, 29, 30, 32, 33, 37, 101, 104,
 128, 151 (v. 1.), 168, 2 a 28, 6 a 2.3.5, b 2.3.9 ... X
 οικειότης 154 b 7
 οικειόω, οικειώσις 73 b' 5.7
 οικέτης 76 d 2, 79 b 1 X
 οικοδομέω, οικοδόμημα 147 a 2, 152 a 10.12
 οικονομία 36 b 4
 οικτείρω 76 d 2
 οικτιρμός v. 77, 156
 ὀκνέω 64 a 13
 ὀκτάκις, ὀκτώ Arg. a 4.22 s.
 ὄλος 81 a 3, 116 a 4, 161 a 28 X
 ὀμαλώς 90-91 b 2
 ὀμλέω, ὀμίλια 15 a 9, 27 a 4, c 12 (Aquila), 47-48 a 14
 ὄμνημι v. 106
 ὀμοιωσις 97 b 1
 ὀμολογέω 111 a 2, 157 a 12 (cf. ἔξομολογέομαι)
 ὀμολογουμένως 21 a 2
 ὀνειδίξω, ὀνειδισμός, ὀνειδος v. 22, 39, 42, 23-24 a 4, 41 a 11
 ὄνομα v. 55, 132, 165 (v. 1.)
 ὄρατός 90-91 c 4, 103 a 14 X
 ὄραω 32 a 4, 58 b 11.12 X
 ὄργή 109 d 3
 ὀρέγω 66^b a' 3
 ὄρεξις 11 b 5, 20 d 6, 81 a 3, c 3, 83 b 14, 147 a 10
 ὀρθός, ὀρθῶς 3 b 4, 66^b a' 1, 133 a 4, 172 b 8
 ὀρθρίζω 164 d 2.3 (cit.)
 ὄρθρος v. 148
 ὀρίζω 106 b 2

ὄρκος 106 a 4, b 4, 108 b 2.4
 ὄρμη 2 c 6, 108 b 2
 ὄσιος 27 c 5 X
 ὄσφραντός 103 a 15
 οὐθαρ 69-70 a 16.17
 οὐράνιος 89 a 5, 102 a 8 X
 οὐρανός v. 89, 93 a 10, 105 a 10, 119 a 9 X
 οὐσία 68 c 4, 81 c 6, 173 b 2
 ὀφθαλμός v. 18, 37, 82, 123, 136, 148, 33 b 9, 123 a 5 (τῆς
 ψυχῆς), 105 a 42-45 (τῆς ἐκκλησίας) X
 ὀχλέω 147 a 9

 παγίς v. 110, Arg. b 4, 123 a 11 (cit.)
 πάθος 29 a 14, 83 c 3, 89 a 20, 139 a 1, 161 a 5, 170^b b' 5,
 175 c 7
 παιδαγωγέω, παιδαγωγός 93 a 1.4.6
 παιδεία, παιδεύσις, παιδεύω v. 66, 58 c 4, 67 a 3.5, 70 b 2,
 74 b 10, 118 a 9, 121 a 17, 136 a 9
 παλαιός, παλαιότης 18 a 4
 παλαίω 21 a 2, 153 a 3
 παλιγενεσία 73 a 14
 πάνσοφος 175 c 4
 πάνυγρος (πᾶν ὑγρός) 126-127 a 33
 παραβαίνω, παράβασις, παραβάτης v. 119, 3 a 9.10, b 11, c 2,
 53 a 3, 89 a 2.6, 136 a 8, b 1, 138 c 2.3, 176 a 4 X
 παραβολή 97 b 1
 παράδεισος 164 c 4
 παραδέχομαι 7^a a 3, 26 a 11, 99 a 9, 105 a 5.35, 106 a 4.6,
 121 a 15.16
 παραδίδομι v. 121, 29 a 14, 50 a 9, 67 a 2.3, 95 a 2
 παραδίδομι (τὴν γραφήν, νόμον...) 13 a 17, 26 a 13, 31 a 3,
 109 a 12, 119 a 13, 130 d 1, 152 a 4, 160^a a 19 X
 παράδοξος 27 c 8, 161 a 11.12
 παραδόξως 160^a a 17
 παραδοχή 106 a 5
 παρακαλέω v. 50, 52, 76, 82 X
 παρακαταθήκη 34 b 10
 παράκλησις 49 b 3, 50 a 6, 76 a 4, 81 d 6.
 παράκλητος 82 b 2
 παρακολουθέω 39 a 3
 παραλαμβάνω 50 a 14, 99 a 4, 105 a 6.16, 126-127 a 12, 158^b a' 1,
 160^a a 9.12
 παραλλάσσω 113^b c 5

παραμυθέομαι, παραμυθία 23 c 5, 50 a 2, b 1, 54 b 2, 76 a 7, c 2,
 143^b a' 8
 παρανομέω, παρανομία, παράνομος v. 51, 85, 113, 21 b 1, 25 b 2,
 53 b 2, 58 b 1, 69 b 3, 86 a 4, 87 a 5 X
 παραρρέω 28 b 17.19 (cit.)
 παρασκευάζω 10 b 2, 60 a 2, 73 b' 5
 παρεκβαίνω 90-91 c 6
 παρεκτικός 77 b 4
 παρεπίδημος 19 b 1, 54 a 3
 παρέργως 10 a 3
 παρθενία 108 a 4
 παρθένος 105 a 49, 160^a a 17
 παρίστημι 13 b 5 X
 παροιμία, πάροιχος v. 19, 54
 παροξύσμος 109 d 3
 παρηγοία 17^a a 2.8, 175 a 5 X
 παρηγοιάζω 113^a a 10, 132 a 8
 πάσχω 82 a 8, 160^a a 18 X (cf. πάθος)
 πατήρ (θεός) 40 a 7, 77 b 5 (cit.), 100 a 9, 151 a 30, 160^b c 21,
 168 a 8
 πάχνη v. 83
 παχύνω, παχύς, παχύτης 70 a 3, b 7, 135 b 1 (et p. 549)
 πείρα 8^b c 2, 132 a 3
 πειράζομαι 8^b b 2.4, 62 a 25, 76 a 8, 153 a 4
 πειράζω (τινά) 50 a 9
 πειράζω (νόμου) 3 b 7, 53 a 2
 πειρασμός 8^b b 4, 50 a 8, 62 a 26, 71 a 2, 75 a 19, 92 a 2.4.7.8,
 113^b a' 7, 137-138 a 3, 153 a 2.12.21
 πέμπω 160^a a 15, 174 a 9 X
 πέρας v. 96
 περιαιρέω 136 a 3
 περιαιρέω v. 22, 39, 43, 18 a 8, 29 c 3 (Symmaque), 98 a 11
 περιαιρέσις 43 b 6
 περιέπω 6 b 10, 96 d 3
 περιεσκεμμένος 59 a 5
 περιέχομαι 51 b 3
 περιέχον (τό) (?) 140 a 13
 περικυκλώ 90-91 b 2
 περιπατέω 96 d 2, 105 a 3, b 5 ... X
 περιπίπτω 20 d 6, 74 b 11, 127 b 5 X
 περιπλέκω v. 61, 121 b 5
 περιποιέω 29 a 15, 32 a 8, 88 b 5 X
 περίπτωσις 6 b 6
 περισπάζω 128 a 18

περίστασις 50 a 3.8, 61 a 7, 71 a 2, 92 a 2, 107 a 4, 143^b a' 3
 περιστατικός 8^b c 3, 50 a 7, 55 a 9, 137-138 a 3
 περιτομή Arg. a 36, 10 a 14, 98 a 3, 141 a 13, 151 a 21 X
 πηγή 142 b 3
 πήγνυμι 69-70 a 14.21, 70 b 4, 75 b 3, 83 a 4
 — πηλοπλαστία 73 b 8
 πιαίνω 70 a 2
 πικρία 161 a 18
 πικρώς 161 a 12
 πιστεύω v. 66, 19 a 2, 33 a 1, 63 a 2, 75 a 2.3.5.9.12, 105 a 5.11.
 35, 106 a 4.5, 114 a 12, 116 a 8 ... X
 πίστις 9 a 31, 29 b 6, 42 a 6, 65 a 3.4, 75 a 13-15, 81 c 2,
 119 a 6, 130 a 8, 153 a 8 X
 πιστός (θεός) 8^b b 3 (cit.)
 πλανάω v. 110, 176, 76 c 5, 90-91 a 6, 101 a 2 (cit.), 109 d 4
 πλάνη 176 a 8, e 8
 πλάσις 73 a 18, b 5
 πλάστης 73 b 1
 πλάττω v. 73
 πλατώνω v. 32
 πλατύς, πλατυσμός v. 45, 96, 32 a 2 X
 πλεονεκτέω 63 a 6, 164 b 2
 πλεονέκτημα 169 a 44
 πλεονεξία v. 36
 πληθύνω v. 69
 πλημμελέω v. 67
 πληρής 171 b 5 X
 πληρώω 10 a 10, 25 c 2, 73 b' 10, 77 c 6, 115 a 1.5, 130 a 1.2.9,
 160^b f 3, 171 a 2, 173 f 5 X
 πλήρωμα (χρόνου) 33 a 21.26.27
 πλοῦτος v. 14 X
 πνεῦμα (ἄγιον, θεῖον) Arg. a 22, 6 c 1, 36 b 5, 73 a 5, 77 b 3,
 130 d 6.8.10, 145 a 10
 πνεῦμα (προφητικόν) 130 a 11
 πνεῦμα 28 a 2, 81 c 5.10.11, 126 a 5, 145 a 10
 πνευματικός, πνευματικῶς 1-2 a 41, 2 a 17, 14 a 14, 33 a 14,
 57 a 6.7, 72 b 2, 81 c 8, 83 c 1, 84 a 5, 98 a 4.16, 101 a 8,
 102 a 8, 130 a 4, 131 a 6, 147 a 14, 160^b c 6, 163 a 11,
 171 a 4
 πνέω 62 a 33
 πνοή (τῆς ζωῆς) 50 b 17
 ποθεινός 54 b 7
 ποθέω, πόθος 14 a 14, 20 d 9, 29 b 5, 49 a 3, 69 c 6, 74 b 9,
 114 a 11, 130 a 12, 165 a 1, 175 c 2

- ποιέω v. 65, 73, 84, 112, 121, 124, 126, 10 a 14, 16 a 2,
20 d 5 ... 97 a 16.17.28.29 ... X
- ποίησις 47-48 a 10, 73 b 9
- ποικίλος 14 a 8
- ποιμήν 176 d 3, e 10
- ποιότης 171 a 3
- ποιῶν 11 b 3, 19 b 3, 87 b 5, 160^b d 3
- πολεμέω, πολέμιος, πόλεμος 92 a 10, 114 a 2.3, 122 a 6, 162 c 4,
e 2, 165 a 12, 170^b a' 2.5
- πολιτεία Arg. b 2
- πολιτεύμα, πολιτευτής 89 a 26, 105 a 46
- πολιτεύομαι, πολιτεύω 1-2 a 1, 51 a 4, 97 a 14-15, 105 a 46
- πονηρέομαι v. 115 X
- πονηρία 62 a 16, 84 a 6
- πονηρός v. 101 X
- πόνος Arg. b 7, 75 b 6, 98 b 4, 175 a 7
- πορεία 1 c 3
- πορεύομαι v. 1.3.45 X
- ποτίζομαι 70 b 2
- πότιμος 69-70 a 12.21, 136 a 10
- πούς v. 59, 101
- πραγματεύομαι 30 a 5, 58 c 4
- πρακτικός 14 a 10, 26 b 3, 65 a 16, 83 a 4, 172 b 8 (cf. p. 553-554)
- πρακτέα (τά) 34 a 5, 104 a 3
- πράξις 7^b a' 4, 14 a 11, 20 d 9, 32 b 3, 47 a 3.7, 59 a 4.5,
94 a 1, 97 a 2.3, 105 a 2.6, 109 a 11, 125 a 2, 148 b 3,
149 a 4, 160^b a' 6.8, b 2, 166 a 9 X
- πράττω 7^b a' 5, 27 c 1.6, 30 a 8, 54 a 5, 74 b 10, 97 a 3.5.18,
108 a 9, 111 b 5 X
- πρεσβεύω 98 b 6
- πρεσβύτερος v. 100, 9 a 28, 170^a b 7
- πρεσβύτες 141 a 11, 147 a 9
- πρεσβυτικός 147 a 13
- προαιρέομαι 111 b 3 X
- προαίρεσις 29 b 1, 34 b 13, 68 a 6, 84 a 14, 89 a 13, 101 b 2,
107 a 3, 108 a 2, b 2, 151 a 16, 169 a 32
- προαιρετικός 36 b 4
- προαμαρτάνω 9 a 15, 31 a 10
- προαναφωνέω 174 b 1
- πρόβατον v. 176
- πρόδηλος 19 b 9
- πρόθεσις 6 b 11, 7^b a' 4, 11 b 3, 26 b 4, 172 b 8
- προθυμία 2 c 7, 6 b 10, 21 b 4, 109 d 1
- προκατασπάω 9 a 17

- προκοπή, προκόπτω 1-2 a 40, 12 a 1, 14 a 15, 30 b 6.11, 74 b 4,
89 b 1, 96 a 2.3.4, 97 a 14.19, 114 a 8, 121 b 2.3, 123 a 1.9,
125 b 4, 132 a 4.8, 147 a 8
- προνοέω 43 b 10
- προνοητής 90-91 a 18
- πρόνοια 20 c 1, 43 b 2, 68 a 3, 70 c 6, 75 a 4, b 5, 109 c 1,
151 a 3, 164 c 5.8
- προπετώ 59 a 1.3
- προσάγω 25 c 6
- προσανέχω 23-24 c 4
- προσβάλλω 136 a 7, 148 c 6, 160^b c 7
- προσγινομαι 36 a 13, 171 b 3
- προσδέχομαι 81 d 4
- προσδιατρέβω 125 b 5
- προσδοκῶ, προσδοκία v. 116, 166, 74 c 3, 82 a 4, 95 a 1 (l. hex.),
175 c 1
- προσεγγίζω v. 150
- πρόσειμι 103 a 2, 109 b 3 X
- προσερείδω 29 b 7
- προσέρχομαι 29 b 2, 34 a 7, 66^b a' 2 X
- προσευχή 62 a 2
- προσεχής 96 a 3
- προσέχω 72 b 12, 95 a 3, 100 a 8, 129 a 3
- πρόσκαιρος 30 a 2, 98 b 8 X
- προσκόπτω 105 a 4
- προσμένω 123 c 3
- προσπαλαίω 8^b c 5
- προσπάσχω 19 a 1
- προσπολεμέω 87 a 1
- πρόσταγμα Arg. a 10.13, 1 c 8, 5 a 14, 21 b 2, 54 b 3, 73 a 2,
b' 7, 88 a 5, b 5, 90 a 20, 93 a 4, 112 a 2, 129 b 3, 152 a 9 X
- πρόσταξις 172 b 2
- προστάττω 4 a 2, 97 a 31, 108 a 5.8
- προστίθημι 43 a 26, 69 a 2, 114 a 10.13 X
- πρόσωπον v. 58, 135, 74 a 7, 132 a 8, 139 a 6, 159 a 3
- προσωποποιέω 25 a 11, 126-127 a 12
- προτίθημι 106 b 3
- προτρεπτικός 81 a 16
- προτρέπω 121 a 13
- προτροπή 119 b 5
- πρόφασις 161 a 3
- προφητεία 130 a 3
- προφήτης (οἱ προφῆται) 3 a 12, 13 a 13, 15 a 11, 87 b 3, 88 a 3,
90 a 3, 99 a 4, 100 a 8, 114 a 12, 130 a 1.10, 168 a 5

προφήτης (David) 10 a 3, 13 a 4, 14 a 4, 18 a 1.10, 19 a 7.11, 20 a 13, 25 a 1, 34 a 2, 38 a 16, 39 a 2, 46 a 9, 62 a 1, 64 a 7.12, 72 b 4, 75 a 8, 76 a 1, 78 a 1, 79 a 1, 82 a 8, 89 a 5, 98 c 1, 107 b 3.11, 113 c 7, 114 a 3, 118 a 7, 123 a 8, 125 a 4, 126-127 a 5.13, 130 a 6, 137-138 a 11, 144 a 4, 153 a 1, 156 a 8, 160^b f 7, 161 a 5, 169 a 33, 176 d 1, e 3
 προφητικός, προφητικῶς 3 a 6, 18 a 13, 64 b 1, 130 a 11, 160^b c 4
 προφθάνω v. 147, 148
 πρωτότοκος 141 a 12
 πρωτοτύπως 97 b 2
 πταίω, πταΐσμα 3 b 11, 6 b 2
 πτερῶ 148 c 5
 πτώσις 6 c 4
 πυκνῶ 28 b 12
 πῦρ 58 b 3.4, 128 a 11, 140 a 14 X
 πυρόω v. 140
 ρευστός 136 a 2
 ῥῆμα 172 a 4 X
 ῥημάτων 16 a 2
 ῥητόν 1-2 a 37 ... 147 a 2-3 X
 ῥύομαι v. 170, 121 b 6, 123 b 3
 ῥυθμιζομαι 69-70 b 4
 ῥυπαρία 9 b 4
 ῥύπος 58 b 5
 σαββατίζω 38 a 15
 σάξ v. 120, 6 c 4, 19 b 2, 26 a 2, 83 b 18, c 4, 137 a 7, 171 a 7.8, 174 a 3 X
 σατανάς 37 a 8, 76 b 3, 84 a 5.11, 121 a 19 (cit.)
 σατανικός 10 b 2
 σαφής, σαφηνίζω 2 a 18, 19 b 14, 34 a 3, 73 a' 2, 82 a 6, 140 c 3 X
 σέβω 161 a 32
 σείω 152 b 2, 161 a 10
 σεμνός 98 d 2
 σκάμμα Arg. b 3
 σκάνδαλον v. 165
 σκάπτω 85 b 3 (Aquila)
 σκηνή 105 a 38.40
 σιμά 43 b 16, 72 b 3, 117 a 11, 130 a 4 (cf. *Héb.* 10, 1)
 σκληραγωγία 107 a 3
 σκληρότης 69 a 10
 σκληρόνω 69-70 a 14

σκολιός, σκολιῶς 5 a 5, 7^a a 2, 9 a 3.31, 128 a 10
 σκοπέω 23-24 b 2.8, 30 a 2, 105 a 7
 σκοπός 175 c 3
 σκότος 128 a 11
 σκυθρωπός 55 a 11, 128 a 12
 σκύλον v. 163
 σκῶλον 6 b 5
 σκωρία 119 a 15 (Symmaque), b 3
 σοφία 42 a 7, 66^b a' 3, 72 b 10, 74 a 8, 75 a 15, 90-91 a 22, 98 c 3, d 5, 125 a 7 (cit.), 128 b 5, 142 b 6, 152 a 9.11, b 2, 160^a a 10.13.22, 169 a 21.25.41, 170^b b' 4, 173 e 2 X
 σοφίζω v. 98
 σοφός 9 a 26, 65 a 11, 69-70 a 18, 107 b 3, 130 a 10, 145 a 19
 σπεύδω 30 a 4, 132 a 4 X
 σπουδάζω 19 a 13, 70 b 6, 98 c 5
 σπουδαῖος 20 d 9, 26 b 4
 σπουδή 3 b 3, 10 c 3, 19 b 2, 61 a 4.6, 69 c 6, 74 b 15, 98 b 2, 111 b 1, 173 e 4
 στάζω v. 28 (v. 1.)
 σταθμός 33 a 4.7
 στάσις 61 a 4, 73 a 9 (cit.)
 σταυρός, σταυρόω 35 a 7, 99 a 8, 120 a 2.4.10.12.22, 160^a a 18
 στέαρ 70 c 2 (Aquila, Symmaque)
 στέγω 28 b 12
 στέμφυλον 119 a 14 (Aquila), b 3
 στενός, στενοχωρέομαι, στενοχωρία 32 a 1-8, b 6, 45 a 3.6.7.8, 96 c 2, d 2 (cf. *Matth.* 7, 14)
 στέργω 98 c 3
 στέφανος, στεφανόω Arg. b 7, 8^b c 5
 στίχος Arg. a 4, 1-2 a 25-35 ... X
 στοιχεῖον Arg. a 1-41, 96 a 8, 169 a 1.4
 στοιχειώω 34 b 2, 121 b 1, 141 a 9
 στοιχειώσις Arg. a 20.31.38
 στολή 100 a 6.7
 στόμα v. 13, 43, 72, 88, 103, 108, 131, 34 b 9, 105 a 28-31, 145 a 16
 στρατεία, στρατιωτικός 173 c 2.3
 στρατηγέω 33 a 19
 στρέβλα, στρεβλώω 128 a 5-6
 συγγνώμη 1 c 7
 συγκατάθεσις 51 b 3
 συγκροτέω 23-24 a 5
 συγχωρέω 1 c 9
 συνζεύγνυμι 81 c 9

συκοφαντέω, συκοφαντία v. 122, 134, 121 b 7 (Aquila), 123 a 4
σύμβολον 86 a 1
συμβουλία v. 24
συμμαχία Arg. b 6
συμπαθής 63 a 2
συμπάσχω 38 a 12, 53 a 5 (cit.)
συμπληρώω 9 a 1, 14 a 13, 128 a 2.3
συναίσθησις 78 a 4
συναίτιος 88 b 4
συναρμόζω 6 c 2
συνεγγίζω 144 b 4, 154 b 6
συνέδριον 23-24 a 5, 111 a 10 (cit.)
συνέδρησις 17^a a 2.8, 20 a 7, 157 a 21 (cit.)
συνεισφέρω 33 b 2, 34 b 3, 173 f 4
συνεπεκτείνω 100 c 2
συνέργεια, συνεργέω, συνεργός 10 a 9, 29 a 6, 43 c 1, 58 b 9, 152 a 3
σύνεσις 8^b d 3, 12 b 2, 42 a 6, 98 d 4, 170^b c 3
συνετίζω v. 27, 34, 73, 130, 144, 169, 172 c 2
συνετός 58 c 2, 104 a 1, 130 a 6, 169 a 39.48
συνεχής 81 c 4, 100 d 8
συνεχῶς 47-48 a 13
συνήθεια 15 a 6, 109 a 2
συνήμι v. 95, 99, 100, 104
συνθήκη 36 a 15, 106 a 6
σύνοδος 23-24 a 5
συντέλεια v. 96
συντελέω v. 87
σύντονος 61 a 5
σύστασις 93 c 6
σφάλλω 1-2 a 21.23, 10 c 5, 176 a 6 X
σφάδρα v. 4, 8, 43, 47, 48, 51, 96, 107, 138, 140, 156, 167
σφοδρότης 4 a 1
σφραγίς 176 e 2
σχέσις 81 c 7, 173 b 4
σχηματισμός 73 b 4
σχονία v. 61
σχολάζω 77 a 6
σχολή 116 c 4
σφίζω v. 94, 117, 146, 173, 41 a 7 ... X
σῶμα 9 a 27, ... 50 b 16, 73 a 12, 81 c 7-9, 83 b 8-13, 90-91 a 21, 105 a 41-42, 160^a a 17, 169 a 13 X
σωματικός, σωματικῶς 62 a 21, 63 a 3, 83 b 15, 103 a 11, 147 a 10, 151 a 19

σωτήρ (δ) 1-2 a 19, 2 a 27, 33 a 16, 37 a 13, 93 c 12, 100 d 1.3, 120 a 3, 131 a 11, 135 a 2.3, 140 a 8, 165 a 9, 166 a 6, 169 a 43, 176 a 2
σωτηρία v. 155, 81 c 2
σωτήριον v. 41, 81, 123, 166, 174 X (p. 661-662)
σωφρονέω, σωφρόνως 20 d 7, 100 b 4
σωφροσύνη 31 a 12, 55 a 7, 83 a 8, 157 a 13

τάγμα 170^a b 6
τάξις 1-2 a 1, 2 a 29, 34 b 14, 72 a 6, 89 a 8, 169 a 49
ταπεινότης 153 a 16.20
ταπεινώω, ταπεινώσις v. 50, 67, 74, 75, 92, 107, 153, 21 a 7, 25 c 4 s., 77 c 3.6 X
ταπεινοφροσύνη 88 c 1, 176 b 3
ταράσσω v. 60, 9 a 4, 55 a 4
ταραχή 134 b 2
τάσσομαι 89 a 1, 90-91 b 1
τείνω 123 a 6 X
τέλειος 80 a 5 (v. l.) X
τελειότης 80 b 4, 151 a 16
τελειώω Arg. a 29.30.39, 29 b 3, 72 a 9, 73 b' 4, 97 a 20, 152 a 12 X
τελείωσις Arg. a 28
τελευτάω 87 a 3
τελέω 32 a 14, b 4
τέλος 1-2 a 12.14, 5 a 1, 27 c 7, 29 b 4, 33 a 37-39, 81 c 1, 87 b 5, 96 a 2-8 X
τέρμα 124 b 6, 151 a 29
τέρπομαι v. 14
τέρψις 23-24 c 9 (Symmaque), 103 a 18, 143^b a' 6.9
τέχνη 58 c 2
τηρέω 51 a 4, 66^b a' 2 X
τιμωρία 53 b 3, 58 c 5, 74 b 12, 121 a 4, 138 c 3
τομή 29 a 11
τοπάξιον v. 127
τρανός, τρανώς 82 a 6.7, 137-138 a 10, 171 b 2
τρέφω 69 a 18, 100 a 9
τρέχω v. 32, 176 d 3
τρίβος v. 35, 105, 34 b 12
τροπικῶς 134 a 6
τροπολογέω 2 a 8, 55 a 7, 83 b 11
τροφή 100 a 9.10.11, 171 a 3.4, b 5
τρόφιμος 69 a 13
τροφή 70 c 8

τραγλοδύτης 126-127 a 22
 τύπος 86 a 1, 142 a' 3.4, 151 a 20.22, 159 a 5, 160^b c 4
 τυραννέομαι 76 b 2
 τυρός 69-70 a 15.21.22
 τυρόω v. 70
 τυφλώ 43 a 1.6
 τυφώω 107 b 2
 τυφλώττω 98 d 1

 ύγαινώ 93 b 2-5, 103 a 3.6
 ύγ(ι)εία 29 a 10, 93 b 2
 ύγιής, ύγιώς 1-2 a 21, 87 b 2, 134 b 2
 ύδαω v. 136 X
 υίός 31 a 14, 40 a 7, 73 a 5, 76 b 1, 81 a 8, b 3, 113^b a' 5,
 156 b 3 X
 ύλη 10 a 16, 140 a 5
 ύλικός 70 a 3, b 8, 87 b 4, 140 a 14 (p. 549).
 ύμνέω 98 b 9, 175 a 3
 ύμνος v. 171, 164 d 4.10, 172 c 6
 ύμνωδία 171 b 4
 ύπακοή, ύπακοούα 21 b 2.5, 162 d 3 X
 ύπεραναβαίνω 64 a 11, 125 b 4
 ύπερβαλλόντως 165 a 7
 ύπερηφανία 21 b 1.6, 70 a 2, 123 a 4, 153 a 13
 ύπερήφανος v. 21, 51, 69, 78, 122, 85 b 3 (Aquila), 4 (Sym-
 maque) X
 ύπερισόμιος 164 c 3
 ύπερτίθημι 84 a 3
 ύπήκοος 107 c 2
 ύπνος 28 c 4, 54 a 6, 62 a 3
 ύποβάλλω Arg. b 4, 61 a 2
 ύπόγεια 85 b 4 (Symmaque)
 ύπόδειγμα 74 c 1
 ύποθήκη 100 a 12
 ύπόκειμαι 176 a 3
 ύπόληψις 29 c 5
 ύπομένω v. 95, 71 a 5, 153 a 9
 ύπομονή Arg. b 6, 77 c 4, 153 a 20
 ύπονοέω 62 a 22
 ύποπτεύω v. 39
 ύπόστασις 81 c 14
 ύπόσχεσις 81 d 3, 123 c 2.3, 160 f 3
 ύποτίθημι 113^b b 1
 ύστερέω 74 b 2

ύφεξάιρεσις 6 b 2
 ύψηλός 89 b 1, 109 a 9
 ύψηλόφρων 21 a 4
 ύψος 25 a 4, 64 a 2

 φανερός 13 a 2
 φανερόω 67 b 3, 130 a 2
 φανερώς 33 a 13 (e corr.).27
 φαντασία 37 a 3
 φαῦλος 9 a 23, 28 b 14, 29 a 4, 43 a 18 ... X
 φεύγω 22 a 9, d 1 X
 φθάνω 1-2 a 12, 151 a 29, 168 a 8, 169 a 5 X
 φθαρτός 81 c 9
 φθέγγομαι v. 172 X
 φθορά 154 b 8
 φιλαλήθης 30 b 1, 86 a 4
 φιλανθρωπία 39 b 5, 58 c 5
 φιλέω 19 a 2 X
 φίλια 47-48 a 13, 113^b c 6
 φιλόκαλος 6 b 10
 φιλομαθής 160^a a 23
 φίλος 63 b 7.9 X
 φιλοσοφέω, φιλοσοφία 72 b 9, 77 b 5, 100 b 7, 136 a 9
 φλογμός 83 c 4
 φλυαρία 85 a 8
 φοβέω, φόβος v. 38, 63, 74, 79, 120, 20 d 5, 26 a 4, 80 b 5,
 160^a a 4.5, 162 b 4, c 3.5, d 3 (p. 138 s.)
 φρικτός 53 b 2
 φρονέω 1-2 a 21.23, 74 b 10, 140 a 1
 φρόνημα 3 b 4, 107 b 9, 147 a 13
 φρόνησις 9 a 28, 31 a 13, 76 c 4
 φρόνιμος, φρονίμως 66^b a' 1, 105 a 49, 169 a 47
 φροντίζω 73 b' 4
 φροντίς 80 b 2
 φρουρέω 109 c 2, 162 c 6, 169 a 23
 φυλακή 51 b 2, 63 b 6, 134 a 3
 φυλακτικός 9 a 33
 φύλαξ 44 a 1, 122 b 3
 φυλάσσω v. 4, 5, 8, 9, 17, 34, 44, 55, 57, 60, 63, 67, 88, 101,
 106, 134, 136, 146, 158, 167, 168, 19 b 4, 43 b 12.17, c 2,
 83 a 8, 98 a 5 ... X
 φυσικός 25 a 4, 128 a 3
 φυσιώω 21 a 4

- φύσις 6 b 12, 10 a 10, 38 a 12, 77 a 2, 107 b 7, 126-127 a 46,
 135 b 2, 176 d 2
 φωνή v. 149 X
 φῶς v. 105, 58 b 3, 62 a 15, 97 a 24, 103 a 15, 130 c 3, 147 a 6,
 148 c 4.6.7
 φωτίζω v. 130, 28 c 8, 33 b 6 (Aquila).8, 90-91 a 13.16, 105 a 40,
 b 4, 152 a 4, 164 c 1
 φωτισμός 1-2 a 9, 12 b 2, 130 d 10

 χαίρω 14 a 15, 74 b 6
 χαρά 162 d 4.6
 χαρακτήρ 170^a b 5 (cf. *Héb.* 1, 3)
 χαρίζομαι 76 a 5, 170^b a' 6
 χάρις 2 a 3, 14 a 6, 21 a 7, 37 a 10, 41 a 7, 85 a 5, 98 c 2,
 135 a 8, 165 a 4
 χάρισμα 43 a 7, 75 a 14, 79 a 3, 125 a 8
 χαυνός 1-2 b 3
 χειλος v. 13, 171 (v. 1.), 137 a 2, 145 a 16, 171 b 3, 172 b 5,
 c 3.5.6
 χείρ (θεοῦ) v. 73, 109 (v. 1.), 173, 8^b b 9, 72 b 4 (cit.)
 χείρ (ἀνθρώπου) v. 48, 109 (v. 1.), 88 b 1, 105 a 44-46
 χειραγωγέω 160^b c 6
 χλευάζω 22 d 5, 153 a 8
 χορηγέω, χορηγία 66^b a' 5 (cit.), 135 b 4
 χόρτος 140 a 15
 χρεία 64 b 3 X
 χρηματίζω 2 a 4, 49 a 1, 66^a b 6, 72 a 6 X
 χρήσιμος Arg. a 27, 126-127 a 49, 157 a 1
 χρῆσις 34 a 6
 χρηστός v. 39, 68, 108 a 12
 χρηστότης v. 65, 66, 68, 67 a 5
 χριστιανός 98 a 3
 χρόνος 33 a 21.26.27 (cit.)
 χρυσίον v. 72, 127, 129 b 2, 140 b 3
 χρυσόπρασος 126-127 a 31-34
 χρυσόχρους 126-127 a 33
 χωρέω 32 a 7, 70 c 5, 90-91 a 2, 102 a 6, 107 a 4, 164 c 3,
 170^b b' 6
 χωρίζω 32 a 7, 63 a 3 (cf. *Rom.* 8, 35)

 ψάλλω 54 a 3
 ψαλμῳδία, ψαλμῳδός 36 a 18, 176 e 3
 ψαλτός v. 54
 ψευδής 11 a 4, 29 c 2.3.5 (Aquila, Symmaque), 30 b 1, 142 b 7

- ψευδοδοξία 29 c 5, 43 c 7
 ψηλαφάω 103 a 17
 ψυχαγωγία 81 d 6
 ψύχω 83 b 13.15
 ψυχή v. 20, 25, 28, 81, 109, 129, 167, 175, Arg. a 38, 1-2 a 3,
 2 c 6, 9 a 17, 29 a 6, 31 a 10, 33 b 8, 46 a 5, 50 a 8.12.14,
 b 6.7.16, 58 b 9, 62 a 28, 73 a 11.18, 74 a 7, 79 b 2, 81 c 1-15
 (note), 82 a 1, 84 a 12, 97 a 30, 105 a 8, 111 b 4, 113^b a' 11,
 115 a 6, 116 c 4, 123 a 5, 128 a 2 s., 140 b 3, 147 a 6,
 153 a 16.20, 159 a 8, 162 b 2, 165 a 13.14, 170^a b 8, 172 c 3
 ψυχικός 81 c 10

 φῶδῆ 54 b 3
 ὠφέλεια 27 c 4, 36 a 21.22, 65 a 17, 72 b 12, 74 b 4.6, 163 a 7
 ὠφέλεω 8^b c 3, 20 b 2, d 3, 147 a 2
 ὠφέλιμος 2 a 19, 144 b 2

IV. INDEX DES MANUSCRITS CITÉS DANS L'INTRODUCTION

Les références sont données à la page de l'Introduction : les chiffres en italique renvoient aux pages qui donnent la description du manuscrit.

ATHOS (MONT-) :

Athous monasterii Esphigmenou 73 (E)	<i>69-72, 88-89, 107, passim</i>
Athous monasterii Lavra B. 83	<i>86-87</i> (voir aussi 549)
Athous monasterii Vatopedi 660	52-55, 69

LESBOS :

Lesbous monasterii Leimon 49	69, 70
------------------------------	--------

MILAN :

Ambrosianus B. 106 sup.	68
Ambrosianus F. 126 sup. (A)	<i>21-28, 88-91, 106-107, 111-118, 175-176, passim</i>

MOSCOU :

Mosquensis bibliothecae Synodi 194	52, 69, 78
------------------------------------	------------

MUNICH :

Monacensis 478	48
----------------	----

OXFORD :

Bodleianus Auctarii D.4.1	52, 55, 107, 108, 110
Bodleianus Baroccianus 235	20
Bodleianus Roe 13	34, 567

PARIS :

Parisinus graecus 139 (F)	52, 54-55, 69, 72-77, 84, 89, 107, <i>passim</i>
Parisinus graecus 146	86-87
Parisinus graecus 167	641
Parisinus supplementi graeci 1157	86-87
Coislinus 10	52, 69, 78
Coislinus 190	36, 86

PATMOS (ÎLE DE) :

Patmiacus monasterii S. Joannis 215 (P)	21-28, 47-48, 88-91, 111-118, 175-176, <i>passim</i>
---	--

SINAI (MONT-) :

Sinaiticus graecus 23 (S)	86
Sinaiticus graecus 27	78, 107

TURIN :

Taurinensis bibliothecae nationalis 300	20
---	----

VATICAN :

Vaticanus graecus 747	68
Vaticanus graecus 754 (V)	35, 43-44, 51, 54-55, 61-62, 66, 69, 74, 78-85, 89-91, 107-108, 119, <i>passim</i>
Vaticanus graecus 1422	86-87
Vaticanus graecus 2057	87, 107
Ottobonianus 398	52, 69, 78, 107, 108
Reginensis 40 (R)	55, 85-86, <i>passim</i>

VENISE :

Marcianus 17	73 (voir aussi 549)
--------------	---------------------

VIENNE :

Vindobonensis theologicus graecus 8 (W)	59-63, 69-72, 88-89, 107-108, <i>passim</i>
Vindobonensis theologicus graecus 59	21

V. INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

A. Dictionnaires, grammaires, éditions et recueils
couramment cités

On indique entre parenthèses, après le titre, l'abréviation employée pour les ouvrages les plus fréquemment cités.

- W. F. ARNDT, F. W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early christian literature*, Chicago-Cambridge 1957, 1963
- I. AB ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig 1903 (en abrégé : SVF)
- F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 12. Aufl., Göttingen 1965 (en abrégé : B.D.)
- F. BROWN, S. R. DRIVER, C. A. BRIGGS, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907, repr. 1962 (en abrégé Brown)
- F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, 2 vol. Oxford 1875, repr. Hildesheim 1964
- E. HATCH, H. A. REDPATH, *A concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament*, Oxford 1897, repr. Graz 1954
- G. KARO, I. LIETZMANN, *Catenarum graecarum Catalogus...*, Göttingen 1902 (en abrégé : K-L)
- R. KITTEL, *Biblia hebraica*, Stuttgart 1937, repr. 1966
- G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968 (en abrégé : PGL)
- H. G. LIDDELL, R. SCOTT, H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*,

Oxford, 9^e ed. 1940, repr. 1966. *A Supplement*, ed. by E. A. Barber, Oxford 1968 (en abrégé : *L.S.J.*)

J. M. MOULTON, W. F. HOWARD, N. TURNER, *A Grammar of New Testament Greek*, 3 vol., 3^e ed. Edinburgh 1957-1963 (en abrégé : *M.H.T.*)

J. B. PITRA, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata*, 3 vol., 1884 (en abrégé : *A.S. III*)

A. RAHLFS, *Septuaginta*, 2 vol., 5^e ed. 1952

— *Psalms cum Odis*, 1931, 1967, Göttingen

— *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, 1914

J. REIDER, *Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila*, Philadelphia 1916

J. REIDER, N. TURNER, *An Index to Aquila*, Supplements to Vetus Testamentum, vol. XII, Leiden 1966

Autres abréviations usuelles :

CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne

GCS *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Berlin-Leipzig

JTS *Journal of Theological Studies*, Oxford

PG *Patrologia Graeca* (J.-P. MIGNE), Paris

RAM *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse

Rech SR *Recherches de Science Religieuse*, Paris

REG *Revue des Études Grecques*, Paris

SC *Sources Chrétiennes*, Paris

TU *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig

TWNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart

ZATW *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin

TM renvoie au Texte Massorétique (Bible hébraïque)

B. Auteurs modernes cités dans l'Introduction ou les Notes

M. Alexandre 770
 M. Aubineau 145, 659
 M. Auf der Maur 95, 158
 H. U. von Balthasar 79
 G. Bardy 665
 J. Barr 106
 G. J. M. Bartelink 775
 D. Barthélemy 104, 105, 116,
 120, 660
 A. Baumstark 95
 S. H. Blank 126
 B. Botte 761
 F. Bücheler 713
 R. Cadiou 59, 60-63, 90, 154,
 713
 M^{sr} Cassien 761
 H. Chadwick 575, 710
 B. Cordier 8, 91-92
 E. Corsini 97, 133, 649, 735
 H. Crouzel 124, 648
 S. Daniel 106
 J. Daniélou 555, 641, 707,
 777, 778
 A. Deissler 100
 A. Delatte 123
 R. Devresse 9, 13-14, 18, 23,
 34, 72, 73
 G. Dorival 72, 83, 86
 (G. Dorival a rédigé dans
 cet ouvrage les *Notes sur la
 langue*, p. 161-174, et les
*Notes sur les Leçons hexa-
 plaires*, p. 119-121 et *passim*)
 F. Dornseiff 109
 L. Doutreleau 658
 E. Dressler 629
 H. Duesberg 102, 125, 138
 A. Dupont-Sommer 109, 122-
 123
 A. J. Festugière 174, 570, 689
 B. Fischer 96-97

M. Flashar 106
 I. Fransen 102, 125, 138
 J. Froger 759-761
 L. M. Froidevaux 707
 G. Garitte 162 s.
 S. Giet 628
 R. Girod 546
 H. Gunkel 101
 A. Harnack 122
 D. Hill 106
 A. N. Jannaris 162 s.
 S. Jellicoe 105
 J. Jeremias 732
 E. Klostermann 143
 W. J. Koster 557
 H. J. Kraus 100
 H. Langerbeck 143
 C. Larcher 628
 A.-M. La Bonnardière 135,
 737
 J. Lebreton 646
 E. Lipinski 100
 H. de Lubac 613
 M. Mannati 101
 L. Mariès 24, 35, 96
 A. Méhat 555
 G. Mercati 17, 78, 79, 85, 119,
 556, 589, 662, 672,
 712, 730
 A. Mosès 139
 S. Mowinkel 101
 F. W. Mozley 106
 E. Mülhenberg 20, 620
 P. Nautin 78, 96, 155
 J.-M. Olivier 35, 73
 L. R. Palmer 574
 A. Pelletier 628
 J. Pépin 619
 K. Rahner 690
 M. Richard 17, 18, 21, 24, 69,
 70, 72, 73, 86

A. Robert 102, 125, 682	C. Spicq 139, 613
L. Robert 173, 761	D. Tabachovitz 161 s.
M.-J. Rondeau 19, 35, 38, 49, 51, 74, 79, 95, 96, 650, 707	M. Thrall 580
P. Salmon 97	H. Tur-Sinaï 109
J. A. Sanders 103	A. Vilela 134
K. H. Schelkle 609	A. Wagner 108
R. Schwab 101	J. Waldis 35, 650
A. Soffer 105	K. Weierholt 162 s.
	J. W. White 557
	J. Ziegler 690

TABLE DES MATIÈRES

TOME I

AVANT-PROPOS	7
INTRODUCTION	15
PREMIÈRE PARTIE : LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118	17
1. Une chaîne ancienne sur le Psautier	17
2. Les deux manuscrits de la Chaîne palestinienne : <i>Ambros. F 126 Sup.</i> et <i>Patmos 215</i>	21
3. La composition de la chaîne : les auteurs cités ..	28
4. La composition de la chaîne : les interventions du caténiste	38
5. La fidélité de la Chaîne palestinienne : problèmes propres à chaque auteur	45
— les fragments de Théodoret	47
— les gloses d'Athanase	49
— les extraits d'Origène	56
6. Le recours aux témoins indirects pour l'attribu- tion des fragments anonymes	66
— premiers témoins : <i>Esphigmenou 73</i> et <i>Vindobonensis th. gr. 8</i>	69
— deuxième témoin : type III, selon <i>Pari- sinus 139</i>	72
— troisième témoin : <i>Vaticanus 754</i>	78
— autres témoins (types IX, VIII, XV, II) .	85
DEUXIÈME PARTIE : L'INTERPRÉTATION DU PSAUME 118 D'APRÈS LA CHAÎNE PALESTINIENNE	93
1. Vestiges d'une lecture savante	99
— substrat hébraïque et lecture juive	99
— la division en 22 strophes	106

— les variantes textuelles	111
— les citations des leçons hexaplaïres	119
2. Psaume de l'éthique. L'introduction à la sagesse.	121
— <i>praxis et théoria</i>	121
— l'éloge de la loi	125
— le cheminement	127
— le Christ	128
3. L'interprétation spirituelle : David prototype du saint : l'apôtre, le martyr, le moine	131
— qui parle dans le psaume 118 ? pour qui parle David ?	131
— David, le juste injustement persécuté ...	134
— l'épreuve et le martyr ; l'angoisse et la consolation	136
— l'amour de la loi ; les « dons volontaires » de David	138
— David, prototype du moine	146
Valeur et importance de la Chaîne palestinienne sur le psaume 118. L'exégèse d'Origène. Son influence	151
NOTES SUR LA LANGUE	161
PRINCIPES SUIVIS POUR LA PRÉSENTE ÉDITION	175
CONSPECTUS SIGLORUM	180
TEXTE GREC ET TRADUCTION	
Arguments	182
ALEPH Strophe 1 (v. 1-8)	186
BËTH Strophe 2 (v. 9-16)	202
GHIMEL Strophe 3 (v. 17-24)	214
DALETH Strophe 4 (v. 25-32)	230
HË Strophe 5 (v. 33-40)	246
WAW Strophe 6 (v. 41-48)	260
ZAIN Strophe 7 (v. 49-56)	270
HËTH Strophe 8 (v. 57-64)	280
TËTH Strophe 9 (v. 65-72)	292
YODH Strophe 10 (v. 73-80)	304
KAPH Strophe 11 (v. 81-88)	318
LAMED Strophe 12 (v. 89-96)	330

MËM Strophe 13 (v. 97-104)	344
NOUN Strophe 14 (v. 105-112)	358
SAMECH Strophe 15 (v. 113-120)	372
'AÏN Strophe 16 (v. 121-128)	384
PHË Strophe 17 (v. 129-136)	398
ŞADË Strophe 18 (v. 137-144)	408
QOPH Strophe 19 (v. 145-152)	420
RËSH Strophe 20 (v. 153-160)	430
SHÏN Strophe 21 (v. 161-168)	444
TAW Strophe 22 (v. 169-176)	456

TOME II

CATALOGUE DES FRAGMENTS	485
NOTES SUR LES FRAGMENTS	539
INDICES	
1. Index des citations bibliques	781
2. Index des auteurs anciens	791
3. Index du vocabulaire	807
4. Index des manuscrits cités	853
5. Index bibliographique	855

SOURCES CHRÉTIENNES

LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date de parution (n° 1 en 1942), et il n'est pas tenu compte ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un appareil critique inédit.

La mention *bis* indique une seconde édition.

1. GRÉGOIRE DE NYSSE : **Vie de Moïse**. J. Daniélou (3^e édition) (1968).
- 2 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Protreptique**. C. Mondésert, A. Plassart (réimpression 1961).
- 3 bis. ATHÉNAGORE : **Supplique au sujet des chrétiens**.
En préparation
- 4 bis. NICOLAS CABASILAS : **Explication de la divine Liturgie**. S. Salaville, R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon (1967).
5. DIADOQUE DE PHOTICÉ : **Œuvres spirituelles**. E. des Places (3^e édition) (1966).
- 6 bis. GRÉGOIRE DE NYSSE : **La création de l'homme**.
En préparation
- 7 bis. ORIGÈNE : **Homélie sur la Genèse**. H. de Lubac, L. Doutreleau.
En préparation
8. NICÉTAS STÉTHATOS : **Le paradis spirituel**. M. Chalendar.
Remplacé par le n° 81.
- 9 bis. MAXIME LE CONFESSEUR : **Centuries sur la charité**.
En préparation
10. IGNACE D'ANTIOCHE : **Lettres**. — **Lettres et Martyre de POLYCARPE DE SMYRNE**. P.-Th. Camelot (4^e édition) (1969).

- 11 bis. HIPPOLYTE DE ROME : **La Tradition apostolique**. B. Botte (1968).
- 12 bis. JEAN MOSCHUS : **Le Pré spirituel**. *En préparation*
13. JEAN CHRYSOSTOME : **Lettres à Olympias**. A.-M. Malingrey. Trad. seule (1947).
2^e édition avec le texte grec et la **Vie anonyme d'Olympias** (1968).
14. HIPPOLYTE DE ROME : **Commentaire sur Daniel**. G. Bardy, M. Lefèvre. Trad. seule (1947).
2^e édition avec le texte grec. *En préparation*
15. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Lettres à Sérapion**. J. Lebon. Trad. seule (1947).
16. ORIGÈNE : **Homélie sur l'Exode**. H. de Lubac, J. Fortier. Trad. seule (1947).
17. BASILE DE CÉSARÉE : **Sur le Saint-Esprit**. B. Pruche. Trad. seule (1947).
2^e édition avec le texte grec (1968).
18. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Discours contre les païens. De l'Incarnation du Verbe**. P.-Th. Camelot. Trad. seule (1947).
- 19 bis. HILAIRE DE POITIERS : **Traité des Mystères**. P. Brisson (1967).
20. THÉOPHILE D'ANTIOCHE : **Trois livres à Autolytus**. G. Bardy, J. Sender. Trad. seule (1948).
2^e édition avec le texte grec. *En préparation*
21. ÉTHÉRIE : **Journal de voyage**. H. Pétré (réimpression 1971).
- 22 bis. LÉON LE GRAND : **Sermons**, t. I. J. Leclercq, R. Dolle (1964).
23. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Extraits de Théodote** (réimpression 1970).
- 24 bis. PTOLÉMÉE : **Lettre à Flora**. G. Quispel (1966).
- 25 bis. AMBROISE DE MILAN : **Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole**. B. Botte (1961).
- 26 bis. BASILE DE CÉSARÉE : **Homélie sur l'Hexaéméron**. S. Giet (1968).
- 27 bis. **Homélie Pascale**, t. I. P. Nautin. *En préparation*
- 28 bis. JEAN CHRYSOSTOME : **Sur l'incompréhensibilité de Dieu** (1970).
- 29 bis. ORIGÈNE : **Homélie sur les Nombres**. A. Méhat.
En préparation
- 30 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Stromate I**. *En préparation*
31. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique**, t. I. G. Bardy (réimpression 1965).
- 32 bis. GRÉGOIRE LE GRAND : **Morales sur Job**. Tome I. Livres 1-2. R. Gillet, A. de Gaudemar. *En préparation*
- 33 bis. **A Diognète**. H. I. Marrou (1965).
- 34 bis. IRÉNÉE DE LYON : **Contre les hérésies**, livre III.
En préparation
- 35 bis. TERTULLIEN : **Traité du baptême**. F. Refoulé.
En préparation
36. **Homélie Pascale**, t. II. P. Nautin (1953).
- 37 bis. ORIGÈNE : **Homélie sur le Cantique**. O. Rousseau (1966).
- 38 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Stromate II**. *En préparation*
- 39 bis. LACTANCE : **De la mort des persécuteurs**. 2 vol.
En préparation
40. THÉODORET DE CYR : **Correspondance**, t. I. Y. Azéma (1955).
41. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique**, t. II. G. Bardy (réimpression 1965).
42. JEAN CASSIEN : **Conférences**, t. I. E. Pichery (réimpression 1966).
43. S. JÉRÔME : **Sur Jonas**. P. Antin (1956).
44. PHILOXÈNE DE MABBOUG : **Homélie**. E. Lemoine. Trad. seule (1956)
- 45 bis. AMBROISE DE MILAN : **Sur S. Luc**, t. I. G. Tissot (1971).
46. TERTULLIEN : **De la prescription contre les hérétiques**. P. de Labriolle, F. Refoulé (1957).
47. PHILON D'ALEXANDRIE : **La migration d'Abraham**. R. Cadou (1957).
48. **Homélie Pascale**, t. III. F. Floëri, P. Nautin (1957).
- 49 bis. LÉON LE GRAND : **Sermons**, t. II. R. Dolle (1969).
- 50 bis. JEAN CHRYSOSTOME : **Huit Catéchèses baptismales inédites**. A. Wenger (1970).
51. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE : **Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques**. J. Darrouzès (1957).
52. AMBROISE DE MILAN : **Sur S. Luc**, t. II. G. Tissot (1958).
- 53 bis. HERMAS : **Le Pasteur**. R. Joly (1968).
54. JEAN CASSIEN : **Conférences**, t. II. E. Pichery (réimpression 1966).
55. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique**, t. III. G. Bardy (réimpression 1967).
56. ATHANASE D'ALEXANDRIE : **Deux apologies**. J. Szymusiak (1958).
57. THÉODORET DE CYR : **Thérapeutique des maladies helléniques**. 2 vol. P. Canivet (1958).
- 58 bis. DENYS L'ARÉOPAGITE : **La hiérarchie céleste**. G. Hell, R. Roques, M. de Gandillac (1970).
59. **Trois antiques rituels du baptême**. A. Salles. Trad. seule (1958).
60. AELRED DE RIEVAULX : **Quand Jésus eut douze ans...** A. Hoste, J. Dubois (1958).

- 61 bis. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : **Traité de la contemplation de Dieu**. J. Hourlier (1968).
62. IRÉNÉE DE LYON : **Démonstration de la prédication apostolique**. L. Froidevaux. Nouvelle trad. sur l'arménien. Trad. seule (1959).
63. RICHARD DE SAINT-VICTOR : **La Trinité**. G. Salet (1959).
64. JEAN CASSIEN : **Conférences**, t. III. E. Pichery (réimpr. 1971).
65. GÉLASE I^{er} : **Lettres contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien**. G. Pomarès (1960).
66. ADAM DE PERSEIGNE : **Lettres**, t. I. J. Bouvet (1960).
67. ORIGÈNE : **Entretien avec Héraclide**. J. Scherer (1960).
68. MARIUS VICTORINUS : **Traités théologiques sur la Trinité**. P. Henry, P. Hadot. Tome I. Introd., texte critique, traduction (1960).
69. Id. — Tome II. Commentaire et tables (1960).
70. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Le Pédagogue**, t. I. H. I. Marrou, M. Harl (1960).
71. ORIGÈNE : **Homélie sur Josué**. A. Jaubert (1960).
72. AMÉDÉE DE LAUSANNE : **Huit homélie mariales**. G. Bavaud, J. Deshusses, A. Dumas (1960).
73. EUSÈBE DE CÉSARÉE : **Histoire ecclésiastique**, t. IV. Introd. générale de G. Bardy et tables de P. Périchon (1960).
74. LÉON LE GRAND : **Sermons**, t. III. R. Dolle (1961).
75. S. AUGUSTIN : **Commentaire de la 1^{re} Épître de S. Jean**. P. Agaësse (réimpression 1966).
76. AELRED DE RIEVAULX : **La vie de recluse**. Ch. Dumont (1961).
77. DEFENSOR DE LIGUGÉ : **Le livre d'étincelles**, t. I. H. Rochais (1961).
78. GRÉGOIRE DE NAREK : **Le livre de prières**. I. Kéchichian. Trad. seule (1961).
79. JEAN CHRYSOSTOME : **Sur la providence de Dieu**. A.-M. Malingrey (1961).
80. JEAN DAMASCÈNE : **Homélie sur la Nativité et la Dormition**. P. Voulet (1961).
81. NICÉTAS STÉTHATOS : **Opuscules et lettres**. J. Darrouzès (1961).
82. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : **Exposé sur le Cantique des Cantiques**. J.-M. Déchanet (1962).
83. DIDYME L'AVEUGLE : **Sur Zacharie**. Texte inédit. L. Doutreleau. Tome I. Introd. et livre I (1962).
84. Id. — Tome II. Livres II et III (1962).
85. Id. — Tome III. Livres IV et V, Index (1962).
86. DEFENSOR DE LIGUGÉ : **Le livre d'étincelles**, t. II. H. Rochais (1962).
87. ORIGÈNE : **Homélie sur S. Luc**. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon (1962).
88. **Lettres des premiers Chartreux**. Tome I : S. BRUNO, GUIGUES, S. ANTHELME. Par un Chartreux (1962).
89. **Lettre d'Aristée à Philocrate**. A. Pelletier (1962).
90. **Vie de sainte Mélanie**. D. Gorce (1962).
91. ANSELME DE CANTORBÉRY : **Pourquoi Dieu s'est fait homme**. R. Roques (1963).
92. DOROTHÉE DE GAZA : **Œuvres spirituelles**. L. Regnault, J. de Préville (1963).
93. BAUDOIN DE FORD : **Le sacrement de l'autel**. J. Morson, É. de Solms, J. Leclercq. Tome I (1963).
94. Id. — Tome II (1963).
95. MÉTHODE D'OLYMPHE : **Le banquet**. H. Musurillo, V.-H. Debiddour (1963).
96. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Catéchèses**. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome I. Introd. et Cat. 1-5 (1963).
97. CYRILLE D'ALEXANDRIE : **Deux dialogues christologiques**. M. G. de Durand (1964).
98. THÉODORE DE CYR : **Correspondance**, t. II. Y. Azéma (1964).
99. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes**. J. Grosdidier de Matons. Tome I. Introd. et Hymnes I-VIII (1964).
100. IRÉNÉE DE LYON : **Contre les hérésies**, livre IV. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, Ch. Mercier, L. Doutreleau. 2 vol. (1965).
101. QUODVULTEUS : **Livre des promesses et des prédictions de Dieu**. R. Braun. Tome I (1964).
102. Id. — Tome II (1964).
103. JEAN CHRYSOSTOME : **Lettre d'exil**. A.-M. Malingrey (1964).
104. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Catéchèses**. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome II. Cat. 6-22 (1964).
105. **La Règle du Maître**. A. de Vogüé. Tome I. Introd. et chap. 1-10 (1964).
106. Id. — Tome II. Chap. 11-95 (1964).
107. Id. — Tome III. Concordance et Index orthographique. J.-M. Clément, J. Neufville, D. Demeslay (1965).
108. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Le Pédagogue**, t. II, C. Mondésert, H. I. Martou (1965).
109. JEAN CASSIEN : **Institutions cénobitiques**. J.-C. Guy (1965).
110. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes**. J. Grosdidier de Matons. Tome II. Hymnes IX-XX (1965).
111. THÉODORE DE CYR : **Correspondance**, t. III. Y. Azéma (1965).
112. CONSTANCE DE LYON : **Vie de S. Germain d'Auxerre**. R. Borius (1965).
113. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Catéchèses**. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome III. Cat. 23-34, Actions de grâces 1-2 (1965).

114. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes**. J. Grosdidier de Matons. Tome III. Hymnes XXI-XXXI (1965).
115. MANUEL II PALÉOLOGUE : **Entretien avec un musulman**. A. Th. Khoury (1966).
116. AUGUSTIN D'HIPPONE : **Sermons pour la Pâque**. S. Poque (1966).
117. JEAN CHRYSOSTOME : **A Théodore**. J. Dumortier (1966).
118. ANSELME DE HAVELBERG : **Dialogues**, livre I. G. Salet (1966).
119. GRÉGOIRE DE NYSSE : **Traité de la Virginité**. M. Aubineau (1966).
120. ORIGÈNE : **Commentaire sur S. Jean**. C. Blanc. Tome I. Livres I-V (1966).
121. ÉPHREM DE NISIBE : **Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron**. L. Leloir. Trad. seule (1966).
122. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN : **Traités théologiques et éthiques**. J. Darrouzès. Tome I. Théol. 1-3, Éth. 1-3 (1966).
123. MÉLITON DE SARDES : **Sur la Pâque (et fragments)**. O. Perler (1966).
124. **Expositio totius mundi et gentium**. J. Rougé (1966).
125. JEAN CHRYSOSTOME : **La Virginité**. H. Musurillo, B. Grillet (1966).
126. CYRILLE DE JÉRUSALEM : **Catéchèses mystagogiques**. A. Piédagnel, P. Paris (1966).
127. GERTRUDE D'HELFTA : **Œuvres spirituelles**. Tome I. **Les Exercices**. J. Hourlier, A. Schmitt (1967).
128. ROMANOS LE MÉLODE : **Hymnes**. J. Grosdidier de Matons. Tome IV. Hymnes XXXII-XLV (1967).
129. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN : **Traités théologiques et éthiques**. J. Darrouzès. Tome II. Éth. 4-15 (1967).
130. ISAAC DE L'ÉTOILE : **Sermons**. A. Hoste, G. Salet. Tome I. **Introd. et Sermons 1-17** (1967).
131. RUPERT DE DEUTZ : **Les œuvres du Saint-Esprit**. J. Gribomont, É. de Solms. Tome I. Livres I et II (1967).
132. ORIGÈNE : **Contre Celse**. M. Borret. Tome I. Livres I et II (1967).
133. Sulpice Sévère : **Vie de S. Martin**. J. Fontaine. Tome I. **Introd., texte et traduction** (1967).
134. **Id.** — Tome II. **Commentaire** (1968).
135. **Id.** — Tome III. **Commentaire (suite)** (1969).
136. ORIGÈNE : **Contre Celse**. M. Borret. Tome II. Livres III et IV (1968).
137. ÉPHREM DE NISIBE : **Hymnes sur le Paradis**. F. Graffin, R. Lavenant (trad. seule) (1968).
138. JEAN CHRYSOSTOME : **A une jeune veuve. Sur le mariage unique**. B. Grillet, G. H. Ettlinger (1968).
139. GERTRUDE D'HELFTA : **Œuvres spirituelles**. Tome II. **Le Héraut**. Livres I et II. P. Doyère (1968).
140. RUFIN D'AQUILÉE : **Les bénédictions des Patriarches**. M. Simonetti, H. Rochais, P. Antin (1968).
141. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : **Topographie chrétienne**. Tome I. **Introduction et livres I-IV**. W. Wolska-Conus (1968).
142. **Vie des Pères du Jura**. F. Martine (1968).
143. GERTRUDE D'HELFTA : **Œuvres spirituelles**. Tome III. **Le Héraut**. Livre III. P. Doyère (1968).
144. **Apocalypse syriaque de Baruch**. Tome I. **Introduction et traduction**. P. Bogaert (1969).
145. **Id.** — Tome II. **Commentaire et tables** (1969).
146. **Deux homélies anoméennes pour l'octave de Pâques**. J. Liebaert (1969).
147. ORIGÈNE : **Contre Celse**. M. Borret. Tome III. Livres V et VI (1969).
148. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE : **Remerciement à Origène. — La lettre d'Origène à Grégoire**. H. Crouzel.
149. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : **La passion du Christ**. A. Tuillier (1969).
150. ORIGÈNE : **Contre Celse**. M. Borret. Tome IV. Livres VII et VIII (1969).
151. JEAN SCOT : **Homélie sur le Prologue de Jean**. É. Jeuneau (1969).
152. IRÉNÉE DE LYON : **Contre les hérésies**, livre V. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. Tome I. **Introduction, notes justificatives et tables** (1969).
153. **Id.** — Tome II. **Texte et traduction** (1969).
154. CHROMACE D'AQUILÉE : **Sermons**. J. Lemarié. Tome I. **Sermons 1-17 A** (1969).
155. HUGUES DE SAINT-VICTOR : **Six opuscules spirituels**. R. Baron (1969).
156. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEIN : **Hymnes**. J. Koder, J. Paramelle. Tome I. **Hymnes I-XIV** (1969).
157. ORIGÈNE : **Commentaire sur S. Jean**. C. Blanc. Tome II. **Livres VI et X** (1970).
158. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : **Le Pédagogue**. Livre III. C. Mondésert, H. I. Marrou et Ch. Matray (1970).
159. COSMAS INDICOPLEUSTÈS : **Topographie chrétienne**. Tome II. **Livre V**. W. Wolska-Conus (1970).
160. BASILE DE CÉSARÉE : **Sur l'origine de l'homme**. A. Smets et M. van Esbroeck (1970).
161. **Quatorze homélies du IX^e siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord**. P. Mercier (1970).

162. ORIGÈNE : **Commentaire sur l'évangile selon Matthieu.** Tome I. Livres X et XI. R. Giroud (1970).
163. GUIGUES II LE CHARTREUX : **Lettre sur la vie contemplative (ou Échelle des moines). Douze méditations.** E. Colledge, J. Walsh (1970).
164. CHROMACE D'AQUILÉE : **Sermons.** Tome II. Sermons 18-41. J. Lemarié (1971).
165. RUPERT DE DEUTZ : **Les œuvres du Saint-Esprit.** Tome II. J. Gribomont, É. de Solms (1970).
166. GUERRIC D'IGNY : **Sermons.** Tome I. J. Morson, H. Costello, P. Deseille (1970).
167. CLÉMENT DE ROME : **Épître aux Corinthiens.** A. Jaubert (1971).
168. RICHARD ROLLE : **Le chant d'amour (Melos amoris).** F. Vandenbroucke et les Moniales de Wisques. Tome I (1971).
169. **Id.** — Tome II (1971).
170. ÉVAGRE LE PONTIQUE : **Le traité pratique.** A. et C. Guillaumont. Tome I. Introduction (1971).
171. **Id.** — Tome II. Texte, traduction, commentaire et tables (1971).
172. **Épître de Barnabé.** R. A. Kraft, P. Prigent (1971).
173. TERTULLIEN : **La toilette des femmes.** M. Turcan (1971).
174. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Hymnes.** J. Koder, L. Neyrand. Tome II. Hymnes XVI-XL (1971).
175. CÉSAIRE D'ARLES : **Sermons au peuple.** Tome I. Sermons 1-20. M.-J. Delage (1971).
176. SALVIEN DE MARSEILLE : **Œuvres.** Tome I. G. Lagarrigue (1971).
177. CALLINICOS : **Vie d'Hypatios.** G. J. M. Bartelink (1971).
178. GRÉGOIRE DE NYSSE : **Vie de sainte Macrine.** P. Maraval (1971).
179. AMBROISE DE MILAN : **La Pénitence.** R. Gryson (1971).
180. JEAN SCOT : **Commentaire sur l'évangile de Jean.** É. Jeuneau (1972).
181. **La Règle de S. Benoît.** Tome I. Introduction et Chapitres I-VII. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
182. **Id.** — Tome II. Chapitres VIII-LXXIII, Tables et concordance. A. de Vogüé et J. Neufville (1972).
183. **Id.** — Tome III. Étude de la tradition manuscrite. J. Neufville (1972).
184. **Id.** — Tome IV. Commentaire (Parties I-III). A. de Vogüé (1971).
185. **Id.** — Tome V. Commentaire (Parties IV-VI). A. de Vogüé (1971).
186. **Id.** — Tome VI. Commentaire (Parties VII-IX), Index. A. de Vogüé (1971)

187. HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, BASILE DE SÉLEUCIE, JEAN DE BÉRYTE, PSEUDO-CHRYSOSTOME, LÉONCE DE CONSTANTINOPLE : **Homélie pascales.** M. Aubineau (1972).
188. JEAN CHRYSOSTOME : **Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants.** A.-M. Malingrey (1972).
189. **La chaîne palestinienne sur le psaume 118.** Tome I. Introduction, texte critique et traduction. M. Harl (1972).
190. **Id.** — Tome II, Catalogue des fragments, Notes et Indices. M. Harl (1972).

SOUS PRESSE OU PROCHAINE PUBLICATION

- PIERRE DAMIEN : **Lettre sur la toute-puissance divine.** A. Cantin.
- JULIEN DE VÉZELAY : **27 Sermons.** D. Vorreux.
- COSMAS INDICOPLEUSTÈS : **Topographie chrétienne.** Tome III. W. Wolska-Conus.
- Actes de la Conférence de Carthage.** S. Lancel.
- GERTRUDE D'HELFTA : **Œuvres spirituelles. Le Héraut** (livres IV et V). **Missa.** J. M. Clément.
- GUERRIC D'IGNY : **Sermons.** Tome II. J. Morson, H. Costello, P. Deseille.
- ISAAC DE L'ÉTOILE : **Sermons.** Tomes II et III. A. Hoste, G. Salet.

SOURCES CHRÉTIENNES (1-190)

- ADAM DE PERSEIGNE.
Lettres, I : 66.
- AELRED DE RIEVAULX.
Quand Jésus eut douze ans : 60.
La vie de recluse : 76.
- AMBRÓISE DE MILAN.
Des sacrements : 25.
Des mystères : 25.
Explication du Symbole : 25.
La Pénitence : 179.
Sur saint Luc, I-VI : 45.
— VII-X : 52.
- AMÉDÉE DE LAUSANNE.
Huit homélies mariales : 72.
- ANSELME DE CANTORBÉRY.
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91.
- ANSELME DE HAVELBERG.
Dialogues, I : 118.
- APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145.
- LETTRE D'ARISTÉE : 89.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE.
De l'Incarnation du Verbe : 18.
Deux apologes : 56.
Discours contre les païens : 18.
Lettres à Sérapion : 15.
- ATHÉNAGORE.
Supplique au sujet des chrétiens : 3.
- AUGUSTIN.
Commentaire de la première Épître de saint Jean : 75.
Sermons pour la Pâque : 116.
- BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172.
- BASILE DE CÉSARÉE.
Homélies sur l'Hexaéméron : 26.
Sur l'origine de l'homme : 160.
Sur le Saint-Esprit : 17.
- BASILE DE SÉLEUCIE.
Homélie pascale : 187.
- BAUDOIN DE FORD.
Le sacrement de l'autel : 93 et 94.
- BENOÎT (RÈGLE DE S.).
Tome I : 181.
— II : 182.
— III : 183.
— IV : 184.
— V : 185.
— VI : 186.
- CALLINICOS.
Vie d'Hypatios : 177.
- CASSIEN, voir Jean Cassien.
- CÉSaire D'ARLES.
Sermons au peuple, 1-20 : 175.
- LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE
PSAUME 118 : 189-190.
- CHARTREUX.
Lettres des premiers Chartreux, I :
88.
- CHROMACE D'AQUILÉE.
Sermons, I : 164.
— II : 164.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE.
Le Pédagogue, I : 70.
— II : 108.
— III : 158.
Protreptique : 2.
Stromate I : 30.
Stromate II : 38.
Extraits de Théodote : 23.
- CLÉMENT DE ROME.
Épître aux Corinthiens : 167.
- CONSTANCE DE LYON.
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112.
- COSMAS INDICOPLEUSTÈS.
Topographie chrétienne, I-IV : 141.
— V : 159.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE.
Deux dialogues christologiques : 97.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM.
Catéchèses mystagogiques : 126.
- DEFENSOR DE LIGUÉ.
Livre d'étincelles, 1-32 : 77.
— 33-81 : 86.
- DENYS L'ARÉOPAGITE.
La hiérarchie céleste : 58.
- DIADOQUE DE PHOTICÉ.
Œuvres spirituelles : 5.
- DIDYME L'AVEUGLE.
Sur Zacharie, I : 83.
— II-III : 84.
— IV-V : 85.
- A DIOGNÈTE : 33.
- DOROTHÉE DE GAZA.
Œuvres spirituelles : 92.
- ÉPHREM DE NISIBE.
Commentaire de l'Évangile concor-
dant ou Diatessaron : 121.
Hymnes sur le Paradis : 137.
- ÉTHÉRIE.
Journal de voyage : 21.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE.
Histoire ecclésiastique, I-IV : 31.
— V-VII : 41.
— VIII-X : 55.
— Introduction
et Index : 73.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE.
Le traité pratique, t. I : 170.
— t. II : 171.
- EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124.
- GÉLASE I^{er}.
Lettre contre les Lupercales et dix-
huit messes : 65.
- GERTRUDE D'HELFTA.
Le Héraut, I-II : 139.
— III : 143.
Les Exercices : 127.
- GRÉGOIRE DE NAREK.
Le livre de prières : 78.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE.
La passion du Christ : 149.
- GRÉGOIRE DE NYSSE.
La création de l'homme : 6.
Traité de la Virginité : 119.
Vie de Moïse : 1.
Vie de sainte Macrine : 178.
- GRÉGOIRE LE GRAND.
Morales sur Job, I : 32.
- GRÉGOIRE LE THAUMATURGE.
Remerciement à Origène : 148.
- GUERRIC D'IGNY.
Sermons, I : 166.
- GUIGUES II LE CHARTREUX.
Lettre sur la vie contemplative :
163.
Douze méditations : 163.
- GUILLAUME DE SAINT-THIERRY.
Exposé sur le Cantique : 82.
Traité de la contemplation de Dieu :
61.
- HERMAS.
Le Pasteur : 53.
- HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM.
Homélies pascales : 187.
- HILAIRE DE POITIERS.
Traité des Mystères : 19.
- HIPPOLYTE DE ROME.
Commentaire sur Daniel : 14.
La Tradition apostolique : 11.
- DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES : 146.
- HOMÉLIES PASCALES.
Tome I : 27.
— II : 36.
— III : 48.
- QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e S. : 161.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR.
Six opuscules spirituels : 155.
- IGNACE D'ANTIOCHE.
Lettres : 10.
- IRÉNÉE DE LYON.
Contre les Hérésies, III : 34.
— IV : 100.
— V : 162 et 163.
Démonstration de la prédication
apostolique : 62.
- ISAAC DE L'ÉTOILE.
Sermons, 1-17 : 130.
- JEAN DE BÉRYTE.
Homélie pascale : 187.
- JEAN CASSIEN.
Conférences, I-VII : 42.
— VIII-XVII : 54.
— XVIII-XXIV : 64.
Institutions : 109.
- JEAN CHRYSOSTOME.
A une jeune veuve : 138.
A Théodore : 117.
Huit catéchèses baptismales : 50.
Lettre d'exil : 103.
Lettres à Olympias : 13.
Sur l'incompréhensibilité de Dieu :
28.
Sur le mariage unique : 138.
Sur la Providence de Dieu : 79.
Sur la vaine gloire : 188.
La Virginité : 125.
- PSEUDO-CHRYSOSTOME.
Homélie pascale : 187.
- JEAN DAMASCÈNE.
Homélies sur la Nativité et la Dor-
mition : 80.
- JEAN MOSCHUS.
Le Pré spirituel : 12.
- JEAN SCOT.
Commentaire sur l'évangile de Jean :
180.
Homélie sur le Prologue de Jean :
151.
- JÉRÔME.
Sur Jonas : 43.
- LACTANCE.
De la mort des persécuteurs : 39.

LÉON LE GRAND.
Sermons, 1-19 : 22.
— 20-37 : 49.
— 38-64 : 74.

LÉONCE DE CONSTANTINOPLE.
Homélie pascales : 187.

MANUEL II PALÉOLOGUE.
Entretien avec un musulman : 115.

MARIUS VICTORINUS.
Traité théologique sur la Trinité :
68 et 69.

MAXIME LE CONFESSEUR.
Centuries sur la Charité : 9.

MÉLANIE, voir Vie.

MÉLITON DE SARDES.
Sur la Pâque : 123.

MÉTHODE D'OLYMPE.
Le banquet : 95.

NICÉTAS STÉTHATOS.
Opuscules et Lettres : 81.

NICOLAS CABASILAS.
Explication de la divine Liturgie : 4.

ORIGÈNE.
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120.
— VI et X : 157.
Commentaire sur S. Matthieu, X-
XI : 162.
Contre Celse, I-II : 132.
— III-IV : 136.
— V-VI : 147.
— VII-VIII : 150.
Entretien avec Héraclide : 67.
Homélie sur la Genèse : 7.
Homélie sur l'Exode : 16.
Homélie sur les Nombres : 29.
Homélie sur Josué : 71.
Homélie sur le Cantique : 37.
Homélie sur saint Luc : 87.
Lettre à Grégoire : 148.

PHILON D'ALEXANDRIE.
La migration d'Abraham : 47.

PHILOXÈNE DE MABBOUG.
Homélie : 44.

POLYCARPE DE SMYRNE.
Lettres et Martyre : 10.

PTOLÉMÉE.
Lettre à Flora : 24.

QUODVULDEUS.
Livre des promesses : 101 et 102.

RÈGLE DU MAÎTRE.
Tome I : 105.
— II : 106.
— III : 107.

RICHARD DE SAINT-VICTOR.
La Trinité : 63.

RICHARD ROLLE.
Le chant d'amour, t. I : 168.
— t. II : 169.

RITUELS.
Trois antiques rituels du Baptême :
59.

ROMANOS LE MÉLODE.
Hymnes, I : 99.
— II : 110.
— III : 114.
— IV : 128.

RUFIN D'AQUILÉE.
Les bénédictions des Patriarches :
140.

RUPERT DE DEUTZ.
Les œuvres du Saint-Esprit. Livres
I-II : 131.
Livres III-IV : 165.

SALVIEN DE MARSEILLE.
Œuvres, t. I : 178.

SULPICE SÉVÈRE.
Vie de S. Martin, t. I : 133.
— t. II : 134.
— t. III : 135.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN.
Catéchèses, 1-5 : 96.
— 6-22 : 104.
— 23-34 : 113.
Chapitres théologiques, gnostiques
et pratiques : 51.
Hymnes, 1-14 : 156.
— 16-40 : 174.
Traité théologique et éthique, I :
122 et II : 129.

TERTULLIEN.
De la prescription contre les hérés-
tiques : 46.
La toilette des femmes : 173.
Traité du baptême : 35.

THÉODORET DE CYR.
Correspondance, lettres I-LII : 40.
— lettres 1-95 : 98.
— lettres 96-147 : 111.
Thérapeutique des maladies hellé-
niques : 37.

THÉODOTE.
Extraits (Clément d'Alex.) : 23.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE.
Trois livres à Autolyceus : 20.

VIE D'OLYMPIAS : 13.

VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90.

VIE DES PÈRES DU JURA : 142.

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de
R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.
Texte grec et traduction française.

Volumes déjà parus :

1. Introduction générale, De opificio mundi. R. Arnaldez (1961).
2. Legum allegoriae. C. Mondésert (1962).
3. De cherubim. J. Gorez (1963).
4. De sacrificiis Abelis et Caini. A. Méasson (1966).
5. Quod deterius potiori insidiari soleat. I. Feuer (1965).
- 7-8. De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis. A. Mosès (1963).
9. De agricultura. J. Pouilloux (1961).
10. De plantatione. J. Pouilloux (1963).
- 11-12. De ebrietate. De sobrietate. J. Gorez (1962).
13. De confusione linguarum. J.-G. Kahn (1963).
14. De migratione Abrahami. J. Cazeaux (1965).
15. Quis rerum divinarum heres sit. M. Harl (1966).
16. De congressu eruditionis gratia. M. Alexandre (1967).
17. De fuga. E. Starobinsky-Safran (1970).
18. De mutatione nominum. R. Arnaldez (1964).
19. De somniis. P. Savinel (1962).
20. De Abrahamo. J. Gorez (1966).
21. De Iosepho. J. Laporte (1964).
22. De vita Mosis. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel (1967).
23. De Decalogo. V. Nikiprowetzky (1965).
25. De specialibus legibus. Livres III-IV. A. Mosès (1970).
26. De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel, P. De-
lobre (1962).
27. De praemiis et poenis. De exsecrationibus. A. Beckaert (1961).
29. De vita contemplativa. F. Daumas, P. Miquel (1964).
30. De aeternitate mundi. R. Arnaldez et J. Pouilloux (1969).
31. In Flaccum. A. Pelletier (1967).
32. Legatio ad Caium. A. Pelletier (1972).

Sous presse :

6. De posteritate Caini. R. Arnaldez.

Les traités non encore publiés paraîtront en 1972 et 1973.