

281
087

SOURCES CHRÉTIENNES

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

Directeur: G. Mondésert, s.j.

N° 302

ORIGÈNE
PHILOCALIE, 1-20
SUR LES ÉCRITURES

INTRODUCTION, TEXTE, TRADUCTION ET NOTES

PAR

Marguerite HARL

Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne

ET

LA LETTRE À AFRICANUS
SUR L'HISTOIRE DE SUZANNE

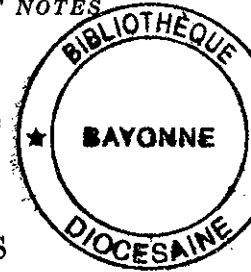
INTRODUCTION, TEXTE, TRADUCTION ET NOTES

PAR

Nicholas DE LANGE

Lecturer in Rabbincs in the University of Cambridge

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique*



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

1983

La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des Sources Chrétiennes
(E.R.A. 645 du Centre National de la Recherche Scientifique)

AVANT-PROPOS

L'admiration que les Pères Cappadociens eurent pour l'œuvre d'Origène et le zèle intelligent avec lequel ils composèrent une anthologie de ses meilleures pages — la *Philocalie* —, nous valent la chance de lire en grec nombre de textes appartenant à des ouvrages maintenant perdus ou conservés seulement en version latine. L'excellente édition qu'en donna J. A. Robinson en 1893 permet de lire ce précieux recueil dans sa totalité. La présente édition n'a pas pour objet de la remplacer : elle procède d'un parti pris différent.

La *Philocalie* regroupe les extraits d'Origène en 27 chapitres autour de deux sujets principaux que l'on reconnaît dans les titres des chapitres 1 et 27 : « sur l'inspiration de la divine Écriture », « sur le libre arbitre ». La deuxième moitié du recueil a été présentée aux lecteurs des *Sources Chrétiennes* dans le volume 226, en 1976, par les soins d'Éric Junod (*Philocalie 21-27, Le libre arbitre*). L'objet de la présente publication (*Philocalie 1-20, Sur les Écritures*) est de faire connaître la première moitié, cet ensemble remarquable de passages méthodologiques où l'on voit Origène interrompre ses commentaires pour donner ses idées sur l'« inspiration divine » des textes bibliques, leur « unité », leur « obscurité », et proposer une méthode pour les « lire et les comprendre » de façon correcte.

Plusieurs chapitres de cette partie de la *Philocalie* ont déjà pris place dans les volumes des *Sources Chrétiennes* consacrés aux ouvrages d'où ils étaient extraits (*Traité des principes, Contre Celse*, par exemple); pour éviter de trop longues répétitions à l'intérieur d'une même collection notre publication se limite donc aux parties suivantes : *Phil.* 1, 28-30 ; 2 à 12 ; 14 et 15, 19. On trouvera p. 9-10 un tableau de répartition des chapitres entre ce volume-ci et les autres volumes. Cependant, pour que le recueil des Cappadociens ne soit pas complètement

© Les Éditions du Cerf, 1983
ISBN 2-204-02067-2
ISSN 0750-1978

amputé des textes qu'ils avaient retenus, les parties de *Phil.* 1-20 non reproduites ici sont du moins représentées par une analyse de leur contenu. A cet ensemble cohérent de textes « sur les Écritures » nous avons joint la *Lettre à Africanus* qui traite du « canon » des Écritures à propos de l'histoire de Suzanne.

Au-delà des spécialistes d'Origène ou des Cappadociens, notre publication s'adresse à un public plus vaste : elle vise à faire connaître les idées d'Origène « sur les Écritures » à quiconque s'intéresse à l'histoire de l'exégèse chrétienne. De ce fait, il a semblé nécessaire d'écrire une Introduction capable de dégager l'ensemble des leçons que les Philocalistes ont jugé bon de retenir, puis de situer chaque extrait dans son contexte, avec quelques références à des passages origéniens parallèles, et quelques recherches lexicographiques, et cela pour chaque chapitre. Les exigences du travail ainsi conçu ont paru autoriser un nombre inattendu de pages, pour un volume qui se voudrait conforme à deux des conseils d'Origène, à la fois attentif à « la moindre partie » des textes et soucieux de ne pas perdre leur sens « global ».

Après avoir examiné ensemble une première fois la totalité des textes, les deux auteurs se sont ainsi réparti le travail : Marguerite Harl a pris la responsabilité de la *Philocalie*, Nicholas de Lange celle de la *Lettre à Africanus*. Chacun des deux a bénéficié des remarques de l'autre. De plus N. de Lange s'est chargé de la relecture des manuscrits de la *Philocalie* et de la rédaction de l'apparat critique. Il a établi à nouveaux frais le texte de la *Lettre à Africanus*.

Paris, Cambridge, Octobre 1980.

Je remercie Agnès Kalinowska et Florence Ruel qui m'ont efficacement aidée à corriger les épreuves et à établir les Indices.

M. H., janvier 1983.

**Répartition des 27 chapitres de la « Philocalie »
dans les volumes de « Sources Chrétiennes »**

(Le signe = renvoie aux volumes complémentaires de celui-ci.
Le signe cf. renvoie aux volumes ayant déjà donné une partie du
texte de la *Philocalie*, que nous publions à nouveau.)

Chapitres de la <i>Philocalie</i>	Dans le présent volume	Dans les volumes de SC
1, 1-27 : <i>Traité des Principes</i> , 4, 1-27.	(p. 181, résumé et notes)	= <i>Traité des Principes</i> III-IV, SC 268 et 269 (H. Crouzel, M. Simonetti).
1, 28 : <i>Hom. in Jer.</i>	p. 199	cf. <i>Homélies sur Jérémie</i> II, SC 238 (P. Nautin, p. 369-371).
1, 29 : <i>Com. in Ps. 50.</i>	p. 209	
1, 30 : <i>Hom. in Lev.</i>	p. 229	
2. <i>Com. in Ps. 1.</i>	p. 239	
3. <i>Com. in Ps. 1.</i>	p. 261	
4. <i>Com. in Jo. 4</i>	p. 269	cf. <i>Commentaire sur Saint Jean</i> I, SC 120 (C. Blanc, p. 366-371).
5. <i>Com. in Jo. 5.</i>	p. 283	cf. <i>ibidem</i> , p. 372-390.
6. <i>Com. in Math. 2</i>	p. 307	
7. <i>Com. in Cant. Cant. Hom. in Act.</i>	p. 322	
8. <i>Com. in Os.</i>	p. 335	
9. <i>Com. in Ep. ad Rom.</i>	p. 349	
10. <i>Hom. in Jer.</i>	p. 365	cf. <i>Homélies sur Jérémie</i> II, SC 238 (P. Nautin, p. 372-377).

Chapitres de la <i>Philocalie</i>	Dans le présent volume	Dans les volumes de <i>SC</i>
11. <i>Com. in Ez.</i>	p. 377	cf. <i>Homélie sur Josué</i> , <i>SC</i> 71 (A. Jaubert, p. 75-80 et p. 404-415). = <i>Lettre d'Origène à Grégoire</i> in GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, <i>Rem. à Origène</i> , <i>SC</i> 148 (H. Crouzel, p. 186-195).
12. <i>Hom. in Ies. Nav.</i>	p. 387	
13. <i>Lettre à Grégoire.</i>	(p. 399, résumé et notes)	
14. <i>Com. in Gen.</i>	p. 405	= <i>Contre Celse</i> , divers chapitres, <i>SC</i> 132, 136, 147, 150 (M. Borret).
15-20	(p. 427 résumés)	
15, 19. <i>C. Cels.</i> 6, 77 (unde ?).	p. 436	
21.		= <i>Traité des Principes</i> III-IV, <i>SC</i> 268
22.		= <i>Contre Celse</i> V.
23, 25, 26, 27.		= <i>Philocalie</i> 21-27, <i>Sur le libre arbitre</i> , <i>SC</i> 226 (É. Junod).
24.		= EUSÈBE DE CÉSARÉE, <i>Préparation Évangélique</i> VII, 22, <i>SC</i> 215 (G. Schroeder, p. 282-313).

On trouvera dans H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène*, Appendice E, p. 581-584, la table de concordance détaillée des passages de la *Philocalie* reproduits en *PG* et dans les volumes des *GCS*.

BIBLIOGRAPHIE

1. Abréviation des revues, collections et instruments de travail

- CCL : Corpus Christianorum Latinorum, Turnhout.
 CSEL : Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienne, Leipzig.
 DK : H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., Zürich-Berlin 1964.
 GCS : Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Leipzig-Berlin.
 HUCA : Hebrew Union College Annual, Cincinnati (Ohio).
 JBL : Journal of Biblical Literature, Philadelphia.
 JQR : The Jewish Quarterly Review, Philadelphia, London.
 JThS : Journal of Theological Studies, Oxford.
 LSJ : H. G. LIDDELL-R. SCOTT-H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940.
 MGWJ : Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Leipzig.
 NGWG : Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Philologisch-historische Klasse).
 PG : Patrologia Graeca (Jacques Paul Migne), Paris.
 PGL : G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961-1967.

- PL : Patrologia Latina (Jacques Paul MIGNE), Paris.
 PW : A. PAULY, Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, ed. G. WISSOWA, Stuttgart.
 REJ : Revue des Études Juives, Paris.
 RHPhR : Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Paris.
 SC : Sources Chrétiennes, Paris (éd. du Cerf).
 SVF : I. ab ARNIM, Stoicorum Veterum Fragmenta, 4 vol., Stuttgart 1964 (Indices de M. ADLER).
 TU : Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, Leipzig-Berlin.
 VC : Vigiliae Christianae, Leiden.
 ZATW : Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin.
 ZNTW : Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Giessen.

2. Références aux œuvres d'Origène

Références à la Philocalie: nous renvoyons à la *Philocalie* (*Phil.*) en indiquant le numéro de son chapitre et celui du paragraphe (on trouvera une liste complète des 27 chapitres de la *Philocalie* p. 172 s.). Pour les textes de la *Philocalie* qui ne sont pas publiés ici (*Phil.* 1, 1-27; 13; 15 à 27), est indiquée entre parenthèses l'œuvre d'Origène d'où est sorti l'extrait sauf pour *Phil.* 1, 1-27 (= *Peri Archôn* 4).

Références aux œuvres d'Origène: les éditions. Pour alléger les références, les œuvres d'Origène sont simplement citées selon leurs subdivisions en tomes, chapitres et paragraphes, sans indication de pages et de lignes. On peut se reporter soit aux volumes du Corpus de Berlin (*GCS*) soit à ceux des Sources Chrétiennes (*SC*) soit à la Patrologie Grecque (*PG*), tomes 10-14. Lorsque le paragraphe est un peu long, nous orientons la recherche du lecteur en précisant où se trouve le passage allégué : au début, au milieu ou à la fin du para-

graphe. Lorsqu'il est nécessaire de préciser la référence (par ex. pour un mot), la page et la ligne des *GCS* sont suivies de l'initiale de l'éditeur.

Abréviations des titres et références aux volumes des œuvres d'Origène dans les GCS:

- 1-2. *Exh. ad mart.*: Exhortation au martyr, éd. P. Koetschau, 1899.
C. Cels.: Contre Celse, éd. P. Koetschau, 1899.
De Orat.: Traité de la prière, éd. P. Koetschau, 1899.
3. *Hom. in Jer.*: Homélie sur Jérémie, éd. E. Klostermann, 1901.
4. *Com. in Jo.*: Commentaire sur l'Évangile de Jean, éd. E. Preuschen, 1903.
5. *Peri Archôn*: Traité des Principes, éd. P. Koetschau, 1913.
6. *Hom. in Gen.*: Homélie sur la Genèse, éd. W. A. Baehrens, 1920.
Hom. in Ex.: Homélie sur l'Exode, éd. W. A. Baehrens, 1920.
Hom. in Lev.: Homélie sur le Lévitique, éd. W. A. Baehrens, 1920.
7. *Hom. in Num.*: Homélie sur les Nombres, éd. W. A. Baehrens, 1921.
Hom. in Jesu Nave: Homélie sur Josué, éd. W. A. Baehrens, 1921.
Hom. in Jud.: Homélie sur les Juges, éd. W. A. Baehrens, 1921.
8. *Com. in Cant. Cant.*: Commentaire sur le Cantique des Cantiques, éd. W. A. Baehrens, 1925.
9. *Hom. in Luc.*: Homélie sur Luc, éd. Rauer, 1959.
- 10-12. *Com. in Matth.*: Commentaires sur l'Évangile de Matthieu et fragments, éd. E. Klostermann, E. Benz et L. Fruechtel, 1941-45.

Autres éditions:

- R. CADIOU, *Commentaires inédits des Psaumes, étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis* 8, Paris 1936.
 F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, 2 vol., 1867.

- J. A. F. GREGG, *The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians*, JThS 3, 1902.
- C. JENKINS, *The Origen's citations in Cramer's Catena on 1 Corinthians*, JThS 6, 1905 ; 9, 1908 et 19, 1909.
- A. RAMSBOTHAM, *The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans*, JThS 13, 1912 et 14, 1913.
- W. RIETZ, *De Origenis Prologis in Psalterium Quaestiones selectae*, Iena 1914.
- J. SCHERER, *Extraits des livres I et II du Contre Celse d'Origène*, Le Caire 1956.
- J. SCHERER, *Le Commentaire d'Origène sur Rom. 3, 5-5, 7*, Le Caire 1957.

Pour la *Philocalie* (éditions antérieures à celle de Robinson, traductions anciennes), voir H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène* (Index s.v. Philocalie). Pour la *Lettre à Africanus*, *ibid.* (s.v. Julius Africanus) et *infra* p. 508 s.

Œuvres d'Origène dans la collection des Sources Chrétiennes (SC), avec introductions, traductions, et notes :

- Homélies sur la Genèse* par L. Doutreleau et H. de Lubac, SC 7 bis, 1976.
- Homélies sur l'Exode* (sans texte) par P. Fortier et H. de Lubac, SC 16, 1947.
- Homélies sur les Nombres* (sans texte) par A. Méhat, SC 29, 1951.
- Homélies sur Josué* par A. Jaubert, SC 71, 1960.
- Homélies sur Jérémie* (2 vol.) par P. Husson et P. Nautin, SC 232-238, 1976-1977.
- Homélies sur le Cantique des Cantiques* (sans texte) par dom O. Rousseau, SC 37, 1954.
- Homélies sur Luc* par H. Crouzel, F. Fournier et P. Périchon, SC 87, 1962.
- La Chaîne paléstinienne sur le Psaume 118* (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret), 2 vol. par M. Harl, SC 189-190, 1972.
- Commentaire sur saint Jean* par C. Blanc, SC 120, 157, 222, 1966-1975.

- Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, t. I (livres X et XI) par R. Girod, SC 162, 1970.
- Entretien d'Origène avec Héraclide* par J. Scherer, SC 67, 1960.
- Contre Celse* par M. Borret, 5 vol., SC 132, 136, 147, 150 et 227, 1967-1976.
- Philocalie 21-27, Sur le libre-arbitre* par É. Junod, SC 226, 1976.
- Traité des Principes* par H. Crouzel et M. Simonetti, 4 vol. SC 252-253, 268-269, 1978 et 1980.
- Homélies sur le Lévitique* par M. Borret, 2 vol., SC 286-287, 1981.

3. Auteurs modernes

(Ne sont pas rappelés ici les ouvrages et articles dont le titre est donné *in extenso* dans les notes.)

- D. BARTHÉLEMY : « La place de la Septante dans l'Église », *Revue Biblique* 8, Paris 1967, pp. 13-28.
- « Eusèbe, la Septante et 'les autres' », *La Bible et les Pères*, Colloque de Strasbourg (1^{er}-3 oct. 1969), Paris 1971, pp. 51-65.
- « Origène et le texte de l'Ancien Testament », *ΕΡΕΚΤΑΣΙΣ, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, pp. 247-261.
- Ces trois articles sont repris dans *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg (Suisse)-Göttingen 1978, pp. 111-126 ; 179-193 ; 203-217.
- H. CHADWICK : « Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's commentary on Romans », *JThS new series* 10, 1959, pp. 10-42.
- H. CROUZEL : *Bibliographie critique d'Origène, Instrumenta Patristica* 8, Steenbrugues, La Haye 1971.
- J. DANIÉLOU : *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai 1961, pp. 249-264 : « La méthode exégétique d'Origène ».
- « Origène comme exégète de la Bible », *Studia Patristica* 1 (TU 63), Berlin 1957, pp. 280-290.
- G. DORIVAL : voir M. HARL.

- J. GRIBOMONT : « L'origénisme de Saint Basile », in *L'homme devant Dieu*, Mélanges. ... De Lubac, Paris 1963, vol. 1, pp. 281-294.
- R. P. C. HANSON : « The passage marked unde ? in Robinson's PHILocalia XV 19 », *Origeniana Secunda*, Quaderni di « Vetera christianorum » 15, p. 293-303 [Rome], 1980.
- *Allegory and Event*, Londres 1959.
- « Origen's interpretation of scripture exemplified from his *Philocalia* », *Hermathena* 63, Dublin 1944, pp. 47-58.
- M. HARL : *Origène. Traité des Principes (Peri Archôn)*. Introduction et traduction par M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec, Paris 1976.
- *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Patristica Sorbonensia, Paris 1958.
- « Structure et cohérence du Peri Archôn » in *Origeniana (Quaderni di « Vetera Christianorum » 12)*, Bari 1975, pp. 11-32.
- « Origène et l'interprétation de l'Épître aux Romains (Étude du chapitre 9 de la *Philocalie*) », in *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, pp. 305-316.
- « Origène et les interprétations patristiques grecques de 'l'obscurité' biblique », VC 36, 1982, p. 334-371.
- P. D. HUET : *Origeniana* (1668), in PG 17.
- S. JELICOE : *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968.
- C. JULIUS : *Die griechische Danielzusätze und ihre kanonische Geltung* (Biblische Studien 6, 3-4), Freiburg im B. 1901.
- É. JUNOD : « Remarques sur la composition de la *Philocalie* d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze » in *RHPPhR* 52, 1972.
- « Particularités de la *Philocalie* » in *Origeniana (Quaderni di « Vetera Christianorum » 12)*, Bari 1975, pp. 181-197.
- P. KAHLE : « The Greek Bible manuscripts used by Origen » in *JBL* 79, 1960, pp. 111-118, et en allemand in *Studia Patristica* 4, 1961, pp. 107-117.
- D. M. KAY : « Susanna » in R. H. CHARLES (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, pp. 638-651.

- N. R. M. de LANGE : *Origen and the Jews*, Cambridge 1976.
- A. LE BOULLUEC : voir M. HARL.
- R. LE DÉAUT : *La nuit pascale*, Analecta Biblica 22, Rome 1963.
- LENAIN de TILLEMONT : *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 9, Paris 1703.
- H. DE LUBAC : *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. 4 vol. Paris 1959-1964.
- *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.
- P. NAUTIN : *Lettres et écrivains chrétiens des III^e et IV^e siècles (Patristica 2)*, Paris 1961.
- *Origène*, t. 1, *Sa vie et son œuvre (Christianisme antique 1)*, Paris, 1977.
- *Origène (t. 2) Sur la Pâque*. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura par O. GUÉRAUD et P. NAUTIN, Paris 1979.
- H. M. ORLINSKY : « The columnar order of the Hexapla » et « Origen's Tetrapla — a scholarly fiction ? » ap. S. JELICOE, *Studies in the Septuagint, Origins, Recensions and Interpretation*, New York 1974, pp. 369-381 et 382-391.
- J. PÉPIN : *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958.
- A. RAHLFS : *Septuagint-Studies*, t. 1, Göttingen 1904.
- E. R. REDEPENNING : *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, 2 vol., Bonn 1841 et 1846.
- J. A. ROBINSON : *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893.
- « On the text of the *Philocalia* of Origen » in *Journal of Philology* 18, 1890, pp. 36-68.
- G. SGHERRI : « Sulla valutazione origeniana dei LXX », *Biblica* 58, 1977, pp. 1-28.
- C. H. TURNER : « Two notes on the *Philocalia* » in Adolf HARNACK..., ZNTW 12, 1911, pp. 231-236.
- J. R. VIEILLEFOND : *Les « Cestes » de Julius Africanus. Étude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaire*. Publications de l'Institut français de Florence, 1^{re} série, 20, Florence-Paris 1970.
- Une traduction de la *Philocalie* en polonais, avec une introduction, m'est parvenue trop tardivement pour que je puisse en tenir compte avec le concours d'Agnès Kalinowska : K. AUGUSTYNIAK, *Orygenes Filokalia*, Warszawa 1979.

INTRODUCTION

I

LA PHILOCALIE D'ORIGÈNE

Nous ne savons presque rien des circonstances dans lesquelles fut composée sous le titre « Philocalie d'Origène » une anthologie de textes de cet auteur, présentée en 27 chapitres, munis de titres qui en résument l'intérêt. Ce recueil de textes choisis se révèle en tout cas œuvre d'actualité et œuvre d'auteur par la sélection des extraits et par les titres qui leur sont donnés. La simple lecture de la table des matières de la *Philocalie* permet de comprendre l'objet du recueil : il s'agit de faire connaître de belles pages du maître alexandrin, principalement dans le domaine de l'exégèse biblique.

Les manuscrits qui ont recopié la *Philocalie* ont transmis en tête du recueil trois documents : une brève lettre de Grégoire de Nazianze, annonçant que la *Philocalie d'Origène* est envoyée en cadeau à un évêque ; un assez long Prologue, d'époque postérieure, dénonçant la présence d'erreurs origénistes dans certains chapitres du recueil ; enfin la liste des titres donnés aux chapitres. Ces documents, et eux seuls, nous apportent quelques indications. En l'absence de tout témoignage externe — car la *Philocalie* n'est jamais citée dans la littérature patristique —, leur analyse nous permettra de comprendre ce que fut cette anthologie¹.

1. On pourra lire plus loin, p. 162 s., les trois documents où nous allons relever dès à présent les principales informations. Pour les

La lettre de Grégoire de Nazianze.

La lettre de Grégoire de Nazianze placée en tête des manuscrits de la *Philocalie* figure également dans les manuscrits de la correspondance de Grégoire (*Ep.* 115). Elle est précédée dans certains d'entre eux de la mention « à Théodore », ce Théodore étant identifié de façon à peu près certaine à Théodore évêque de Tyane¹. Les quelques lignes de cette lettre, le plus ancien document concernant la *Philocalie* et le seul qui en parle de façon autorisée, donnent les indications suivantes : 1. Grégoire envoie à son correspondant un exemplaire (πυκτίον)² d'un ouvrage qu'il nomme « Philocalie d'Origène » et dont il précise ainsi le contenu : ce sont des « extraits utiles aux philologues », ἐκλογαὶ . . . χρήσιμοι τοῖς φιλολόγοις³. 2. Cet envoi est une réponse (ἀντιδίδομεν) à une lettre reçue à l'occasion d'une fête (ἐορτή : la fête de Pâques)⁴. 3. Ce recueil sera pour le destinataire un « souvenir » (ὑπόμνημα) à la fois de Grégoire et du « vénérable Basile », τοῦ ἁγίου βασιλείου⁵.

présentations antérieures de la *Philocalie* et notamment les études d'É. JUNOD, on trouvera les titres complets dans la Bibliographie, p. 15. Pour la présence dans les manuscrits du Prologue sous une forme longue ou courte, voir la note p. 170.

1. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires...*, 9, p. 508 s. et sa note 54.

2. Ce mot, plusieurs fois employé par Grégoire dans ses Lettres (références *ap.* PGL), désigne un livre fait de feuilles pliées, par opposition aux rouleaux sur papyrus. On le trouve aussi sous la forme πυκτίον. Il se lit dans l'*Apologie* d'Athanase à Constance (356) pour désigner les copies des Écritures qu'Athanase a fait faire pour l'Empereur : discussion du mot *ap.* S. JELlicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968, p. 179, n. 3.

3. Voir *infra* pour le sens du mot « philologue », p. 30.

4. Sur la coutume de l'échange de cadeaux à l'occasion de la fête de Pâques, notamment entre évêques, voir la correspondance de GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres* 120, 172, 229, et celle de GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres* 3 et 14.

5. Le mot ὑπόμνημα renvoie souvent à un ouvrage écrit mais on ne peut déduire de cela que Basile ait contribué à son élaboration. Pour l'épithète ἅγιος donnée à un chrétien fervent, voir PGL s.v., C et D.

4. Le destinataire montrera par son zèle (σπουδή) le bénéfice que l'on peut tirer de l'ouvrage (son ὠφέλεια). Lenain de Tillemont, qui avait minutieusement étudié la correspondance de Grégoire de Nazianze et de Théodore de Tyane, situait l'envoi de la *Philocalie* à Pâques de l'année 382, de façon hypothétique¹. P. Devos, qui a repris récemment le problème, la situe en 383². Dans l'un et l'autre cas, l'envoi de la *Philocalie* serait donc postérieur de plusieurs années à la mort de Basile qui se produisit en 379. Théodore est titulaire de l'évêché de Tyane, métropole de la Cappadoce seconde, depuis 381. Grégoire le connaît bien, puisque les deux hommes sont originaires du même lieu (Arianze), qu'ils se sont trouvés en même temps à Constantinople, en 381, où ils ont été pareillement en butte aux persécutions de leurs adversaires. Retiré en Cappadoce, Grégoire a plusieurs fois l'occasion de s'adresser à Théodore³. L'envoi de la *Philocalie* n'a donc pas besoin d'être justifié par une autre raison que l'usage de cadeaux de Pâques : la *Philocalie* est tout simplement un livre que Grégoire offre en cadeau à son ami l'évêque Théodore.

Grégoire de Nazianze annonçant que le livre serait en même temps « un souvenir de Basile », la tradition s'est emparée de cette précision pour dire que la *Philocalie* a été composée par Grégoire et par Basile, lors d'une période de vie commune. Les historiens se sont appuyés sur de légers indices pour affirmer que ce travail aurait pu se situer lors du séjour que Grégoire fit auprès de Basile, dans la solitude du Pont, vers 358-360, dans le cadre de leur vie monastique. En ce sens peut être utilisée l'allusion que fait Grégoire, dans une lettre à Basile (*Ep.* 6, de 361),

1. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires...*, 9, p. 523. Mais voir la note 1, p. 23.

2. P. DEVOS, « S. Grégoire de Nazianze et Hellade de Césarée », *Analecta Bollandiana* 79, 1961, p. 91-101.

3. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires...*, 9, p. 508-511.

à « l'amour du travail sur les Écritures divines », θείων λογίων φιλοπονία, qui caractérisait leur retraite. Mais Grégoire ne mentionne là aucun travail précis, il ne parle pas d'Origène, et l'on peut penser que les deux amis ne disposaient probablement pas dans leur lieu de retraite de toutes les œuvres d'Origène dont la *Philocalie* cite des extraits. Une phrase des historiens ecclésiastiques ne me paraît pas plus précise : en résumant la formation, à la fois profane et chrétienne, des deux Cappadociens, Socrate, repris par Sozomène, dit que Basile et Grégoire sont allés à Athènes, puis à Antioche, puis ont décidé de mener la vie « philosophique » (c'est-à-dire chrétienne, monastique). Il ajoute alors : « Après avoir passé quelque temps à étudier les sciences des philosophes grecs et avoir examiné à fond les exégèses des Écritures sacrées d'après les écrits d'Origène et de ceux qui furent célèbres avant ou après lui pour leurs interprétations des livres de l'Église, ils furent d'un grand profit en ce temps-là pour ceux qui professaient leur accord avec le concile de Nicée. Ils soutinrent l'un et l'autre courageusement ce dogme contre les Ariens et montrèrent que ceux-ci ne professaient ni les doctrines orthodoxes, ni celles d'Origène, sur lesquelles eux-mêmes s'appuyaient solidement¹. » Ce texte est la source de l'opinion la plus répandue, attribuant la *Philocalie* aux deux amis et en situant la composition dans leurs années de formation. Si la date d'envoi de la *Philocalie* à Théodore de Tyane est de 383, la date de composition de la *Philocalie*

1. SOZOMÈNE, 6, 17, 2-3 (cf. SOCRATE, 4, 26) : ἐπὶ τινὰ δὲ χρόνον τοῖς μαθημασι τῶν παρ' Ἑλλήσι φιλοσόφων ἐνδιατρέψαντες καὶ τὰς ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν λόγων ἐξακριβώσαντες ἐκ τῶν Ὀριγένους καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ καὶ μετ' ἐκείνων ἐν ταῖς ἐρμηνείαις τῶν ἐκκλησιαστικῶν βιβλίων εὐδοκιμησάντων, μέγα ὄφελος κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν ἐγένοντο τοῖς ὁμοδόξοις τῶν ἐν Νικαίᾳ συναληλυθότων. Ἐκότερος γὰρ ἀνδρείως συνίστατο τούτῳ τῷ δόγματι πρὸς τοὺς τὰ Ἀρείου φρονούντας, καὶ διήλεγθεν ὡς μήτε τὰ ἄλλα ὀρθῶς φρονούντας μήτε τὰς Ὀριγένους δόξας, αἷς μάλιστα ἐπηρείδοντο.

serait donc antérieure de plus de vingt ans ! Lenain de Tillemont semble le penser puisqu'il évoque la *Philocalie*, en s'appuyant sur ce témoignage de Socrate et de Sozomène, à propos du séjour de Grégoire auprès de Basile¹. De la même manière J. Gribomont voit dans la *Philocalie* le témoignage d'un premier moment de ce qu'il appelle « l'origénisme de saint Basile » et il note la similitude de composition de la *Philocalie* (des extraits précédés de titres qui en montrent l'intérêt) et des *Règles morales*, extraites par Basile du Nouveau Testament selon le même procédé, à cette même époque. Le choix des textes de la *Philocalie* répondrait « aux problèmes d'étudiants affrontés à la brillante culture du paganisme, plutôt qu'à ceux que la vie devait imposer aux évêques de Césarée et de Nazianze² ». É. Junod exprime un avis différent : les textes de l'anthologie ont été choisis, pense-t-il, par des hommes « qui ont atteint leur pleine maturité théologique³ ». Mais quand situer la composition de l'ouvrage ? É. Junod fait deux remarques : puisque dans ses *Homélies sur l'Hexaéméron*, qui datent de 378, Basile se sépare de l'exégèse d'Origène, on doit raisonnablement situer la *Philocalie* à une période antérieure. Voyant d'autre part dans la *Philocalie* une réponse aux attaques de l'Empereur Julien contre le christianisme et constatant qu'en 364, date des *Invectives* de Grégoire contre Julien, Grégoire semble ignorer ces attaques, É. Junod propose que la *Philocalie* soit postérieure

1. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires...*, 9, p. 43 ; après avoir résumé le texte cité dans la note ci-dessus, Lenain de Tillemont enchaîne : « Et en effet (Grégoire) envoyant cette *Philocalie* à Théodore... lui mande qu'il aura en cet ouvrage... un monument de lui et de S. Basile. »

2. J. GRIBOMONT, « L'origénisme de saint Basile », p. 282-283 ; plus loin, p. 292, J. G. date la *Philocalie* de 360, sans autre justification. Il est difficile de trouver dans la Lettre d'envoi de Grégoire des confidences sur « les circonstances de la composition », comme le dit J. G. p. 283.

3. É. JUNOD, « Remarques... », p. 155.

aux *Invectives* ; elle serait située par conséquent entre 364 et 378. Mais quand Basile et Grégoire auraient-ils été ensemble au cours de cette période pour faire ce travail ? Et où ? Et l'on sait que Basile ne mentionne nulle part dans son œuvre la *Philocalie*.

A mon avis les données que nous lisons dans la lettre de Grégoire ne nous apprennent rien sur la composition de la *Philocalie*. Même si nous savons que Basile et Grégoire ont beaucoup étudié l'œuvre d'Origène dans leur jeunesse, nous ne pouvons pas dire qu'ils ont composé eux-mêmes, et ensemble, la *Philocalie*. La lettre de Grégoire ne le dit pas. Nous nous contenterons donc de parler désormais, sans plus de précisions, des « Philocalistes ». Tout au plus pourrions-nous tenter de situer le recueil dans une tradition littéraire et ecclésiastique et, à partir du choix des extraits et des titres qui leur sont donnés, dégager l'intérêt d'actualité qu'il pouvait avoir pour les chrétiens lettrés contemporains de Basile et de Grégoire, véritables destinataires de l'ouvrage au-delà de l'évêque Théodore.

Le Prologue (anonyme).

Du Prologue que nous lisons en tête de la *Philocalie*, on retiendra deux indications principales : d'une part, son auteur accepte l'attribution de l'ouvrage à Basile et à Grégoire de Nazianze (il interprète ainsi la lettre de Grégoire, qu'il lit dans le manuscrit de la *Philocalie* qu'il a sous les yeux et dont il sait qu'elle figure aussi dans la collection des lettres de Grégoire) et il ne met pas en doute ce renseignement ; d'autre part il refuse de croire que ces saints Pères, qui ont mis leur zèle à réfuter les hérésies d'Arius et d'Eunome, ont recopié et voulu faire connaître certaines doctrines hérétiques qu'il découvre dans la *Philocalie*. En conséquence, il pense que des sectateurs d'Origène ont introduit frauduleusement des textes impies dans le recueil, mélangeant l'ivraie et le bon grain ;

la *Philocalie*, pense-t-il, ne contenait selon la volonté expresse de ses auteurs que des textes « utiles », bénéfiques comme le miel que l'on fait avec diverses fleurs. L'auteur de ce Prologue oppose Basile et Grégoire, défenseurs de la foi de Nicée, à Origène, dont il dénonce « l'impiété hellénique ». Le jugement qui condamne Origène est déjà fait dans son esprit : d'un côté l'orthodoxie, de l'autre l'hérésie. Ce Prologue se situe donc, semble-t-il, à une époque postérieure à la condamnation de l'origénisme qui eut lieu au milieu du VI^e siècle¹. A cette époque, on voit en effet les florilèges antiorigénistes recueillir le moindre passage des Pères Cappadociens, associés à la réfutation des thèses « origénistes » au même titre qu'Athanase, Jean Chrysostome ou Cyrille d'Alexandrie². Pour la tradition orthodoxe, il était devenu impossible, deux cents

1. Sur l'histoire des controverses autour d'Origène, voir A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalala Gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962. A propos d'Évagre, A. G. attribue à Basile et à Grégoire de Nazianze son initiation à l'œuvre d'Origène, aux alentours de 358, alors que « ... Basile et Grégoire, ayant lu avec assiduité et ferveur les livres d'Origène, composaient leur fameuse *Philocalie*, pour montrer que les Ariens avaient mal compris le maître alexandrin dont ils se réclamaient » (p. 49 : A. G. reprend à son compte les données des historiens Socrate et Sozomène et donne une finalité polémique à l'anthologie origénienne).

2. Voir E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum oecumenicorum...*, 3, Berlin 1914 s., p. 189-214 (= J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 9). Le dossier antiorigéniste offre à lire des extraits des trois Cappadociens, à côté des autres autorités orthodoxes, contre la préexistence des âmes et l'apocatastase du démon : ces brèves citations, sorties de leur contexte, sont tendancieuses. Ainsi, à titre d'exemple, on peut voir un groupe de dix mots de Grégoire de Nazianze, sortis de l'*Or.* 2, 17, qui affirment la « noblesse divine » de l'âme humaine, présentés comme une prise à partie de ceux qui parlent de la « nature divine » de l'âme (p. 193, 1-7 SCHWARTZ). Le dossier utilise aussi la prise de position de Basile, en *Hom. in Hex.* 3, 9, contre l'interprétation allégorique des « eaux » (p. 203, SCHWARTZ).

ans après la composition de la *Philocalie*, de penser que les Pères Cappadociens avaient contribué à répandre l'enseignement d'Origène, même dans les domaines les moins contestés de son œuvre, comme son exégèse ou sa doctrine du libre arbitre.

L'auteur du Prologue dénonce seulement trois erreurs d'Origène : il aurait donné au Fils le nom de « créature de Dieu » (κτίσμα θεοῦ) et aurait blasphémé le Saint Esprit ; il aurait parlé de façon mythique, comme les Grecs, de « préexistence » (des âmes) ; enfin il aurait enseigné l'« apocatastase ». Comme exemple, cet auteur signale le titre du chapitre 22 qui révèle le caractère frauduleux du passage en évoquant « la dispersion sur terre des âmes douées de raison » secrètement indiquée par la construction de la tour de Babel et la confusion des langues. De fait, cet extrait du *Contre Celse* contient une allégorie de la chute des âmes¹. L'auteur du Prologue annonce qu'il indiquera au lecteur les passages condamnables de la *Philocalie* en écrivant en marge « blâmable »². Cependant, pour respecter le travail des saints Pères orthodoxes qu'il vénère, il décide de recopier à son tour la *Philocalie*, malgré les passages hérétiques. Il adopte un principe qu'il emprunte, dit-il, à Cyrille d'Alexandrie : on ne doit pas rejeter tout ce que disent les hérétiques, car il peut y avoir chez eux des doctrines qu'ils confessent en accord avec les orthodoxes³. Il faut prendre le bon grain, tout en jetant la paille dans le feu. En disant que cette paille brûlera dans « un feu qui ne s'éteint pas, quoi qu'en dise

1. Voir *infra* p. 178 (titre), p. 195, n. 3 et p. 455 s.

2. De fait, de telles indications figurent dans les marges du *Marcianus* 47, mais non dans les autres manuscrits, y compris le *Palmos* 270.

3. Notons qu'ORIGÈNE lui aussi soutient un principe analogue : il faut prendre les paroles bien dites, par exemple celles de Platon qui a entrevu la vérité, « même si les auteurs sont étrangers à notre foi » (*Phil.* 15, 5 = *C. Cels.* 7, 46).

Origène », l'auteur vise encore une fois Origène, accusé de ne pas croire à l'éternité des peines. Il est piquant de voir que ce copiste antiorigéniste prend à l'égard d'un texte qu'il considère comme interpolé une position identique à celle qu'Origène recommande aux lecteurs de textes bibliques gâchés par les discussions impies des Gnostiques : précisément dans un chapitre de la *Philocalie*, le chapitre 11, Origène rappelle que le Bon Berger a demandé à ses brebis de continuer à paître, même dans les pâturages « troublés ».

Nous ignorons l'identité de l'auteur de ce Prologue¹.

La liste des titres des chapitres (les *Kephalalaia*).

La liste des titres des vingt-sept chapitres est évidemment ce qui nous renseigne le plus clairement sur l'objet de la *Philocalie*. Ces titres, rédigés avec des expressions prises dans les textes mêmes d'Origène, disent ce que les anthologistes ont voulu mettre en lumière. Apparemment les vingt-sept chapitres se suivent sans aucun regroupement de sujets. Toutefois une partie de la tradition manuscrite reproduit une liste de titres avant le chapitre 21, comme si la *Philocalie* s'était présentée en deux volumes². Cette division est du plus haut intérêt : les chapitres initiaux des deux parties ainsi distinguées, le chapitre 1 et le chapitre 21, sont tous deux empruntés au traité *Peri Archôn* et sont d'une importance doctrinale qui dépasse celle des autres chapitres. La *Philocalie* apparaîtrait ainsi comme traitant deux groupes de sujets : d'abord, du chapitre 1 au chapitre 20, des questions d'herméneutique

1. É. JUNOD, *Origène, La Philocalie* 21-27, p. 14, suppose que ce pourrait être un des scribes, et rappelle l'hypothèse de C. H. TURNER (« Two notes on the Philocalia », *ZNTW*, 1911, p. 234-236) qui suggérerait de l'attribuer à Photius.

2. Paris, Bibliothèque Nationale *Suppl. grec 615* (C) : au fol. 104^r se trouve la liste des chapitres à partir du chap. 21.

inaugurées par le traité d'herméneutique du *Peri Archôn* ; ensuite, du ch. 21 au ch. 27, des questions concernant le libre arbitre, inaugurées par le traité du libre arbitre du *Peri Archôn*. De toute manière cette indication doit être retenue : les deux sujets principaux de la *Philocalie* sont bien l'herméneutique et la doctrine du libre arbitre et il est tout à fait remarquable que les Philocalistes aient emprunté leurs deux chapitres les plus importants au traité d'Origène le plus spéculatif et le plus controversé, le *Peri Archôn*, d'où seront tirées plus tard les formules anathématisées en 543 et 553. Loin d'être ostracisé, le *Peri Archôn* domine la *Philocalie*.

La distinction de ces deux groupes de chapitres n'est cependant pas rigoureusement exacte. Le premier groupe (chapitres 1 à 20) traite d'abord, effectivement, de questions herméneutiques (chap. 1 à 14 : inspiration divine des Écritures ; mode de leur interprétation ; explication de l'obscurité et des difficultés que l'on trouve en elles ; conseils de méthode) mais ces questions sont ensuite de plus en plus liées à une apologie du christianisme (ch. 15 à 20, textes du *Contre Celse* : défense de la pauvreté biblique dénoncée par les Grecs, défense de la foi des simples et revendication d'une « sagesse » chrétienne ; justification de l'anthropocentrisme chrétien). De la même façon, le groupe de chapitres sur le libre arbitre, à côté de ceux qui traitent explicitement du sujet (ch. 21, 23, 25, 26, 27), contient le chapitre 22 sur la « dispersion des âmes » (qui n'est pas sans rapport, il est vrai, avec la liberté) et le chapitre 24, qui traite du problème du mal et de la matière. Ce chapitre, d'ailleurs, est là par erreur, puisqu'il ne provient pas d'une œuvre d'Origène mais d'une œuvre de Méthode d'Olympe sur le libre arbitre, considérée comme venant d'Origène par suite d'une confusion¹.

1. Sur les deux extraits qui ne sont pas d'Origène (ce chapitre 24 et la fin du chap. 23, qui vient des *Periodoi*), voir É. JUNOD, « Parti-

La partie centrale de la *Philocalie* (les chapitres 15 à 20 que nous venons de présenter dans la continuité des chapitres consacrés aux questions d'herméneutique) est entièrement faite d'extraits du *Contre Celse*, tous fort longs. Cette masse a impressionné les lecteurs, qui ont cru voir là le désir des anthologistes de fournir à leurs contemporains des morceaux importants d'une apologie du Christianisme adressée aux Grecs. L'analyse de ces cinq chapitres, que l'on trouvera plus loin, permet cependant de les rattacher eux aussi aux questions scripturaires : il s'agit là encore de la Bible, d'une défense de son apparente pauvreté, de la revendication pour elle du droit à l'interprétation allégorique conduisant à une « sagesse » véritable, comme les Grecs le pensent pour leurs propres mythes. Même le chapitre 20, si longuement et uniquement consacré à une discussion sur l'intelligence des animaux, est encore un effort pour montrer que la foi chrétienne en l'origine divine des Écritures Sacrées fait également appel à la raison¹. Quant au troisième groupe de chapitres, sur le libre arbitre, il se rattache également à la méthode herméneutique, comme on le voit par le titre du chapitre 21 : le problème du libre arbitre sera traité par « solutions et interprétations des textes de l'Écriture », et les Philocalistes prennent la peine d'énumérer dans leur table des matières les six versets bibliques qui seront discutés. C'est donc bien, à mon avis, toute la *Philocalie* qui, d'un bout à l'autre, offre à lire des textes sur les questions d'exégèse biblique et répond ainsi à la définition qu'en donnaient à la fois la lettre de Grégoire et le Prologue anonyme, en des formules que nous allons maintenant examiner.

cularités de la *Philocalie* », p. 181-197, qui pense que la citation des *Periodoi* a été ajoutée par un scribe, tandis que le chap. 24 aurait été pris par erreur chez Eusèbe. Voir É. JUNOD, *Origène, La Philocalie 21-27*, p. 66-71.

1. *Infra*, p. 467.

Un recueil de recherches exégétiques utiles aux « philologues ».

Ces deux premiers documents, la Lettre de Grégoire et le Prologue anonyme, fournissent en effet l'un et l'autre des formules définissant l'objet de la *Philocalie* : pour Grégoire, il s'agit d'« extraits utiles aux philologues » ; pour l'auteur du Prologue, le livre contient « un choix de recherches et de solutions concernant les Écritures ». Ces deux expressions donnent à la *Philocalie*, comme objet d'ensemble, l'étude des Écritures.

Le mot « philologue », qui chez Origène désignait encore principalement les *païens* lettrés¹, a pris peu à peu de la valeur chez les Chrétiens pour nommer ceux qui se consacrent à l'étude de la Bible, ceux que leur formation intellectuelle rend capables d'examiner les textes bibliques avec les techniques qu'utilisent les philologues profanes². Dans la langue des Cappadociens, le mot renvoie à ces lettrés que sont par exemple les évêques, comme le destinataire même de la *Philocalie*, ou quelques moines, comme Basile ou Grégoire eux-mêmes, qui donnent une part

1. ORIGÈNE, *C. Cels.* 6, 2 = *Phil.* 15, 2 (les lecteurs de Platon) ; *C. Cels.* 3, 12 = *Phil.* 16, 1 ; *C. Cels.* 2, 34. Sur les origines du mot, voir R. FREIFFER, *History of classical scholarship, from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1971, p. 156 (terme forgé par Ératosthène pour les activités dans diverses sphères de la recherche). A l'époque impériale le mot désigne tout homme cultivé : L. ROBERT, *Hellenica*, 1965, p. 45-54.

2. Le mot *φιλόλογος* est malheureusement absent du *PGL*. Voir É. JUNOD, « Remarques... », p. 150, et par exemple PALLADIOS, *Histoire Lausique* 11, 5 (Ammonius, moine, était à ce point *φιλόλογος* que la ville voulut le prendre pour évêque : « philologue » signifie ici « ami des Écritures ou des Écrits des Pères »), ou DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Œuvres spirituelles*, ch. 68 (le moine se consacra à la prière et à la lecture des Écritures saintes sans négliger les commentaires des hommes *φιλόλογοι* dont la foi se reconnaît dans les paroles).

importante de leur vie à la pratique de la lecture biblique¹. Le mot « philologue » est d'autant plus apte à connoter un sens chrétien qu'il peut évoquer l'amour du *logos* divin : les Chrétiens sont les authentiques « philologues ».

L'objet de la *Philocalie*, selon l'auteur du Prologue, est plus précisément de donner des exemples (« un choix ») de « recherches et solutions » sur les Écritures, *ζητήματα καὶ ἐπιλύσεις*. De fait, plusieurs extraits de la *Philocalie* se présentent comme des « recherches » sur un problème d'exégèse et à peu près tous sont faits de discussions de versets scripturaires. Ce sont bien des *γραφικὰ ζητήματα*².

La Philocalie : le genre littéraire et le titre.

Qu'est-ce que la *Philocalie* comme type d'ouvrage ? Peut-on rapprocher ce recueil d'un genre littéraire connu ? La lettre de Grégoire donne à la fois son titre particulier, « Philocalie d'Origène », et son genre en disant qu'il s'agit d'extraits, *ἐκλογαί*. L'auteur du Prologue parle lui aussi d'*ἐκλογή*. La *Philocalie* se range donc dans le genre des anthologies, avec cette particularité qu'il s'agit de l'anthologie d'un seul auteur.

Le goût des recueils est très grand dans l'hellénisme tardif, chez les Chrétiens comme chez les *païens*. On peut citer les divers types de recueils d'opinions des philosophes (les *doxai*) rassemblés par Diels sous le nom de « doxo-

1. Importance des *ἀναγνώσεις*, ou de la *μελέτη* des Écritures dans la vie monastique cappadocienne : par exemple, BASILE, *Ep.* 3.

2. Malgré l'usage du titre *ζητήματα* pour divers ouvrages au cours du IV^e siècle, les Philocalistes n'ont probablement pas eux-mêmes songé à constituer un recueil entrant dans la littérature des « questions et réponses ». Voir G. BARDY, « La Littérature grecque des *Questiones et responsiones* sur l'Écriture Sainte », *Revue Biblique* 41, 1932, p. 210-236 et 514-537.

graphes »¹, ou bien ultérieurement l'œuvre anthologique de Jean Stobée. L'anthologie a même servi de mode de composition, ainsi qu'A. Méhat l'a montré pour les *Stromates* de Clément d'Alexandrie : les développements reposent sur des citations regroupées². La littérature chrétienne a connu des recueils de sentences, de citations de poètes et de philosophes, sans parler des recueils de *Testimonia* bibliques, des Chaînes exégétiques, des florilèges dogmatiques, etc.³. Mais tous ces recueils ou ces anthologies groupent des textes de plusieurs auteurs et n'ont rien à voir avec le regroupement des textes d'Origène dans la *Philocalie*. Il faut plutôt se tourner vers la *Préparation Évangélique* et l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée pour trouver un mode de composition qui ressemble à celui de la *Philocalie* : là aussi les extraits des auteurs sont précédés de titres qui en indiquent l'intérêt et en précisent l'origine⁴. Certains extraits de la *Philocalie* étant au moins en partie identiques à des citations d'Origène données par Eusèbe dans son *Histoire Ecclésiastique*, si l'on abandonnait l'idée que la *Philocalie* fut composée

1. H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlin-Leipzig 1879, rééd. 1929.

2. A. MÉHAT, *Étude sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966. Voir aussi pour Théodoret de Cyr, dépendant de Clément, d'Eusèbe de Césarée et de la littérature doxographique, P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, Paris 1958.

3. Les études citées ci-dessus d'A. MÉHAT et de P. CANIVET, ainsi que l'ouvrage de N. ZEEGERS-VANDER VORST, *Les citations des poètes grecs chez les Apologistes chrétiens du II^e siècle*, Louvain 1972, en donnent des preuves abondantes.

4. Deux différences entre le travail d'Eusèbe et celui des Philocalistes : chez Eusèbe, les indications de sources sont parfois très imprécises (pour les Dialogues de Platon, Eusèbe renvoie au *Politique*, au *Timée*, de façon globale) et les extraits sont présentés au milieu de considérations assez longues d'Eusèbe lui-même ; dans la *Philocalie* les indications de sources se veulent précises (mention du tome, du lieu scripturaire) et les extraits ne sont jamais accompagnés d'aucun commentaire. De très brèves phrases établissent parfois une transition entre deux extraits.

en Cappadoce par Basile et Grégoire, on pourrait émettre l'hypothèse qu'elle a été constituée avec les ouvrages d'Origène conservés dans la Bibliothèque de Césarée de Palestine, sur le modèle des travaux historiques d'Eusèbe. C'est d'ailleurs Eusèbe lui-même qui donne l'exemple le plus proche de la *Philocalie*, comme anthologie d'un seul auteur, si l'on pense à l'*Apologie* qu'il composa avec Pamphile pour défendre Origène : la réfutation des accusations est accompagnée d'extraits d'Origène chargés de prouver son orthodoxie¹.

Il existe un autre type d'ouvrages regroupant lui aussi des extraits d'Origène, mais dont le mode de citation et les intentions sont autres : à date ancienne, à cause de l'extrême abondance des ouvrages d'Origène, certains lecteurs en ont constitué des versions abrégées ; les papyrus de Toura en font connaître au moins deux exemples, les extraits du *Contre Celse* et les extraits du *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, édités par J. Scherer². L'œuvre prolixe d'Origène se prêtait particulièrement bien à la pratique des extraits. Mais ces extraits sont là de simples

1. Pamphile, prêtre à Césarée de Palestine, distingué au milieu de ses contemporains « pour son zèle tout à fait authentique pour les Écritures divines » (EUSÈBE, *Martyrs de Palestine* 11, 2), avait utilisé les *Hexaples* d'Origène pour une révision d'un manuscrit de la Septante (voir l'apparat de RAHLFS, *Septuaginta* 1, 903 et 951, pour *Esdras* 2 et *Esther*). Son *Apologie* d'Origène, que Photius lisait encore en grec (*Bibliothèque* cod. 117 et 118), achevée par Eusèbe, répondait à des griefs adressés aux doctrines d'Origène à l'aide d'extraits des œuvres de l'Alexandrin (voir en *PG* 17 ce qui reste, dans la version latine de Rufin, de la Préface et du livre 1). Pamphile et Eusèbe sont bien les premiers conservateurs de l'œuvre d'Origène, ses premiers éditeurs, ses premiers apologistes, et aussi ses premiers anthologistes. Comme les Philocalistes, ils ont utilisé sans hésitation le *Peri Archôn*. Sur l'*Apologie* de Pamphile, voir maintenant P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris 1977, p. 99-153.

2. J. SCHERER, *Extraits des livres 1 et 2 du Contre Celse d'Origène*, Le Caire 1956, et le *Commentaire d'Origène sur Rom.* 3, 5-5, 7, Le Caire 1957.

notes de lecture, à usage privé, sans titres et avec des remaniements ; ils n'ont pas la valeur des groupements de textes faits dans la *Philocalie*, où des textes sont choisis et cités avec rigueur, rapprochés parce qu'ils concourent à illustrer des thèmes, ordonnés selon un projet défini.

Le titre « Philocalie » semble n'avoir été donné à aucun ouvrage de l'Antiquité avant celui-ci, et il ne sera repris que par la « Philocalie » russe du XVIII^e siècle¹. Le mot, cependant, a été employé comme nom commun pour désigner des recueils : on en trouve un exemple précisément chez Eusèbe de Césarée, au pluriel, pour désigner « les recueils variés d'écrits » laissés par l'évêque Bérylle, συγγραμάτων διάφοροι φιλοκαλῖαι². Les mots de cette famille (le verbe φιλοκαλέω et l'adjectif φιλοκαλός) renvoient à des travaux de recherche et Grégoire de Nazianze associe l'adjectif φιλοκαλός à φιλομαθής³. Épiphane emploie φιλοκαλός pour dire que des documents ont été conservés par les φιλοκαλοί et il associe le mot φιλοκαλία aux mots qui expriment les idées de rassemblement, de mise en ordre de documents, συνάγειν, συνταγματίον⁴. Le mot φιλοκαλία appartient donc au vocabulaire des bibliothécaires, des archivistes, à côté de mots comme ἐκλογαί, ἐπιτομή, συναγωγή, etc. ; il désigne une collection de textes, un recueil. Si l'on veut qu'il ait gardé quelque chose de son étymologie, ce qui n'est pas sûr, on dira qu'il nomme une collection de « belles pages » d'un auteur. Il connote l'admiration, il est la variante élogieuse du titre habituel des anthologies, ἐκλογαί.

1. Voir J. GOUILLARD, *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Paris, Éd. des Cahiers du Sud, 1953 (traduction et présentation des extraits de la « Philocalie des Saints Neptiques... » parue à Venise en 1782. Les extraits vont des Apophtegmes et d'Évagre le Pontique à Grégoire Palamas).

2. *Histoire Ecclésiastique* 6, 20, 2.

3. Quelques exemples ap. PGL. Pour Grégoire de Nazianze, voir Or. 45, 10.

4. *Panarion* 42, 11 et 76, 13.

Une apologie d'Origène ?

Recueil de « belles pages » d'Origène, anthologie consacrée à un seul auteur, la *Philocalie* répond sans aucun doute au projet de faire connaître et admirer certains morceaux de l'œuvre origénienne sous deux aspects principaux, l'herméneutique et la doctrine du libre arbitre. Ce projet est-il de fournir une apologie d'Origène ? Ou bien, selon une autre hypothèse, l'œuvre d'Origène est-elle utilisée pour produire une défense de la foi chrétienne ?

L'absence dans ce recueil d'extraits proprement théologiques a été remarquée¹ : les Philocalistes n'ont consacré aucun de leurs chapitres à la doctrine de Dieu, de son Fils, de l'Esprit, de la création, etc. A la différence de l'*Apologie* de Pamphile et d'Eusèbe, aucun extrait ne porte sur les relations trinitaires, ni même sur l'économie du salut. Ainsi étaient éliminés, semble-t-il, les risques de laisser apparaître le subordinatianisme d'Origène et de le faire passer pour un précurseur des Ariens, comme certains le voudraient. En revanche, les thèmes de la préexistence des âmes et de l'apocatastase finale, dénoncés également par l'auteur du Prologue, s'ils ne sont pas vraiment exposés pour eux-mêmes, ne sont pas complètement absents : pour le premier thème au moins on peut en déceler des traces, que les Philocalistes n'ont pas songé à effacer². De même, la méthode allégorique, suspecte aux yeux de beaucoup au cours du IV^e siècle parce qu'elle permet de lire dans les récits bibliques l'histoire des âmes,

1. J. GRIBOMONT, « L'origénisme... », p. 285, et É. JUNOD, « Remarques... », p. 152.

2. Voir la fin du chapitre 1 de la *Philocalie* et *infra* p. 191 s. Ce qui peut évoquer les hypothèses origéniennes sur l'état initial des âmes et leur chute dans la « diversité » des états du monde ne vient dans la *Philocalie* qu'à propos de problèmes herméneutiques et peut rester au second plan de la lecture.

affleure dans le recueil. Est-ce manque de vigilance des Philocalistes ou ignorance de leur part des griefs que l'on faisait déjà à Origène à ce propos ? Ces traces d'allégorisme sont un des arguments avancés pour dater la *Philocalie* d'une période de la vie des Philocalistes antérieure à leur propre travail exégétique : lorsqu'il commentera le récit de la création, Basile s'apercevra qu'il ne pouvait pas toujours suivre l'exégèse d'Origène¹.

Mis à part ces légères traces des erreurs de l'« origénisme », l'ensemble des extraits de la *Philocalie* donne une image d'Origène élogieuse ; bien mieux, les textes présentent Origène comme un pourfendeur de l'hérésie (hérésie gnostique, erreur des philosophes grecs), comme un polémiste, comme un champion de l'orthodoxie : il enseigne à chercher « droitement » (ὀρθῶς) le sens des textes, en accord avec la tradition apostolique et l'enseignement de l'Église ; il est un apologiste qui défend vigoureusement la « pauvreté » apparente des textes bibliques et de la foi chrétienne, que les lettrés grecs tournent en ridicule. En ce sens, la *Philocalie* peut passer pour une apologie d'Origène. Cependant, pour qu'il y ait apologie, il faut qu'il y ait attaque. La *Philocalie* est-elle du même type que l'apologie composée par Pamphile et Eusèbe, que nous évoquions plus haut² ? Pamphile avait extrait des œuvres d'Origène

1. *Hom. in Hex.* 3, 9. Basile ne nomme pas Origène mais sa critique de l'interprétation allégorique des « eaux » de *Genèse* 1, 6 vise de fait l'interprétation d'ORIGÈNE, par ex. en *Hom. in Gen.* 1, 6 (les « eaux » représentent des lieux ou des modes de vie, céleste ou diabolique). Même rejet des interprétations allégoriques de la *Genèse* chez Grégoire de Nysse ; M. ALEXANDRE. « La théorie de l'exégèse dans le *De hominis opificio* et l'*In Hexaemeron* » in *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, éd. M. Harl, Leiden 1971, p. 87-110 (en particulier p. 91). Mais J. GRIBOMONT, « L'origénisme... », p. 290, remarque avec raison que l'exégèse de Basile, la plupart du temps, « s'inspire constamment d'Origène », notamment dans les argumentations théologiques.

2. *Supra* p. 33.

les morceaux qui répondaient à une liste précise d'accusations. Le seul point commun entre la *Philocalie* et l'*Apologie* de Pamphile-Eusèbe est la réponse faite par Pamphile au sixième grief des adversaires, qui accusaient Origène d'avoir « nié complètement les histoires concrètes qui sont rapportées par toute la Sainte Écriture sur les actions des saints » : il cite un paragraphe du traité d'herméneutique du *Peri Archôn* (4, 20), que l'on trouve également dans la *Philocalie*¹. Ce qui manque à la *Philocalie* pour se ranger dans la catégorie des apologies est l'arrière-fond des griefs faits à Origène : les extraits ne se présentent pas ici comme des réponses à des accusations. La *Philocalie*, si elle est en l'honneur d'Origène, l'est de façon sereine, comme l'hommage d'admirateurs, sans polémique.

Selon une autre hypothèse, les Philocalistes auraient utilisé Origène pour produire une apologie du christianisme. Les chapitres de la partie centrale, donnant de longs extraits du *Contre Celse*, invitent É. Junod à penser que les Cappadociens répondaient ainsi aux attaques que des païens, tels l'empereur Julien ou les néoplatoniciens de la deuxième moitié du IV^e siècle, lançaient contre le Christianisme : ils disaient à ces intellectuels ce qu'Origène répliquait deux siècles plus tôt à Celse². L'ensemble de la *Philocalie* ne me paraît cependant pas répondre à cet objectif : s'il y a en effet défense de la foi chrétienne, les extraits d'Origène me semblent destinés aux Chrétiens eux-mêmes et non à un public extérieur.

L'actualité des textes de la *Philocalie* pour les Cappadociens.

La *Philocalie* me paraît donc un recueil dont l'intérêt vient surtout de ce qu'il est presque entièrement consacré

1. Voir la traduction de ces griefs dans notre *Origène. Traité des Principes*, p. 258-260. La citation commune aux deux ouvrages est le § 20 (= *Peri Archôn* 4, 3, 4) : PG 17, 590.

2. É. JUNOD, « Remarques... », p. 153-154.

aux problèmes de la Bible : il donne des conseils méthodologiques, fournit des exemples d'interprétation, fait l'apologie des Écritures « divinement inspirées ». Il est une défense et une illustration du livre chrétien et, en cela certes, peut être considéré comme une réponse faite aux détracteurs grecs du Christianisme. Mais il me semble surtout présenter un intérêt d'actualité pour les Chrétiens eux-mêmes, pour ces « philologues » confrontés dans cette deuxième moitié du iv^e siècle à l'usage des Écritures dans les débats théologiques. La *Philocalie* a pour eux-mêmes une triple importance : scientifique, polémique, pastorale.

L'intérêt scientifique de la *Philocalie* est évident : le recueil contient le seul traité théorique d'herméneutique de l'Antiquité chrétienne, qui ne sera jamais remplacé. A la suite du fameux chapitre 1, bien d'autres extraits se présentent comme des réflexions de méthode et posent des problèmes généraux concernant le type d'interprétation qu'un chrétien peut faire des Écritures. Remarquables notamment sont les chapitres consacrés aux problèmes du langage (le langage humain en général, le langage « divinement inspiré » en particulier) et qui recommandent pour l'explication des textes bibliques l'usage de ce qu'Origène appelle « la logique » (à la fois l'analyse grammaticale et les théories linguistiques). Origène demande que l'interprète chrétien aborde le texte sacré comme un texte à expliquer de façon d'abord technique et affirme que « toutes les sciences de la philosophie » sont utiles à l'interprétation des Écritures (chapitre 13). Cet appel à la technique et à la culture grecque intéresse particulièrement les Cappadociens formés à cette culture et ayant fait de la rhétorique l'objet principal de leurs premières études. Comme Origène, d'ailleurs, ils retiennent cette culture avec prudence : s'il est bon d'utiliser la sagesse grecque comme Origène le rappelle dans l'extrait du chapitre 13, encore faut-il que ce soit à bon escient, seulement pour servir Dieu. La *Lettre* de Basile aux jeunes gens, sur l'utilité de

la culture grecque, donne la même leçon : l'éloge des lettres grecques est tempéré par de sérieuses mises en garde. L'intérêt scientifique des extraits d'Origène réside aussi, par exemple, dans l'explication qu'il donne de « l'obscurité » du langage biblique en analysant les deux « buts » de l'Esprit inspirant les textes ; dans la méthode qu'il conseille pour dépasser ces « pierres d'achoppement » que sont les anthropomorphismes ou les tours métaphoriques ; dans son souci de logique, puisqu'il se préoccupe de ne pas rompre « l'enchaînement » des textes, leur ἀκολουθία. Intérêt scientifique, encore, que la défense de la « pauvreté » du langage biblique, justifiée par le respect des différents niveaux de lecture, et le souci de laisser resplendir la force divine présente dans les textes. Intérêt scientifique de la revendication du droit à l'interprétation allégorique, pour la littérature biblique comme pour les textes grecs classiques, au terme d'une lecture approfondie s'adressant à des hommes intelligents¹.

L'intérêt polémique de la *Philocalie* vient de l'actualité des discussions exégétiques dans les controverses trinitaires et christologiques du iv^e siècle. Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse ont à faire face à des exégètes qu'ils jugent erronées, notamment celles d'Eunome, plein d'audace pour trouver dans certains versets des définitions de l'essence de Dieu ou de la génération du Fils : contre Eunome, les Cappadociens sont obligés d'établir des règles herméneutiques. Dans la *Philocalie* les extraits marqués par la polémique abondent. Sans doute toutes ces polémiques ne sont-elles plus d'actualité. Par exemple, il n'est plus nécessaire d'affirmer l'unité des deux Testaments contre les Gnostiques, ni de démontrer, contre les Juifs, que les prophéties de l'Ancien Testament sont réalisées dans les faits rapportés par le Nouveau Testament. Mais d'autres erreurs restent vivantes, notamment celles

1. Les appels à l'intelligence sont particulièrement fréquents dans les extraits du *C. Cels.*

qui viennent d'une lecture téméraire de la Bible : comme si les textes bibliques étaient faciles à comprendre ! Les Philocalistes ont mis en relief les textes d'Origène qui affirment le caractère obscur et difficile des Écritures, ceux où il proteste contre une lecture « trop précipitée ». La leçon dernière que l'on retient des conseils d'Origène est celle d'une nécessaire prudence. Bien loin de donner, comme on le croit souvent, un enseignement audacieux, Origène souligne la réserve nécessaire à qui veut interpréter la Bible « droitement ». Les Cappadociens ont jugé utile de rappeler cette leçon à une époque où l'enjeu théologique des exégèses de certains versets est considérable dans des discussions passionnées.

L'intérêt pastoral de la *Philocalie* tient au fait que ni Origène ni les lettrés cappadociens ne peuvent se contenter de scruter les textes pour leur propre curiosité. Ils doivent aussi *parler* de la Bible, en exposer le sens à un public plus vaste que le cercle des lettrés, à la communauté des croyants, notamment lorsqu'ils prêchent sur les textes bibliques au cours de la liturgie. L'exégète, qui est aussi un théologien, doit transmettre ce qu'il a compris des mystères de Dieu révélés par les Écritures. En cela les Cappadociens pensent et vivent comme Origène. Au travail technique de l'exégèse, s'ajoutent les soucis d'une parole juste pour la prédication. Comment parler ou écrire sur Dieu et ses mystères à partir de la Bible ? La *Philocalie* offre à lire de nombreux passages qui évoquent cette responsabilité du « serviteur de la nouvelle alliance » (*II Cor.* 3, 6) dont le modèle est saint Paul ; elle peut être un livre de réflexion pour les évêques chargés de la διδασκαλία, comme Théodore de Tyane, un de ses destinataires. La parole du prédicateur, dit Origène, doit laisser passer « l'Esprit et la Puissance » de Dieu, et là encore il invite le prédicateur à la modestie : si le sens de la Bible est difficile à exposer, il y a danger à parler de Dieu, même si ce que l'on dit est vrai, parce que l'exposition des

mystères doit se faire de façon opportune pour ne pas tourner à la condamnation de ceux qui seraient indignes de la recevoir. Parler et écrire sur Dieu est une tâche périlleuse : si l'interprète de la Bible étudie les caractères du langage des rédacteurs inspirés, il doit aussi poser le problème de son propre langage, pour la communauté dont il est chargé, un langage par lequel il œuvrera comme serviteur de la Parole de Dieu.

J'ajouterais volontiers que les Cappadociens, ces fins lettrés, ont certainement pris un intérêt esthétique, littéraire, à réunir de « belles pages » d'Origène sur la Bible. Les extraits qu'ils ont retenus offrent quelques images particulièrement élégantes, dans le droit fil de la symbolique biblique. Les Écritures, lisons-nous, sont comme un seul livre, fermé à clé ou scellé, qui reste secret ou peut s'ouvrir ; elles sont un bon pâturage et de l'eau paisible où s'abreuvent les brebis du Seigneur ; elles ressemblent à un champ riche en plantes variées, à une musique symphonique où s'unissent des sons divers, à une incantation qui chasse les esprits mauvais ; et l'on peut encore dire qu'elles ont, comme les êtres vivants, un corps, une âme et un esprit, etc. Si Origène fut pour Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse le savant dont ils souhaitent prolonger l'œuvre scientifique, le polémiste et le théoricien qui leur permet d'avoir eux-mêmes des principes fermes pour l'interprétation des Écritures, il est aussi un écrivain qui a su faire goûter la beauté des textes bibliques, tout à la fois insondables et admirables. Origène leur a livré l'enthousiasme d'une lecture des textes sacrés fondée sur l'intelligence et la foi religieuse, et animée par l'amour.

II

L'HERMÈNEUTIQUE D'ORIGÈNE

L'objet des remarques qui suivent n'est pas de donner un essai complet sur Origène comme théoricien de l'interprétation de la Bible, encore moins une étude d'Origène dans sa pratique exégétique. Mon propos est de faire apparaître les questions d'herméneutique telles que les Philocalistes ont choisi de les montrer dans la *Philocalie*. Les vingt premiers chapitres de la *Philocalie* sont en effet sur ce point d'une importance considérable. Si tout le recueil peut être défini comme un choix de « recherches et de solutions sur les Écritures », un ensemble d'extraits « utiles aux lettrés », ces premiers chapitres répondent à ces définitions de façon exemplaire : ici les problèmes exégétiques sont abordés explicitement, pour eux-mêmes, de façon principale, en des textes de réflexion théorique.

En tête a été placé de façon remarquable le texte le plus important de tous, à la fois par son caractère théorique et par son ampleur, le traité du *Peri Archôn* consacré à l'herméneutique ; il constitue l'exposé essentiel dont j'ai montré ailleurs le rôle dans le *Peri Archôn* et auquel j'aurai constamment recours dans cette Introduction¹. Vient ensuite une série d'extraits plus brefs, empruntés à quelques grands commentaires et à quelques Homélie qu'Origène composa sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testa-

1. Ce traité se situe en *Peri Archôn* 4, 1-3. L'édition H. Crouzel-M. Simonetti (SC, 268-269, 1980) n'était pas parue lorsque ces pages ont été écrites. Pour comparer l'extrait de la *Philocalie* à la version latine de Rufin j'ai utilisé ici notre traduction, *Origène, Traité des Principes*. J'ai donné une interprétation de l'ensemble du *Peri Archôn* dans « Structure... », in *Origeniana*. Voir, *infra*, *Phil.* 1, p. 181 s.

ment, et au *Contre Celse*¹. Les Philocalistes, qui ont une connaissance très étendue de l'œuvre d'Origène, ont également retenu une de ses lettres. Les seuls ouvrages importants qui n'ont donné lieu à aucun extrait sont les deux traités de théologie spirituelle, *Sur la prière* et *l'Exhortation au martyr*, dont le sujet ne donnait pas lieu à des exposés de méthode exégétique.

Ces extraits, dont certains occupent plusieurs pages de grec, donnent une idée de l'ampleur des ouvrages auxquels ils ont été empruntés. Ils correspondent en effet, pour la plupart, seulement à des digressions méthodologiques : Origène interrompait son commentaire — ou son homélie —, pour poser un problème exégétique et donner des conseils. La possibilité qu'eurent les Philocalistes de recueillir tant de passages méthodologiques atteste que l'œuvre exégétique d'Origène était volontiers tournée vers la démonstration et soucieuse de rigueur, qu'elle tendait à la théorie.

La façon dont les extraits ont été sortis de leur contexte pour que soit nettement isolé leur enseignement de portée générale nous prive des résultats de l'interprétation d'Origène : les Philocalistes nous font connaître les problèmes de méthode posés par Origène, non pas ses interprétations elles-mêmes. Il arrive même que ne soit pas indiquée l'occasion scripturaire de la remarque.

Les textes choisis par les Philocalistes fournissent donc un riche échantillonnage de remarques faites par Origène à l'occasion de sa pratique exégétique. Ce choix permet une vue d'ensemble de ses idées en matière d'herméneutique biblique. Aussi, tout en laissant dans chacun

1. Ces extraits proviennent d'œuvres qui datent de toutes les périodes de la vie d'Origène, mais il ne m'a pas semblé qu'il y ait chez lui une évolution dans la manière d'aborder l'explication des Écritures. Je signalerai quelques rapprochements de textes d'une même période et quelques termes qui apparaissent tardivement.

des chapitres de la *Philocalie* les notes correspondant à des problèmes particuliers, présentera-t-on ici quelques remarques plus générales classées sous six rubriques :

1. Les visées polémiques d'Origène dans les exposés de sa méthode exégétique.
2. Sa théorie de l'inspiration divine des Écritures.
3. Son analyse de la texture du texte inspiré selon le double projet divin.
4. Le problème des divers sens de l'Écriture.
5. Les techniques d'explication et d'interprétation du texte.
6. L'au-delà du travail exégétique : l'illumination.

Une remarque préalable : la terminologie d'Origène.

Mais il convient de poser une question préalable : Origène a-t-il un mot pour nommer ce que nous appelons son « herméneutique » ? Le lecteur aura remarqué que j'emploie tour à tour les termes d'*exégèse* et d'*herméneutique* pour nommer le domaine des remarques méthodologiques d'Origène regroupées dans la *Philocalie*. La terminologie moderne spécialise volontiers ces deux mots. Sous le nom d'exégèse nous évoquons principalement la science de l'établissement du texte biblique, l'étude des particularités grammaticales, la recherche d'une explication linguistique ou historique pour les obscurités, etc. C'est le travail qui vise à établir le texte, un texte, celui que l'on s'efforcera ensuite de traduire avec le plus d'exactitude possible. La science herméneutique, elle, considère le texte, tel qu'il a été éventuellement établi et discuté par les exégètes, pour en tirer un sens, ou plusieurs sens ; elle élabore une théorie du texte comme agent de transmission du sens, pour aboutir à une interprétation : par exemple, lorsqu'il s'agit de la Bible, elle établit les voies par lesquelles sera dégagé l'enseignement des Écritures

Sacrées. Chez Origène, les deux mots grecs qui pourraient correspondre à nos deux mots *exégèse* et *herméneutique*, (ἐξήγησις et ἐρμηνεία), ne sont ni fréquents ni techniques. Ils peuvent désigner, plus rarement d'ailleurs que beaucoup d'autres mots, ces actes très voisins que sont la traduction, l'explication, l'interprétation d'un texte¹. On remarquera que, dans la formule retenue par les Philocalistes pour former le titre du chapitre 1, Origène emploie tout simplement les deux verbes *lire* et *comprendre* : « comment doit-on lire et comprendre les Écritures », πῶς τὰύτην ἀναγνωστέον καὶ νοητέον. « Lecture » et « compréhension » des Écritures seraient donc en français les termes les plus conformes au langage d'Origène pour désigner les deux démarches d'Origène dans ses Commentaires, celles que nous appelons exégétique (savoir lire le texte) et herméneutique (arriver à comprendre le texte), l'examen d'un texte et son interprétation. D'une part, Origène fournit le travail technique de l'exégète : il étudie les particularités du texte pour éviter les erreurs grossières ou les interprétations fantaisistes fondées sur une mauvaise lecture. D'autre part, il réfléchit sur l'« inspiration » divine des textes, tente une théorie de leur composition, en déduit l'affirmation de divers registres de lecture, et édicte les règles de leur compréhension. « Lire et comprendre » la Bible est pour lui tout à la fois faire le travail d'établissement et d'éclaircissement du texte, avec les exigences du bon philologue, et fonder l'interprétation sur une théorie herméneutique. Celle-ci, pour lui, consiste à dire que le texte est « inspiré par Dieu », θεόπνευστος (mot qu'il emprunte à *II Tim.* 3, 16), — ce qui suppose un Dieu intervenant dans l'histoire des hommes par le

1. Très peu d'exemples d'ἐξήγησις, sauf pour les titres d'ouvrages, τὰ ἐξηγητικά. Pour ἐρμηνεία, voir Index des mots grecs. Un des termes le plus souvent employé par Origène pour annoncer son interprétation est διήγησις.

langage qu'il inspire à certains d'entre eux, et à affirmer que l'Esprit inspirant les rédacteurs a fait en sorte que le sens profond soit « caché » sous la littéralité des textes. Il convient par conséquent à l'exégète-herméneute de découvrir l'enseignement conforme à cette origine divine, en décryptant le texte, faisant œuvre tout à la fois de grammairien et d'interprète.

1. LES VISÉES POLÉMIQUES DANS LA PHILOCALIE.

On est frappé par l'importance des prises de position polémiques d'Origène dans presque tous les textes retenus par les Philocalistes : ceux-ci semblent avoir volontairement retenu ces textes en laissant de côté des exposés plus sereins, par exemple le début du Commentaire sur l'*Évangile de Jean*, dans lequel Origène explique ce qu'est pour lui un « évangile ». Les Philocalistes ont préféré paradoxalement l'exposé du *Peri Archôn*, plus systématique, certes, plus complet, mais aussi plus polémique.

Dans ce traité d'herméneutique (= *Phil.* 1), Origène distingue trois groupes de lecteurs qu'il accuse de se tromper dans l'interprétation des Écritures : les Juifs, les gnostiques, les *simpliciores* (1, 8). Trois termes résument au début du paragraphe suivant les mauvaises doctrines issues de ces erreurs d'interprétation : « fausses opinions », *ψευδοδοξίαι*, « impiétés », *ἀσέβειαι*, « sottises », *ἰδιωτικοὶ λόγοι*¹. Dans les autres chapitres de la *Philocalie*, à côté des trois groupes que nous voyons là dénoncés, figure un autre adversaire,

1. Peut-être ces trois termes correspondent-ils aux trois groupes qui viennent d'être distingués : mensonges des Juifs, impiétés des gnostiques, sottises des « simples ». Voir une autre classification tripartite en *Com. in Jo.* 13 (6) 38-39 (Jacob et ses fils, les « simples », les impies).

le philosophe athée Celse, qui méprise les textes bibliques et leur refuse le droit de recevoir une interprétation « profonde ». Nous examinerons donc la dénonciation par Origène de toutes ces mauvaises approches du texte biblique, en suivant l'ordre selon lequel il les énonce et en ajoutant les problèmes posés par Celse.

Le terme le plus général par lequel Origène désigne les mauvaises interprétations est *παρεκδοχαί*, qui s'oppose donc à une *ἐκδοχή* correcte. Il nomme aussi les interprétations de ses adversaires des « erreurs », *σφάλματα* ou des « fautes », *ἀμαρτήματα*. Il attribue ces faits à des causes communes ; très souvent est dénoncé le manque de foi ; mais l'erreur fondamentale, qui peut se découvrir à la fois chez païens, Juifs, hérétiques et *simpliciores*, c'est de prendre le texte inspiré « à la lettre », *κατὰ τὸ ῥητόν, πρὸς λέξιν* ; c'est de ne pas vouloir qu'il y ait « autre chose dans les textes que l'histoire pure »¹ ; c'est ignorer le sens caché, celui qui répond à la volonté révélatrice de Dieu, et ne pas saisir « l'esprit » des textes (*βούλημα, διάνοια, νοῦς* ...) Tous les adversaires d'Origène dans le domaine de l'exégèse biblique sont, d'une façon ou d'une autre, des littéralistes.

A. La polémique contre l'interprétation juive des Écritures.

L'attitude d'Origène à l'égard de l'exégèse juive est plus complexe que celle qu'il adopte vis-à-vis de l'exégèse

1. Quelques références pour ce type de formule : *Phil.* 1, 18 (17) : ἔσοι θέλουσι πλέον τῆς λέξεως δηλοῦσθαι μηδέν ; *Com. in Jo.* 10, (22) 130 : τοῖς μηδὲν πέρα τῆς ἱστορίας ἐν τούτοις ἐκδεχομένοις ; *ibid.* 10 (26) 159 : τῶν πέρα τῆς ἱστορίας μηδὲν οἰομένων προκεῖσθαι et 161 : οἱ ἐπὶ τοῦ γράμματος ἰστάμενοι. Le refus d'allégoriser est également dénoncé dans *Phil.* 1, 29 (οἱ φεύγοντες τὴν ἐν τούτοις ἀλληγορίαν) et souvent ailleurs (par ex. *Hom. in Lev.* 1, 1 : quelques-uns veulent que je suive le sens simple sans « le nuage de l'allégorie »). En ces formules le mot *ἱστορία* désigne le texte pris au sens littéral, le récit littéral ; il équivaut à *λέξις*.

gnostique : il critique leur littéralisme, notamment parce que celui-ci les a empêchés de reconnaître en Jésus le Messie, mais d'autre part il emprunte beaucoup de connaissances à leur science de la Bible, qu'il admire¹. En tête même du traité d'herméneutique (*Phil.* 1), Moïse est salué comme le « législateur des Hébreux », mis en parallèle avec Jésus, maître des doctrines chrétiennes, et l'inspiration divine de ses écrits est fortement affirmée : seule la puissance divine peut expliquer l'étonnante expansion du Judaïsme et les faits héroïques de prosélytisme².

L'Ancien Testament, ou pour prendre les termes d'Origène, « la Loi et les Prophètes », contenaient réellement l'ombre de la vérité, c'est dire que cette vérité était dans les textes, et que l'on peut parler des ἀληθινὰ τοῦ νόμου³. D'après Origène, certains Juifs étaient conscients de cette vérité cachée. Lorsqu'il cite les reproches que Jésus fait aux Juifs, en *Matthieu* 23, 13 s. (« malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, parce que vous fermez le Royaume des Cieux devant les hommes... »), il tire de ce texte, comme de son parallèle en *Luc* 11, 52 (« malheur à vous, hommes de la Loi, parce que vous avez enlevé la clé de la connaissance... »), l'affirmation que les maîtres des Juifs avaient la clé de la connaissance⁴ : les textes dont

ils disposaient contenaient « les mystères secrets de la connaissance », mais les scribes (γραμματεῖς) sont restés près de la lettre (γράμμα), ils ne se sont pas efforcés de trouver la façon d'ouvrir ce qui était fermé. Origène accable ces scribes qui n'ont pas permis aux autres d'entrer là où eux-mêmes ne sont pas allés — dans le Royaume —¹ et qui même ont supprimé les passages où ils étaient accusés d'avoir tué les prophètes² ; mais il affirme aussi que les Juifs étaient conscients de la valeur profonde, spirituelle, de leurs lois, puisque, dit-il, leurs prêtres en expliquaient secrètement la signification³. Il y a eu chez les Juifs de mauvais mais aussi de bons maîtres.

Le double rapport d'Origène aux Juifs — leur empruntant parfois leur science, critiquant leur littéralisme —, explique peut-être le caractère limité de la formule par laquelle il les désigne dans le chapitre 1, 8 : « Ceux des circoncis qui ont le cœur dur et l'esprit inculte », οἱ σκληροκάρδιοι καὶ ἰδιῶται τῶν ἐκ περιτομῆς, « ceux-là n'ont pas mis leur foi en notre Sauveur parce qu'ils ont jugé bon de suivre le sens littéral des prophéties... ». Suit une liste de cinq prophéties messianiques prises à la lettre par les Juifs, qui, faute de les comprendre, ont crucifié Jésus. En ce passage, Origène se fait l'écho de la

1. N. DE LANGE, *Origen and the Jews*, en particulier le chapitre 9.

2. Voir l'analyse de *Phil.* 1, 1-7, *infra* p. 185 s.

3. *Phil.* 1, 30, l. 23. Même expression, par exemple, en *Com. in Jo.* 1 (6) 34 (par sa venue le Sauveur a levé le voile qui couvrait la Loi et les Prophètes, il a montré ce qu'il y avait de divin en eux, quelles étaient les ἀληθινὰ de la loi de Moïse dont les hommes de jadis ne connaissaient que l'ombre) et *ibid.* 2 (34) 208, « quelle serait la valeur de la prophétie faite par l'inspiration du saint Esprit si on lui enlevait ce qui concerne l'économie de notre Seigneur » ? Cf. *C. Cels.* 2, 4 : si la loi juive n'est pour les Chrétiens qu'une « introduction », cela ne les empêche pas de l'honorer car ces textes renferment une grande profondeur de doctrines sages et secrètes, etc.

4. *Phil.* 1, 10 et *Phil.* 2, 2. Cf. *Rom.* 3, 2, les oracles de Dieu avaient été confiés aux Juifs.

1. Les prêtres et les scribes juifs qui ont condamné Jésus à mort ont été « aveuglés » (πρωβλέπτες τὴν διάνοιαν καὶ τυφλωθέντες τὸν λογισμὸν) et n'ont pas vu le sens des saintes Écritures (*Com. in Matth.* 16, 3 milieu, et autres textes). Voir aussi *Hom. in Jer.* 12, 13.

2. Origène ne met pas explicitement en relations la fin du verset de *II Cor.* 3, 6 (« la lettre tue ») avec la mise à mort du Christ. D'ailleurs cette formule vise tout littéralisme : *Com. in Jo.* 13 (18) 110, par exemple.

3. *C. Cels.* 5, 44, ἐν ἀπορρήτῳ διηγούμενοι τὸ τοῦ νόμου περὶ τῶν θυσιαῶν βούλημα καὶ ὧν σύμβολα ἦσαν αὐταί. Voir aussi *C. Cels.* 2, 6 (les prophètes étaient conscients du caractère mystérieux de la Loi).

polémique ancienne qui opposait l'Église à la Synagogue¹. Les mots qui accusent la lecture juive dénoncent la volonté de « suivre la lettre du texte », τῆ λέξει ... κατακολουθεῖν : ces Juifs-là s'attendaient à voir les prophéties réalisées « de façon sensible », concrètement, αἰσθητῶς². Mais Origène connaît aussi des Juifs qui enseignent « le double sens » de la Loi, « selon la lettre » et « selon le sens », πρὸς ῥητόν et πρὸς διάνοιαν³. C'est donc en tenant compte de ces exceptions qu'Origène peut assimiler les Juifs à des littéralistes. D'ailleurs, s'il a plus de colère contre les Juifs lettrés qui n'ont pas su, ou pas voulu, reconnaître le Messie que contre le peuple juif dans son ensemble, pour ce qui est de ses contemporains, Origène a du respect pour les Juifs savants, ceux dont il sait que leurs coreligionnaires les appellent des « sages », σοφοί (les « rabbins »)⁴. Il leur emprunte notamment la technique d'une lecture

1. *Phil.* 1, 8, milieu : ἐσταύρωσαν. Déjà plus haut, dans *Phil.* 1, 3, on lit un écho analogue du débat entre l'Église et la Synagogue sur les prophéties messianiques, à propos de *Gen.* 49, 10. Origène appelle les Juifs tantôt « les Hébreux », notamment au cours des discussions philologiques sur le texte biblique, tantôt « les Juifs » ou « ceux de la circoncision » par opposition aux Chrétiens (N. DE LANGE, *op. cit.* 29-33).

2. *Phil.* 1, 8, début. Il arrive à Origène de qualifier une lecture littérale de l'Écriture de « judaïque » : *Com. in Jo.* 10 (42) 291. Si les Juifs n'ont pas compris les doctrines secrètes contenues dans leurs textes (*C. Cels.* 2, 4 cité p. 48 n. 3), c'est qu'ils en ont fait une lecture « trop superficielle et trop mythique », ἐπιπολαιότερον καὶ μυθικώτερον. Voir aussi *C. Cels.* 5, 60, début.

3. *C. Cels.* 7, 20, début. Il s'agit de Philon d'Alexandrie, qu'Origène ne cite pas expressément. Origène met en parallèle deux phrases d'Ézéchiel et voit affirmé le rejet de la lettre dans la Bible elle-même lorsque Ézéchiel dit : « je leur ai donné des jugements qui ne sont pas bons, etc. » (*Éz.* 20, 25). Cela correspond à « la lettre tue » de saint Paul (*II Cor.* 3, 6).

4. Lorsque Origène rapporte ses discussions avec « un juif considéré comme σοφός », on peut penser qu'il sait que le mot σοφός correspond en grec au titre de « rabbi » : *C. Cels.* 1, 56, fin ou 2, 31, fin. Autres références *ap.* N. DE LANGE, *op. cit.*, p. 34-35.

scrupuleuse du texte biblique¹ et certaines traditions interprétatives dont il apprécie la liberté et la variété². Il connaît les allégories que les rabbins lisent dans les Écritures, par exemple celles de la Torah qui est l'eau, l'arbre, la terre, le feu, la vie, etc.³. La polémique contre l'exégèse juive est surtout chez Origène un résidu des polémiques antérieures. Elle apparaît dans son œuvre comme un archaïsme, à l'époque où, par un mouvement qui le rapproche des rabbins, il inaugure dans l'Église le travail scientifique de l'étude du texte sacré⁴.

B. La polémique contre l'interprétation gnostique des Écritures.

Les attaques portées par Origène contre l'interprétation gnostique des Écritures sont beaucoup plus fréquentes et plus fortes que celles qui visent les Juifs : l'attitude des Gnostiques est totalement « impie ». Nous employons le terme commode de « Gnostiques » là où Origène dit, selon son habitude, « les hérétiques » (οἱ ἀπὸ τῶν αἰρέσεων), amalgamant, comme on le sait, à la fois Valentin, Basilide,

1. Voir *Phil.* 2, 3, et *infra* p. 132, ainsi que N. DE LANGE, *passim*.

2. *Phil.* 2, 3 et 3. Voir G. BARDY, « Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène », *RBi*, 34 (1925), p. 217-252, et N. DE LANGE, *op. cit.*, ch. 5, « Origen and the Aggadah ». Voir encore *Hom. in Num.* 15, 3 et *Hom. in Jer.* 20, 2 par exemple.

3. N. DE LANGE, *op. cit.*, p. 114-117, cite des exemples de symboles employés par les Juifs pour la parole de Dieu (l'eau, l'arbre...), que l'on retrouve chez Origène, mais remarque avec raison qu'il y a chez celui-ci une ré-interprétation de ces symboles déjà passés dans le Judaïsme hellénistique et chez les premiers Chrétiens.

4. D. BARTHÉLEMY, « Origène et le texte de l'Ancien Testament », p. 259 (= *Études...*, p. 215) : « Des relations aisées et confiantes existèrent entre lui et certaines personnalités de premier plan du rabinat palestinien » ; « l'érudit est sensible à l'attrait captivant d'un retour aux sources que lui offrent les lectures juives de la Bible ».

Héracléon, et Marcion¹. Le reproche essentiel fait à ces hérétiques concerne précisément leur conception des Écritures : ils séparent les deux Testaments, rejetant les textes de la Loi et des Prophètes (et avec eux « le Dieu des Juifs »), parce qu'ils ne savent pas en comprendre le sens spirituel. A partir de ce rejet, faute de croire que le même Dieu, Créateur du monde et Père de Jésus-Christ, a donné la totalité des Écritures, ils inventent un autre Dieu, distinct du Dieu de l'Ancienne Loi. Le vocabulaire d'Origène, à travers ces attaques, est peu varié, comme on peut en juger par ces quelques exemples :

Phil. 1, 8 : les hérétiques lisent les textes de l'Ancien Testament comme s'ils venaient d'un Dieu autre que « le Dieu parfait annoncé par le Sauveur », parce que ces textes parlent de la colère, de la jalousie, du repentir et de la malfaisance d'un Dieu à l'égard des hommes². Ce Dieu est donc « le Demiurge imparfait et méchant auquel les Juifs rendent un culte ». Une fois « séparés » (ἀποσπάντες) de ce Dieu, les hérétiques se consacrent à des « inventions » (ἀναπλάσματα), ils s'inventent des fables (μυθοποιούντες ἑαυτοῖς ὑποθέσεις), selon lesquelles ils croient que sont venues à l'existence les choses visibles et d'autres choses non visibles, dont ils se font des images³. Les Gnostiques heurtent le principe essentiel d'Origène : toutes les

1. A. LE BOULLUEC, « La place de la polémique antignostique dans le *Peri Archôn* », *Origeniana, Quaderni di « Vetera Christianorum »* 12, Bari 1975, p. 47-61, en particulier p. 55-56.

2. Origène donne sept exemples de textes bibliques mal interprétés par les hérétiques. Autres exemples ailleurs : *Deut.* 32, 39 (« moi je ferai mourir et je ferai vivre ») en *Hom. in Jer.* 1, 16 ; *C. Cels.* 2, 24 ; *Com. in Matth.* 15, 11, etc.

3. Comme chez Irénée, le mot ὑπόθεσις peut renvoyer à l'« argument » des mythes gnostiques : M. HARL, « Les mythes valentiniens de la création et de l'eschatologie dans le langage d'Origène : le mot *hypothesis* », *The Rediscovery of Gnosticism*, ed. Bentley Layton, Studies in the History of Religion, Leiden 1980, vol. 1, p. 417-425.

Écritures ont été inspirées par le Dieu même qui a créé le monde, il faut voir en elles la même « puissance » que celle qui anime le monde.

Ces accusations se retrouvent dans les chapitres suivants, avec le même vocabulaire (*Phil.* 1, 28, 29, 30 ; 2, 5). Origène dénonce notamment le caractère présomptueux de l'exégèse gnostique (προπετέστερον)¹ ; parce qu'ils ne comprennent pas les textes de l'Ancien Testament, ils « inventent » un autre Dieu ; ils feraient mieux de reconnaître que les textes sont difficiles et de mettre leur esprit « au repos »².

Phil. 5, 6-7 : à propos de la critique des « livres multiples », Origène cite l'emploi du mot « Évangile » au singulier en *Romains* 2, 16 (« selon mon évangile en Jésus-Christ ») et rapporte que Marcion, fort de ce singulier, enlève des parties du texte (il les « athétise ») au lieu de comprendre qu'à travers les quatre évangiles c'est un seul accord qui se dégage³. On retrouve le thème de l'accord des deux Testaments en *Phil.* 6 dans un contexte où, sans aucun doute, les Gnostiques sont pris à partie, puisqu'on lit une allusion à ce que « les autres » considèrent comme des « contradictions » des Écritures.

Phil. 11 : d'une façon plus explicite encore, le grand extrait du *Commentaire sur Ézéchiel* critique la lecture des Écritures faite par les « hérétiques » ; ils opèrent un tri, un rejet de certains textes bibliques, ce qui a pour résultat de « troubler » les pâturages que le Seigneur destine à ses troupeaux. Les verbes employés, ἐγκρίνειν, ἀποδο-

1. Fréquence du mot προπέτεια, qui traduit tout à la fois l'idée de précipitation, d'irréflexion et de témérité. La conduite exégétique ainsi critiquée est particulièrement néfaste lorsqu'il s'agit d'interpréter un texte obscur : *Hom. in Ex.* 4, 7, cité *infra* p. 71 n. 3.

2. Voir *Phil.* 2, 5.

3. *Phil.* 5, 7. Autre exemple : *Com. in Matth.* 15, 3, à propos des phrases sur les eunuques, et *Phil.* 1, 20.

κιμάζειν, correspondent à celui qu'Origène employait pour Marcion, ἀθετεῖν. Ici aussi la raison de ces coupures opérées dans les Écritures est l'apparente invraisemblance des textes, τὰ ... ὅσον ἐπὶ τῷ ῥητῷ ἀπεμφαίνοντα ..., ἢ ἀπέμφασις τῆς λέξεως. La faute commise par ces lecteurs de l'Écriture est de ne pas dépasser la lettre du texte pour résoudre les difficultés. Ceux qui «troublent» les Écritures par leurs «questions blasphématoires», δύσφημοι ἐπαπορήσεις, pêchent par manque de foi (ἀπιστία). Il s'agit bien des Gnostiques, qui attribuent certains passages de l'Ancien Testament «à une Puissance d'en haut», tandis qu'une «Puissance inférieure» aurait donné les autres passages. Origène défend l'utilité de toutes les Écritures sans discrimination; il n'y a aucun choix à faire entre ce qui serait «utile» et ce qui ne le serait pas; tous les pâturages sont bons.

Phil. 13 : la *Lettre* d'Origène à Grégoire applique aux fables gnostiques l'allégorie des idoles que les Hébreux ont fabriquées avec les ustensiles d'or volés aux Égyptiens. Le mot qu'Origène utilise toujours pour désigner les «inventions» des hérétiques, ἀναπλάσματα, convient particulièrement bien ici pour identifier ces mythes aux idoles construites et placées dans la maison de Dieu (*III Rois* 12, 28). Selon le symbolisme traditionnel des biens dérobés aux Égyptiens, qui représentent la culture profane, les hérétiques sont donc accusés d'avoir utilisé «la subtilité grecque» (ἐλληνικὴ ἐντρέχεια) pour forger leurs doctrines¹.

1. *Phil. 13, 3*. Le mot ἐντρέχεια désigne la forme d'intelligence particulièrement subtile attribuée aux Grecs (ce nom est attesté tardivement dans la langue grecque alors que l'adjectif apparaît au moins depuis Platon). Origène attribue à cette subtilité parfois excessive l'origine des divisions, ou «sectes», en divers domaines, comme la médecine, la philosophie, le Judaïsme, le Christianisme (*Phil. 16, 1 = C. Cels. 3, 12*). Origène cependant emploie l'adjectif ἐντρέχεις de façon louangeuse pour les Chrétiens qui savent s'adonner à la recherche : *Phil. 15, 15 (= C. Cels. 1, 42)*; *Phil. 1, 16 (= Peri*

Ces accusations portées par Origène contre la lecture «hérétique» des Écritures pourraient être illustrées par d'autres exemples pris dans les autres chapitres de la *Philocalie*, notamment dans ceux qui concernent le libre arbitre, puisque les Gnostiques se servent de versets bibliques pour démontrer le déterminisme des «natures»¹. On pourrait aussi citer un très grand nombre de textes pris dans d'autres ouvrages, par exemple dans les tomes du Commentaire de l'*Évangile de Matthieu* et dans le Commentaire de l'*Épître aux Romains*, sans parler des tomes sur l'*Évangile de Jean* où Origène corrige explicitement l'interprétation d'Héracléon. Les thèmes ne sont pas variés : Marcion, en se privant de l'interprétation allégorique là où elle conviendrait, est acculé à «athétiser» les Écritures au lieu de les prendre comme un tout; les «Gnostiques», commettent la même erreur, surtout pour les textes de l'Ancien Testament; par excès de subtilité, ils posent aux textes des «questions blasphématoires», au lieu de reconnaître avec foi que ces textes, pris au sens spirituel, donnent un sens accordé à la notion d'un Dieu unique, tout à la fois juste et bon², créateur du monde et de la Bible (*Phil. 1, 30*). Ils rompent, dans les Écritures comme dans la création, la «symphonie» que l'on doit reconnaître pour l'interprétation des Écritures «depuis le début jusqu'à la fin», τὴν συμφωνίαν τῆς διηγήσεως τῶν γραφῶν ἀρχῆθεν μέχρι τέλους μὴ φυλάττοντες³.

Archôn 4, 16 cité *infra* p. 84. Il est piquant de voir ici Origène reprocher aux Gnostiques ce qu'on lui reprochera plus tard.

1. *Phil. 25, 1 (= Peri Archôn 3, 1*, Sur le libre arbitre). Leur faute est encore une fois d'aborder la lettre du texte en considérant qu'elle est «claire», ὡς σαφεῖ τῇ λέξει (ἐπιθαίνειν).

2. Voir le titre du *Peri Archôn* en 2, 4, «Il y a un seul Dieu, Dieu de la loi et des prophètes et Père de notre Seigneur Jésus-Christ» et l'argumentation : le même Dieu est juste et bon (2, 5).

3. *Com. in Jo. 10 (42)*, 290. Pour le mot συμφωνία voir *Phil. 6*, où l'on trouvera aussi ἀρμονία et les composés négatifs, ἀσύμφωνος, ἀνάρμοστος, ἀνομοίότης.

Pour sa polémique antignostique, Origène est débiteur de ses devanciers, notamment d'Irénée et de Clément d'Alexandrie. Il reprend en écho la critique adressée par Irénée à la méthode frauduleuse du centon : après avoir choisi dans les textes bibliques des phrases qui leur conviennent, les hérétiques les mettent bout à bout (ils les « cousent ensemble ») et, sans tenir compte du sens des mots dans leur contexte originel, ils tirent de ce patchwork le sens qui s'adapte à leurs propres doctrines¹. Clément de son côté écrivait : « Et quand les tenants des sectes ont l'audace d'utiliser les Écritures prophétiques... ils ne les utilisent pas toutes, ni dans leur intégrité, ni comme l'impliquent le corps et la texture de la prophétie ; mais ils choisissent les expressions ambiguës pour les adapter à leurs propres opinions ; ils cueillent çà et là des bouquets de quelques paroles, en considérant non pas la signification qui s'en dégage mais en se servant abusivement de la seule lettre nue². » Clément souligne, notamment en employant les mots « corps » et « texture » (σῶμα, ὕφος) ce que dira aussi Origène, à savoir que la Bible forme un tout cohérent, qui doit être traité comme tel, par opposition aux parties citées isolément. Origène emploie le mot ὕφος dans un contexte analogue : certains, dit-il, accusent Dieu d'être responsable du mal parce qu'ils prennent à part certains mots des Écritures, ῥητά τινα παραλήψονται,

1. IRÉNÉE, *Adversus Haereses* 1, 9, 4, et, sur ce texte, A. LE BOULLUEC, « Exégèse et polémique antignostique chez Irénée et Clément d'Alexandrie. L'exemple du centon », à paraître dans les *Actes* de la 8^e Conférence internationale des Études Patristiques, Oxford, 1979.

2. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Str.* 7 (16) 96, 2 : κἀν τομῆσιν προφητικαῖς χρῆσασθαι γραφαῖς καὶ οἱ τὰς αἱρέσεις μετιόντες, πρῶτον μὲν οὐ πάσαις ἔπειτα οὐ τελείαις, οὐδὲ ὡς τὸ σῶμα καὶ τὸ ὕφος τῆς προφητείας ὑπαγορεύει ἀλλ' ἐκλεγόμενοι τὰ ἀμφιβόλως εἰρημένα εἰς τὰς ἰδίας μετὰ γουσι δόξας, ὀλίγας σποράδην ἀπανθιζόμενοι φωνάς, οὐ τὸ σημαίνον ἐπ' αὐτῶν σκοποῦντες, ἀλλ' αὐτῇ ψιγῇ ἀποχρώμενοι τῇ λέξει. Voir aussi *Str.* 3 (4) 38, 1.

incapables qu'ils sont de montrer que l'Écriture forme une seule suite cohérente, μὴ δυνάμενοι ἐν ὕφους ἀποδειξάει τῆς γραφῆς¹.

C. La polémique contre la lecture des Chrétiens « trop simples ».

Si Origène s'en prend souvent à l'interprétation des chrétiens « trop simples » (οἱ ἀκεραϊότεροι, οἱ ἀπλοῦστεροι, οἱ πολλοί), il ne les accuse ni de mensonge, ni d'impiété, ni même de « faute ». Il leur reproche essentiellement de manquer de foi et d'effort pour la recherche du sens spirituel, de renoncer à chercher un autre sens lorsque le sens obvie est absurde, de perdre courage (ἐκκακεῖν) devant « les pierres d'achoppement ». Ils savent qu'un sens spirituel est caché dans les textes sacrés, mais ils sont désorientés à la moindre difficulté et plongés dans la confusion (δυσωπεῖσθαι, συγχέεσθαι). Le dépassement de la lettre du texte demande un travail (κάματος) qu'ils ne fournissent pas. Pour leur littéralisme, Origène les associe aux Juifs en les nommant « ceux qui veulent que les Écritures ne disent rien de plus que la lettre ». Ils sont accusés de « ne pas chercher du tout » un autre sens, οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ζητοῦσιν (*Phil.* 1, 18)².

1. *Cels.* 6, 55, milieu.

2. Naïveté (ἀκεραϊότης) et impréparation (ἀπαράσκευον) (*Hom. in Jer.* 17, 2) caractérisent ces chrétiens qui « ne cherchent pas » le sens profond (voir aussi les formules citées *supra* p. 47 n. 1). Nombreuses références dans l'œuvre d'Origène. Dans la *Philocalie*, voir 1, 8 ; 1, 9 ; etc. L'adjectif ἀκεραῖος ne semble avoir aucun emploi péjoratif ni dans la langue classique ni dans le Nouveau Testament ; il signifie ce qui est non contaminé, pur, intact, innocent, intègre. Origène attribue aux simples surtout l'incapacité à l'effort intellectuel : τοὺς μὴ δυναμένους τὸν κάματον ἐνεργεῖν... (*Phil.* 1, 15). Ils boivent l'eau du puits comme les troupeaux de Jacob et non comme Jacob lui-même : *Com. in Jo.* 13 (6) 39.

Peu de passages des quinze premiers chapitres de la *Philocalie* visent explicitement les *simpliciores*, mais on peut dire aussi que tous les textes d'Origène ont pour but de les empêcher de se décourager. Par exemple ils ne doivent pas être désorientés à cause des mots homonymes (*Phil.* 9, 1), ni se laisser entraîner par le seul sens premier des textes (*Phil.* 1, 16). Lorsque Origène évoque, à propos du *Psaume* 50, les difficultés exégétiques de l'histoire de David et d'Urie, il fait peut-être allusion aux *simpliciores* plutôt qu'aux autres littéralistes, Juifs ou Gnostiques : « je ne sais pas comment ceux qui refusent l'allégorie de ce texte et pensent que la lettre du texte a été écrite pour elle-même, etc. » (*Phil.* 1, 29). La naïveté des propos des *simpliciores* consiste à prendre à la lettre les anthropomorphismes bibliques et à se faire une idée de Dieu indigne de Dieu, puisque Dieu se promènerait dans un jardin, parlerait à Adam, se mettrait en colère, etc. (*Phil.* 1, 17). L'ensemble des textes méthodologiques d'Origène, comme aussi toute sa pratique exégétique, notamment dans sa prédication, vise ce public chrétien non instruit, qu'il veut éduquer en le faisant passer de « la lettre » à « l'esprit » des textes.

D. La défense des Écritures et de leur interprétation face aux critiques de Celse.

Le chapitre 15 de la *Philocalie* est le seul chapitre qui soit consacré à une polémique visant explicitement les « Grecs » : les œuvres que nous venons d'examiner associent volontiers le littéralisme des Juifs, celui des Gnostiques, celui des *simpliciores*, mais rien ne permet de croire qu'Origène se situait également en face d'adversaires païens, étrangers à une référence religieuse. Sans doute, bien avant sa composition du *Contre Celse*, Origène connaissait-il les critiques que les lettrés païens adressaient aux Écritures, mais il ne semble pas s'être adressé à eux avant cet ouvrage.

Les textes du *Contre Celse* retenus par les Philocalistes ont une position assez différente de celle des textes issus des divers commentaires bibliques. L'attaque a eu lieu de front. Celse a exprimé l'idée que les Écritures sont de forme médiocre et sans valeur profonde. Origène doit à la fois accepter le jugement de « pauvreté » porté contre le style des Écritures (qu'il tentera cependant de justifier) et affirmer que les Écritures méritent de recevoir une interprétation allégorique au même titre que les textes vénérés des Grecs ou d'autres peuples. On se reportera au chapitre 15 pour voir la manière dont Origène mène l'apologie des Écritures en face des Grecs cultivés : la pauvreté du style biblique peut se transformer en « gloire », comme le corps de Jésus transfiguré, pour qui sait « monter sur la montagne ». Tout texte biblique, même simple, même clair, mérite de recevoir une interprétation qui atteindra de très hautes vérités.

2. LA THÉORIE DE L'INSPIRATION DIVINE DES ÉCRITURES.

Contre toutes les mauvaises interprétations des Écritures, Origène énonce le principe fondamental de sa théorie herméneutique, qu'il tire d'un verset très souvent cité dans son œuvre : « toute l'Écriture est divinement inspirée et utile... » *πᾶσα γραφή θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος* (*II Tim.* 3, 16). Tout, absolument tout dans le texte sacré, peut donner au lecteur attentif un sens utile à son salut. Le premier chapitre de la *Philocalie* contient dans ses sept premiers paragraphes une « démonstration » de l'inspiration divine des Écritures : seule l'origine divine des paroles utilisées pour la prédication chrétienne peut en expliquer le succès : les paroles de Moïse (Ancien Testament), les paroles de Jésus (Nouveau Testament), toutes ces paroles avaient en elles une « puissance » (*δύναμις*) donnée par

Dieu, qui assurait la conversion des foules. Telle sera la définition de tout langage biblique : il est une « démonstration d'Esprit et de Puissance » (*I Cor. 2, 4*)¹.

Le parallélisme entre l'action de la providence et l'inspiration divine des Écritures.

Un aspect particulier de la théorie origénienne de l'inspiration des Écritures mérite d'être signalé. En affirmant que les Écritures sacrées viennent toutes d'une seule source, le Dieu Créateur du monde — ce qui est une position essentielle contre les Gnostiques, on l'a vu : c'est le même Dieu qui a créé le monde et qui a donné les Écritures —, Origène décrit l'inspiration *des textes* avec le vocabulaire et les thèmes qu'il emploie ailleurs pour décrire la présence et l'action de Dieu *dans la création*. Or ce vocabulaire et ces thèmes sont ceux que les Stoïciens utilisaient pour enseigner la présence et l'action de la providence dans le monde : Origène parle le même langage pour faire comprendre que l'action divine s'étend à travers

1. *Phil. 1, 1-7*, analysé *infra* p. 185 s. Pour *I Cor. 2, 4*, voir aussi *Phil. 15* (la δύναμις présente dans les textes sacrés). Origène emploie le mot ἐπινοία pour nommer l'action de l'Esprit Saint dans les textes écrits (*Phil. 1, 9* et *Phil. 2, 4* : ἐξ ἐπινοίας τοῦ ἀγίου πνεύματος ἀναγεγραμμένα), ou il dit encore que l'enseignement des Écritures a été donné « avec la protection de Dieu », μετ' ἐπισκοπῆς θεοῦ (*Com. in Matth. 17, 7*, p. 602, 18 Kl.), « par sa providence », προνοία θεοῦ (*Phil. 1, 14*), « par sa volonté », βουλῆματι (*Phil. 1, 9*). Il emploie le verbe φωτίζειν pour nommer cette action de l'Esprit Saint (*Phil. 1, 14*) mais n'analyse presque jamais ce que nous appelons l'« inspiration » des rédacteurs : c'est le texte qui est « inspiré », θεόπνευστος. Les rédacteurs, qui étaient « simples », ont mérité de recevoir cette « puissance divine » (*Phil. 19, 2 = G. Cels. 3, 39*). Pour les prophètes, voir *G. Cels. 7, 7*. Dans le courant de son travail, Origène attribue indifféremment l'inspiration des textes à Dieu, à l'Esprit, au Verbe, à la Sagesse. Voir *Phil. 1, 28*.

tout le texte « inspiré »¹. Il y a là un fait d'insertion de la langue d'Origène dans la culture de son temps.

Deux textes de la *Philocalie* développent exactement le même thème : d'une part, le § 7 du chapitre 1 (*Peri Archôn*), d'autre part un fragment du *Commentaire* sur le *Psaume 1*, dans le chapitre 2. Le thème commun peut se résumer ainsi : de même que la Providence est partout à l'œuvre dans la création, jusque dans les plus petites choses, sans toutefois que nous puissions en reconnaître la puissance partout, de même l'inspiration divine parcourt la totalité des Écritures, jusqu'au moindre détail, sans toutefois que nous puissions la percevoir partout². Le but de ce raisonnement est évidemment de donner un conseil à l'exégète : le lecteur de la Bible trouvera autant de difficultés pour tout comprendre dans les Écritures que le savant en rencontre lorsqu'il essaie de tout comprendre dans le monde. Puisque ni le monde ni les Écritures ne sont immédiatement lisibles, puisque d'autre part le chrétien, comme le savant, admet « une fois pour toutes » qu'il y a (dans les Écritures, comme dans le monde) une loi unique de signification (l'action de Dieu), la seule attitude raisonnable est de rester fixé dans cette foi, de ne

1. La banalisation des idées stoïciennes sur le monde (unité du monde, présence de Dieu dans le monde...) est faite dès le Judaïsme hellénistique (Philon d'Alexandrie) et le Christianisme primitif (voir M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957). La consultation des *Stoicorum Veterum Fragmenta* de J. VON ARNIM produit parfois un effet d'humour : ce que l'on trouve, ce sont pour une bonne part... des textes de Philon ou des Pères de l'Église !

2. Ces deux textes sont contemporains (période alexandrine). Un troisième exemple de ce parallélisme se lit en *Phil. 1, 29* (cet extrait du *Commentaire* sur le *Psaume 50* date probablement de la fin de la vie d'Origène). L'idée est tout à fait la même, plus rapidement exposée : ὡσπερ αἱ κρίσεις ... οὕτως αἱ γραφαί ... (*infra*, p. 214, l. 16-18).

pas perdre courage devant les difficultés de compréhension, de chercher le sens, et, faute parfois de le trouver, de garder la confiance que ce sens existe, caché à nos esprits humains. Ces deux textes d'Origène ont beaucoup d'originalité et de force.

On trouvera plus loin le texte et la traduction du deuxième passage, extrait du Commentaire sur le *Psaume 1* (*Phil. 2*). Afin de disposer ici des deux témoins du thème, je donnerai exceptionnellement une traduction du passage du *Peri Archôn* : « Si, pour chaque passage des Écritures, le sens qui dépasse l'homme ne tombe pas sous les yeux de ceux qui sont mal exercés, il ne faut pas s'en étonner. Il en est de même pour les œuvres de la providence, bien que celle-ci touche le monde entier : pour certaines de ces œuvres, la manière dont elles sont œuvres de la providence est tout à fait évidente ; pour d'autres, au contraire, cela est caché au point qu'elles font douter que Dieu dirige l'univers de son art et de sa puissance indicibles. Trouver la raison de l'art providentiel n'est pas aussi facile pour les choses terrestres que lorsqu'il s'agit du soleil, de la lune et des astres ; ce n'est pas aussi évident pour les malheurs qui atteignent les hommes que pour les âmes et les corps des vivants (car pour ceux-ci les spécialistes découvrent à coup sûr les buts et les causes de leurs comportements en étudiant les instincts, les représentations mentales, les natures des vivants et les constitutions des corps). Eh bien, de même que la providence ne perd pas son crédit auprès de ceux qui l'ont une bonne fois admise, sous prétexte que quelques faits ne sont pas compris, de même la divinité de l'Écriture qui s'étend à la totalité des textes ne le perdra pas non plus sous prétexte que notre faiblesse nous rend incapables de nous accorder en chaque texte à l'éclat secret des doctrines reposant dans un texte pauvre et méprisable : ' nous avons un trésor dans des vases d'argile afin que brille la suprématie de la puissance de Dieu '

(*II Cor. 4, 7*) et qu'elle ne paraisse pas venir de nous les hommes¹. »

Le second texte expose plus brièvement la même argumentation : l'art créateur est plus visible dans le soleil, la lune et les étoiles que sur la terre, et pourtant l'art divin atteint jusqu'aux plus petites parties des plus petites plantes. Si l'homme ne découvre pas le sens de chaque partie de la création (pourquoi existe-t-il des serpents venimeux, par exemple ?), il n'en accuse pas pour cela le Créateur : il sait que certains faits resteront pour toujours hors de sa compréhension. Il en est de même pour les Écritures : malgré les efforts de l'exégète, certains passages en elles resteront obscurs (*Phil. 2, 4-5*)².

1. *Phil. 1, 7* : εἰ δὲ μὴ καθ' ἕκαστον τῶν γραμμάτων τοῖς ἀνεπιστήμοσι προσπίπτειν δοκεῖ τὸ ὑπὲρ ἄνθρωπον τῶν νοημάτων, θαυμαστὸν οὐδὲν · καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν τῆς ἀπτομένης τοῦ παντὸς κόσμου προνοίας ἔργων, τινὰ μὲν ἐναργέστατα φαίνεται, ἢ προνοίας ἐστὶν ἔργα, ἕτερα δὲ οὕτως ἀποκρύπτει, ὡς ἀπιστίας χώραν παρέχειν δοκεῖν τῆς περὶ τοῦ τέχνης ἀφάτου καὶ δυνάμει διοικούντος τὰ ὅλα θεοῦ. Οὐχ οὕτω γὰρ σαφὴς ὁ περὶ τοῦ προνοούντος τεχνικὸς λόγος ἐν τοῖς ἐπὶ γῆς, ὡς ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἀστροῖς · καὶ οὐχ οὕτω δῆλος ἐν τοῖς κατὰ τὰ ἀνθρώπινα συμπτώματα, ὡς ἐν ταῖς ψυχαῖς καὶ τοῖς σώμασι τῶν ζώων, σφόδρα τοῦ πρὸς τί καὶ ἕνεκα τίνος εὐρισκομένου τοῖς τούτων ἐπιμελομένοις, περὶ τὰς ὁμάς καὶ τὰς φαντασίας καὶ φύσεις τῶν ζώων, καὶ τὰς κατασκευὰς τῶν σωμάτων. Ἄλλ' ὥσπερ οὐ χρεοκοπεῖται ἡ πρόνοια διὰ τὰ μὴ γινωσκόμενα παρὰ τοῖς γε ἀπαῖς παραδεξαμένοις αὐτὴν καλῶς, οὕτως οὐδὲ ἡ τῆς γραφῆς θεϊότης διατείνουσα εἰς πᾶσαν αὐτὴν, διὰ τὸ μὴ καθ' ἑκάστην λέξει δύνασθαι τὴν ἀσθένειαν ἡμῶν παριστασθαι τῇ κεκρυμμένῃ λαμπρότητι τῶν δογμάτων ἐν εὐτελεῖ καὶ εὐκαταφρονήτῳ λέξει ἀποκειμένη. Ἐχομεν γὰρ θησαυρὸν ἐν δοτρακίνοις σκεύεσιν, ἕνα λάμψη ἢ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ, καὶ μὴ νομισθῆ εἶναι ἐξ ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων.

2. Les « accidents » qui font douter de la Providence (les συμπτώματα) ont pour analogues dans les Écritures les parties obscures et même « impossibles » (les ἀδύνατα) : *infra* p. 97 s.

L'inspiration des Écritures, objet d'une foi sans défaillance.

L'affirmation commune à ces textes est que les deux hommes, celui qui observe le monde et celui qui lit les Écritures, doivent fonder leur travail sur une acceptation préalable, globale, de l'action divine dans le monde, ou dans les Écritures : attitude préalable de foi, nécessaire dans les deux cas, qu'Origène exprime par les termes « accepter une fois pour toutes », ἀπαξ παραδέχεσθαι¹. Pour le philosophe qui étudie les faits du monde, c'est accepter une fois pour toutes qu'il y ait un sens aux choses, une rationalité. Le savant découvre des lois dans la marche du monde ; les astronomes, les naturalistes, les historiens même, tous les hommes de science constatent que leur intelligence arrive parfois à percevoir des explications, à vérifier des lois (Origène reflète la mentalité de son époque : dans le besoin où est l'homme antique de se protéger contre l'angoisse de l'irrationnel, il est allé de la découverte de lois particulières à l'idée d'une loi unique, qu'il a nommée Dieu, ou la Providence, ou la Nature, ou la Loi). Selon Origène, il doit en être de même pour les croyants vis-à-vis de l'Écriture : ils l'ont reçue « une fois pour toutes » comme donnée par Dieu, transmise par la tradition, par les Hébreux d'abord, les disciples du Christ ensuite, reçue en même temps que la foi chrétienne.

1. Voir *infra* p. 147 s., le rôle de la foi dans la recherche exégétique. Ici : *Phil.* 1, 7 et 2, 5. Origène emploie aussi le verbe παραδέχεσθαι seul, pour dire que l'on « accepte » de croire que les Écritures divinement inspirées sont utiles (*II Tim.* 3, 16) : *Phil.* 12, 2, où l'on notera que la formule de *II Tim.* 3, 16 est l'objet précis de la foi chrétienne, ce qui apparaît aussi dans la Préface du *Peri Archôn* (§ 8, cité *infra* p. 184). La formule ἀπαξ παραδέχεσθαι me semble renvoyer à une formule baptismale : cf. *Hébr.* 6, 4 et *Jude* 3 et 5 et le fragment d'Origène sur le psaume 118, 105 (*La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, note p. 692).

Peut-être font-ils de plus par eux-mêmes l'expérience de son origine divine, en percevant la « puissance » de ces paroles capables de les convertir, créatrices de prodiges, de guérisons, de miracles. Il arrive en effet à Origène de dire que le lecteur « éprouve » (πάσχειν) à la lecture des Écritures un peu de « l'enthousiasme » qui marqua le moment d'inspiration du rédacteur biblique, et qu'il acquiert ainsi la conviction de leur inspiration¹.

L'inspiration des Écritures atteint sans exception toutes les parties du texte.

L'objet de cette foi est la présence universelle de Dieu dans la création et dans les Écritures. Les termes qui qualifient la présence et l'action de Dieu-providence dans le monde qualifient aussi la présence et l'inspiration divines dans les Écritures : Dieu y est partout présent par son art (τεχνή), sa Parole (λόγος), sa Sagesse (σοφία), sa Puissance (δύναμις), son Esprit (πνεῦμα). Tous ces mots ont un sens sur les deux registres : animation du monde, inspiration des Écritures. De même, les verbes par lesquels les partisans de la providence universelle, Stoïciens ou Chrétiens, décrivent l'action de Dieu qui parcourt et atteint les moindres parties de l'univers — par exemple διοικεῖν, φθάνειν, διατείνειν —, indiquent aussi que l'inspiration

1. *Phil.* 1, 6 : παθὼν ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἀναγιγνώσκειν ἔχνος ἐνθουσιασμοῦ, δι' ὃν πεισθήσεται κ.τ.λ. On a ici l'écho de la phrase d'Aristote sur la connaissance acquise lors des mystères, οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν κ.τ.λ. (Synésius, *Dion* 10, 48 a = fr. 15 du *περὶ φιλοσοφίας* ed. W. D. Ross). Cf. *Phil.* 15, 3 (= *C. Cels.* 1, 2) et 18, 8 (= *C. Cels.* 1, 62), par exemple, où Origène se réfère à l'expérience faite par les Chrétiens de la « puissance » des paroles de Jésus qui se traduit par des conversions et l'efficacité de la prédication (citation de *1 Cor.* 2, 4-5).

divine parcourt tous les textes, que le πνεῦμα divin les remplit tous¹.

Cette action divine, dans le monde et dans les Écritures, s'étend « jusqu'aux plus petites parties » de la création, jusqu'à la moindre lettre du texte. L'idée, souvent exprimée par Origène, est celle des Stoïciens pour la providence : la Nature, mère universelle, a mis dans le plus petit des êtres des « traces » (ἴχνη) de la « raison » naturelle qui assure la survie de cet être ; elle étend jusqu'aux plus petits animaux une sorte d'« imitation » de la raison des plus grands vivants ; elle insère dans la moindre parcelle quelque « caractère propre » (ἰδίωμα τι) qui assure le salut (σωτήριον) de cette parcelle². De la

1. Les mots grecs cités dans ces pages sont ceux des deux textes d'Origène que nous venons de présenter, notamment dans celui que l'on trouvera ci-dessous, en *Phil.* 2, 4-5. Des termes comme τέχνη θεοῦ ou φύσις montrent dans ces textes l'usage de la terminologie stoïcienne (voir SPANNEUT, *op. cit.*, p. 328 s.).

2. Avant d'être une théorie stoïcienne, c'était l'enseignement d'ARISTOTELE naturaliste : *Histoire des animaux* 8, 1, 588 a 19-20, notamment pour l'idée des « traces » (ἴχνη). Voir BASILE DE CÉSARÉE, *Hom. in Hex.* 7, 5 : « le Seigneur... a mis jusqu'en ce petit animal une trace visible de sa grande sagesse ». Attestations de la doctrine stoïcienne chez DIOGÈNE LAÛRCE, 7, 138-139 (= *SVF* 2, 634 : la providence atteint toutes les parties du monde, comme l'âme en l'homme ; aussi le monde est-il un seul vivant, dans lequel absolument rien n'est vide), et, avec plus de précision, chez PLUTARQUE, *De Stoicorum repugnantibus* 1050 A et autres textes (= *SVF* 2, 937 : Chrysippe a dit que « même la plus petite des parties du monde » est dirigée par la volonté divine). Dans les deux textes d'Origène on retrouve l'idée et le vocabulaire. Voir aussi *C. Cels.* 4, 83 (= *Phil.* 20, 10) : « ... la nature, mère de tous les êtres, a si bien disposé même ceux qui sont privés de raison qu'elle n'a pas laissé le plus petit être entièrement dépourvu d'un vestige de cette raison qui vient de la nature », ὡς μηδὲ τοῦλάχιστον καταλιπεῖν μηδαμῶς φέρον ἴχνη τοῦ ἀπὸ τῆς φύσεως λόγου, et, un peu avant, « ... il faut admirer la nature divine qui étend jusqu'aux animaux sans raison une sorte d'imitation (μίμημα) des êtres raisonnables » (4, 81 = *Phil.* 20, 8). Pour la conception origénienne de la providence voir,

même manière, Origène dit pour les Écritures que la moindre partie du texte recèle des « traces de la Sagesse » qui les inspire¹, que l'inspiration divine « va jusqu'à la moindre lettre », μέχρι τοῦ τυχόντος γράμματος². Si la providence est « minutieuse » (la connaissance que Dieu a du monde va jusqu'aux plus petits objets, τὰ λεπτά)³,

par exemple, *Peri Archôn* 2, 1, 2 *et al.* Ces textes ont été recueillis par les Philocalistes dans le chapitre 20 où Origène utilise cette théorie pour montrer que l'intelligence des animaux est seulement instinctive tandis que l'intelligence humaine permet le raisonnement. On notera en particulier l'emploi dans ces textes de l'adjectif σωτήριος, qui signifie « capable d'assurer la survie de chaque être », qui convient parfaitement à qualifier aussi les « paroles enssemencées » dans les Écritures, « paroles salutaires ».

1. *Phil.* 2, 4, 1. 23. ἐνεσπαρῦιας ... ἐκάστω γράμματι ... ἴχνη τῆς σοφίας. Le corollaire de la présence des « traces » de la Sagesse dans la plus petite partie du texte est que « le sens total » des Écritures se trouve dans les textes à l'état de « semences dispersées » : l'emploi du verbe σπείρω renvoie lui aussi au vocabulaire stoïcien de la providence (le σπερματικὸς λόγος, les σπέρματα). Sur la dispersion du sens dans les textes, voir *infra* p. 99-101. Autres emplois de l'image des « traces » de la vérité dans la lettre des textes : *Com. in Jo.* 20 (3) 10 et voir *infra* p. 149^a : les « traces » de l'Esprit Saint.

2. *Phil.* 2, 4 (où l'on trouvera quelques notes, et notamment les parallèles rabbiniques qu'il convient de ne pas oublier), et *Phil.* 10, 2. Il s'agit évidemment pour Origène de renvoyer à *Matth.* 5, 18 (le moindre iota, le moindre petit signe de la loi ne passera pas...).

3. Pour rendre compte de la double application de cette idée à la providence et aux Écritures, je traduis par « minutieuse » l'adjectif λεπτός qu'Origène trouve en *Lév.* 16, 12 (un encens de composition λεπτή) et qu'il commente en référence à la fois au sens subtil du texte et à la providence divine (*Hom. in Lev.* 9, 8, latin seulement). Cet adjectif qualifie une substance légère comme l'air, qui se diffuse partout. Jésus ayant dit que « pas un moineau » ne tombera sur terre sans l'accord de Dieu, Origène y voit encore « le caractère minutieux » de la providence, le fait que la connaissance de Dieu s'étend aux plus petites choses, τὸ λεπτομερὲς τῆς πρόνοιας καὶ ἡ μέχρι τῶν τυχόντων γνώσις (fr. 212 in *Matth.* 10, 29 ; même texte à peu de chose près dans les chaînes sur *Luc* 12, 7, fr. 192, 11 : ... ἡ μέχρι τῶν λεπτῶν γνώσις). En disant que la providence va jusqu'aux λεπτά Origène a-t-il également en tête le mot qui est

les paroles des Écritures elles aussi ont été « calculées avec la plus grande rigueur », λόγους μετὰ πάσης ἀκριβείας θεωρημένους¹.

Tout est plein de l'Esprit de Dieu (Jean 1,16).

L'affirmation corollaire peut se formuler ainsi : puisque la Providence s'étend à toutes choses jusqu'au plus petit détail, « rien n'est vide » de sa présence, c'est-à-dire de ce qui donne un sens aux choses, le λόγος τεχνικός²; de façon analogue, pour les Écritures, « rien n'est vide de la Sagesse divine », tout est plein de sens, tout « exhale » le parfum de l'Esprit de Dieu³. Cela encore est un thème de la doctrine stoïcienne de la providence, qu'Origène peut d'autant plus facilement adopter qu'il en trouve également la formulation symbolique dans la Bible : Dieu a demandé que nul ne se présente devant lui « vide » (Ex. 34, 20), à plus forte raison ne laisse-t-il jamais rien « vide » de sa présence⁴. Et de même que les philosophes grecs partisans de la providence disaient que rien ne se

employé en Luc 21, 2 ou Marc 12,42 où il s'agit de la petite monnaie (les « leptes ») apportée par la pauvre veuve au trésor ? Bon exemple du mot λεπτός dans le vocabulaire exégétique en Hom. in Jer. 18, 2 (fin) où l'expression κατὰ τὸ λεπτόν ἐξετάζειν signifie que l'on va passer à l'examen du texte « mot par mot ».

1. Phil. 2, 5 (note ad loc. sur ἀκριβεία).

2. Dans ces textes le mot λόγοι renvoie aux « raisons » des choses (leurs « causes ») ou aux « sens » des textes (Com. in Jo. 13 (42) 279 s. ou 13 (45), 296-297 : les champs « blanchissent », les logoi des textes s'éclaircissent).

3. Sur l'importance du verset de Jean 1, 16 (« nous avons tous reçu de sa plénitude »), voir Phil. 1, 28. Le verbe πνεῖν qu'Origène emploie dans ce texte rend bien l'idée d'un parfum qui se répand, ce qui est encore une bonne image de l'inspiration des Écritures « jusqu'au moindre détail », et en même temps fait jeu de mots avec le πνεῦμα inspirant les Écritures.

4. Phil. 1, 28.

produit en vain, sans raison, au hasard, que rien n'est inutile au tout¹, de même les Évangiles enseignent-ils qu'il ne faut dire « aucune parole inutile » (ἀργός), ce qui doit d'abord se concevoir des Écritures elles-mêmes².

On comprend aisément que de telles affirmations, appuyées à la fois sur la culture grecque et sur l'autorité de la Bible, et qui correspondent d'autre part aux méthodes spécifiques de l'exégèse rabbinique³, aboutissent chez Origène au conseil que nous étudierons plus loin : il faut « scruter l'Écriture jusqu'en ses moindres petites parties », μέχρι τῶν ἐλαχίστων εἶναι νομιζομένων ἐρευνᾶν τὴν γραφήν⁴.

La mise à l'épreuve de la foi : ni le monde ni les Écritures ne sont immédiatement lisibles. Les apories.

Une importante correction est apportée à cette vision optimiste d'un finalisme providentiel : si la plus petite partie de l'univers a en elle son sens, sa raison d'être (son logos), si la plus petite partie du texte a en elle un peu du « souffle » divin — son « inspiration », son « sens » —, l'homme cependant ne peut pas le percevoir dans tous les cas. Les « raisons » des choses ne sont pas immédiatement apparentes. Le « sens » des textes n'est pas donné à la première lecture, dans la superficialité du texte. On

1. Quelques textes d'ARISTOTE affirmant la finalité de la nature : De caelo 290 a 31, οὐθὲν γὰρ ὡς ἔτυχε ποιεῖ ἡ φύσις; De anima 3, 434 a 31, ... μηθὲν μάτην ποιεῖ ἡ φύσις, ἐνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει ... Et Protreptique 11 Ross. Pour les Stoïciens, voir SVF 2, 937 (textes de Plutarque) : même la plus petite chose a lieu selon la nature (τοῦλάχιστον). Chez BASILE DE CÉSARÉE : Hom. in Hex. 5, 8 et al.

2. Matth. 12, 36. Voir Phil. 10.

3. Voir N. DE LANGE, Origen and the Jews, et R. LE DÉAUT, cité infra p. 145^a.

4. Com. in Jo. 32 (6) 68.

retrouve ici, sans qu'elle soit formulée, une très ancienne idée grecque, qu'une phrase d'Héraclite exprime au mieux : « la nature aime se cacher », φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, c'est-à-dire : les procédés naturels ne sont pas toujours visibles¹ ; on ne voit pas toujours clairement en quoi les choses sont œuvres de la Providence². Nos deux textes ont apporté des distinctions : les phénomènes célestes sont, par exemple, plus faciles à interpréter dans l'ordre universel (parce qu'ils sont réguliers et prévisibles) que les « accidents », les malheurs fortuits des hommes³. Aussi les philosophes construisent-ils des argumentations pour expliquer qu'à côté des causes premières, aisément lisibles, viennent des événements seconds, qui n'ont pas en eux-mêmes leur finalité, qui restent sans interprétation

1. HÉRACLITE fr. 123 Diels-Kranz, cité plusieurs fois par Philon d'Alexandrie (Voir G. S. KIRK, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1962, p. 227-231). L'idée est commune dans la philosophie éclectique de l'époque impériale : Dieu agit sans être lui-même visible. voir par exemple Ps. ARISTOTE, *De mundo* 399 a b. Les Stoïciens, en insistant sur le finalisme de toutes choses et sur l'enchaînement universel des causes, étaient obligés de recourir à la thèse des « causes cachées » (voir ALEXANDRE D'APHRODISE, *De fato* 23 = *SVF* 2, 947) pour justifier l'incompréhension des hommes en face des faits aberrants.

2. Nos deux textes distinguent les œuvres de la Providence dont on voit clairement « en quoi elles sont œuvres de la providence » et celles dont les causes sont cachées (*Phil.* 1, 7 : ἀποκρύπτται, κερρυμένη), difficiles ou même impossibles à découvrir (*Phil.* 2, 5 : δυσεύρετα ἢ καὶ ἀνεύρετα, cf. *Phil.* 1, 29, μεγάλα καὶ δυσδιήγητοι). On lit en *Peri Archôn* 2, 11, 5 une longue énumération de « causes » qui ne seront révélées que dans l'au-delà.

3. Topos de l'époque hellénistique sur l'ordre régulier du cours des astres, en contraste avec les malheurs qui arrivent fortuitement aux hommes, τὰ συμπτώματα (*Phil.* 1, 7) ou avec les créatures mauvaises dont on ne comprend pas aisément le rôle (les bêtes venimeuses dans le second texte, *Phil.* 2, 5). Rufin n'a pas bien compris ce passage.

pour l'intelligence humaine¹. Il en est de même pour l'inspiration des Écritures : quand le lecteur rencontre, comme dans le monde créé, des « accidents » (absurdités, invraisemblances, scandales, contradictions des textes..., bref l'équivalent du mal dans le monde, l'obscurité biblique), il doit penser que ces accidents sont des faits secondaires, simple accompagnement d'autres faits qui ont, eux, leur propre finalité². Si vouloir à tout prix connaître les raisons des choses est une entreprise téméraire qui fait tomber dans les ténèbres de l'erreur, de même vouloir tout comprendre à première lecture dans les textes est la marque d'un esprit trop audacieux, coupable de précipitation³. La « foi » du savant et la « foi » de l'exégète

1. ARISTOTE, suite du passage du *De anima* cité *supra* p. 69 n. 1 : ... ἐνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει ἢ συμπτώματα ἔσται τῶν ἐνεκά του. CHRYSOSÈME : ... nous ne dirons pas que les maladies ont lieu en accord avec la nature, elles sont les conséquences nécessaires d'autres faits (*SVF* 2, 1170, texte d'AULU-GELLE. Voir aussi *SVF* 2, 1172, 1178, 1181a). L'argumentation des Stoïciens sur les « causes cachées », face aux critiques des Épicuriens ou des Sceptiques, a été reprise par les Juifs (Philon, *Sur la providence*) et par les Chrétiens. Origène rapporte par exemple le trouble dans lequel certains sont jetés en considérant les malheurs des justes et le succès des méchants (*C. Cels.* 1, 10). Le mot συμπτώματα, dans cette controverse, ne signifie plus seulement « événements fortuits » mais événements malheureux, accidents, injustices. SEXTRUS EMPIRICUS exprime ainsi l'attaque des Sceptiques contre la providence : « Si quelqu'un prouve la providence par l'ordre des corps célestes, nous opposerons l'argument que les hommes de bien souffrent le mal » (*Pyr.* 1, 32). Les Stoïciens soutiennent « l'enchaînement » des causes cachées, leur εἰσμός, mot que nous retrouvons dans le vocabulaire d'Origène pour les sens cachés des Écritures.

2. Sur les absurdités du texte biblique, voir *infra* p. 94.

3. Accusation de προπέτεια adressée aux Gnostiques : *supra* p. 53, et, par exemple, *Hom. in Ex.* 4, 7 (la neuvième plaie d'Égypte, celle des ténèbres : en voulant sonder audacieusement et témérairement les raisons de la Providence, les hommes tombent dans les ténèbres de l'erreur).

sont mises à l'épreuve : ils doivent accepter l'impossibilité où ils sont de lire immédiatement le sens partout¹.

L'harmonie invisible.

Aux détracteurs de l'idée de providence universelle, les Stoïciens proposent une réponse qu'Origène utilise, en la transposant, contre les détracteurs de la totale inspiration du texte biblique. Les causes des faits, disent-ils, forment entre elles un enchaînement (εἰρμός) : chaque partie du monde est solidaire des autres parties, le monde forme un tout qui a l'unité organique d'un « corps » où tout se tient et s'explique par des relations réciproques². Dans ce tout, ce qui reste obscur à nos yeux s'explique sans que nous le sachions par sa place dans le tout : il y a

1. Rufin, qui n'a pas traduit très fidèlement certains passages de ce paragraphe, donne deux lignes supplémentaires qui traduisent peut-être quelque chose d'authentique : si les causes des choses ne se voient pas clairement, il n'y a rien d'étonnant « car les choses divines sont livrées aux hommes de façon un peu cachée et restent d'autant plus cachées que l'on est incroyant ou indigne ». Cette dernière formule évoque un autre dit d'HÉRACLITE, le fr. 86 DK, cité par PLUTARQUE, *Vie de Coriolan* 38 (et par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Str.* 5 (13), 88, 5, mais de façon difficile à interpréter) : « La plus grande partie des choses divines échappent à notre connaissance à cause de notre manque de foi. »

2. On trouvera des références aux emplois philosophiques d'εἰρμός au sens d'enchaînement des faits ou des causes, depuis Aristote jusqu'à l'εἰρμαρμένη des Stoïciens dans le *LSJ* et des références patristiques dans le *PGL*. Les autres termes employés par les Stoïciens (ἄλυσις, ἀκολουθία, ἀντακολουθία, ἀλληλουχία ... Voir *SVF* 4 Index Adler) sont moins souvent repris par Philon et les Chrétiens. En revanche l'idée d'un ajustement réciproque des faits entre eux, ἄρμονία, est fréquente. Voir *infra* p. 89. Pour le topos du monde reconnu comme un tout parfait, ὁλόκληρον καὶ τέλειον ἐξ ἀπάντων, voir *Phil.* 20, 26 (= *C. Cels.* 4, 99) : la formule a été donnée par Celse, elle est reprise, approuvée, par Origène. Voir aussi les formules de PLATON (*Timée* 30 bc) sur le monde comme ζῶον ἐν.

dans le monde une « harmonie invisible », ἄρμονία ἀφανής¹. Origène dit la même chose de la Bible : l'Écriture est comme un corps unique, elle est un seul tout cohérent, où chaque partie joue son rôle, reliée à toutes les autres parties de façon organique. En elle s'ordonne une harmonie invisible. Il faut la prendre comme un corps vivant, à la façon dont les physiiciens prennent le cosmos : tout s'y tient dans une solidarité parfaite².

La métaphore du corps vivant est souvent employée par Origène pour parler de l'ensemble des Écritures. Il en trouve un très bel exemple dans la Bible, avec la référence à l'agneau pascal. L'Écriture, dit-il, est un seul corps ; « il ne faut pas briser ni rompre les connexions très fortes et très solides qui sont tendues à travers l'harmonie de sa composition », τὰς ἐν τῇ ἄρμονίᾳ τῆς πάσης συνθέσεως αὐτῆς εὐτονωτάτας καὶ στεροτάτας συνοχὰς οὐ συντριπτέον οὐδὲ διακοπτέον, et il s'en prend à ceux qui brisent « l'unité du *pneuma* qui est dans toutes les Écritures³ ». Les termes qu'il emploie ainsi (« corps », « connexions », « harmonie », « *pneuma* », et l'idée de tension, τόνος) sont ceux mêmes qui appartiennent à la métaphore du corps vivant employée par les Stoïciens pour décrire le cosmos⁴.

La cohérence organique de ce tout qu'est la Bible est une des affirmations d'Origène les plus riches en consé-

1. HÉRACLITE fr. 54 DK (voir KIRK, *op. cit.*, p. 222-226). La formule ne semble pas avoir été prise telle quelle par les Chrétiens mais l'idée, ainsi que celle du fr. 123 cité p. 70 n. 1, sous-tend la théorie des sens cachés. Le topos hellénistique de l'harmonie cosmique est particulièrement illustré par le (pseudo-Aristote) *De mundo* et par Philon d'Alexandrie. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 2, *Le Dieu cosmique*, Paris 1949.

2. *Infra*, p. 115-116.

3. *Com. in Jo.* 10 (18) 107.

4. Textes rassemblés sur le πνεῦμα et le τόνος chez les Stoïciens : *SVF* 2, 439-462.

quences herméneutiques. Dans le texte biblique, les significations forment entre elles l'équivalent de la « concaténation » des causes dans l'ordre de l'univers. Les mots qui peuvent nommer cet « enchaînement », ou cette « harmonie » — au sens où il y a adaptation réciproque des diverses parties entre elles —, figurent dans le vocabulaire de l'inspiration divine des Écritures¹. La conception origénienne de l'inspiration des Écritures, conçue à l'image de l'action universelle de la providence, entraîne le principe herméneutique fondamental : l'exégète s'efforcera de retrouver la cohérence invisible non pas d'une partie du texte, mais de la totalité des textes bibliques, abordés comme un seul texte : chaque morceau s'expliquera par la découverte de ses connexions avec son contexte, qui est l'ensemble de la Bible, livre unique (voir *infra*, p. 283 s.). Par la méthode de rapprochement des textes semblables qu'Origène tire de *I Cor.* 2, 13 (voir *infra*, p. 141 s.), l'interprète trouvera à travers toute la Bible la « concaténation » des sens profonds, ce que nous appellerons à la suite d'Origène τὸ εἰρημὸς τῶν πνευματικῶν, l'enchaînement des sens spirituels. Cette formule, fondamentale à la fois dans la théorie et dans la pratique exégétique d'Origène, doit se lire dans l'ensemble du vocabulaire qui, chez Origène, on vient de le voir, est à la fois celui de l'action divine dans le monde et celui de l'inspiration divine du texte sacré.

3. LES DEUX PROJETS DIVINS.

Les pages qui précèdent ont souligné deux points fondamentaux pour une lecture exacte des textes d'Origène :

1. Le mot ἀρμονία est employé pour les Écritures : *Phil.* 6, 2 ; les verbes ἀρμόζειν et ἐφαρμόζειν sont fréquents dans le vocabulaire herméneutique, puisque le but est de retrouver « l'harmonie » des passages de l'Écriture (*infra* p. 89 n. 1).

d'une part, lorsqu'il fait un exposé méthodologique sur son travail d'exégète, Origène est presque toujours en situation polémique ; d'autre part, en disant que « toute l'Écriture est divinement inspirée et utile », il donne une règle de valeur générale opposée à tous ses adversaires.

Pendant cette réponse de principe ne suffit pas. Les adversaires peuvent continuer à objecter quantité de passages bibliques apparemment privés de sens : le sens « utile » des Écritures est loin d'être partout lisible. L'exégète ne peut pas se contenter d'affirmer sa « foi » en l'inspiration divine de la Bible : sa foi est mise à l'épreuve ; au cours de la lecture des textes bibliques, l'exégète, comme le simple lecteur, bute sur un grand nombre de passages obscurs, contradictoires, peu vraisemblables ou même invraisemblables, incohérents ou même tout à fait « impossibles ». Presque tous les extraits d'Origène que les Philocalistes ont retenus tentent de répondre à ces difficultés. Le sujet commun tient dans une réflexion sur le « manque de clarté » des textes bibliques (leur ἀσάφεια) et, notamment, sur la présence en eux de passages « impossibles », que nous appellerons les ἀδύνατα, comme le fait Origène.

Pour aider à la compréhension du sens « utile » des Écritures, Origène élabore donc une théorie du texte inspiré qui fera place, et même donnera un sens, aux ἀδύνατα. Nous trouvons cette théorie dans la deuxième partie du traité d'herméneutique du *Peri Archôn* (*Phil.* 1, 14-21). Là, dans un effort de réflexion personnelle, sans le secours qu'il cherche habituellement dans des citations bibliques, il donne un essai d'explication de l'obscurité des Écritures.

Le travail de l'Esprit inspirant les Écritures : son double « dessein » (σκοπός).

L'originalité d'Origène consiste à se mettre, si l'on peut dire, du côté de l'Esprit inspirant les Écritures et à

imaginer les buts et la méthode qui ont présidé au travail de l'Esprit lorsqu'il inspirait les rédacteurs des textes sacrés. Avec beaucoup d'assurance, il expose ce qu'il appelle les deux « buts » (σκοποί) qui ont présidé à l'inspiration des textes. Le « but » principal était de révéler aux hommes les « mystères » utiles à leur salut ; le but secondaire fut de « cacher » ces mystères sous un revêtement de textes aisés à lire, récits historiques et recueils de lois. Nous allons reprendre ces deux points. Voici d'abord une traduction des parties les plus importantes de ces deux paragraphes (§ 14-15) : « Lorsque par la providence de Dieu et par l'intermédiaire du Verbe... l'Esprit illuminait les ministres de la vérité, prophètes et apôtres, son intention visait principalement (ὁ σκοπός... ἦν προηγουμένως) les mystères indicibles des réalités concernant les hommes (par hommes, j'entends ici les âmes douées de corps), de façon que l'homme capable de recevoir l'instruction parce qu'il a scruté les textes et s'est livré aux profondeurs de leur pensée, puisse avoir part à toutes les doctrines du Vouloir (divin) (...). Son deuxième but, parce qu'il y a des hommes qui ne sont pas capables de fournir l'effort d'une recherche sur de tels sujets, fut de cacher la doctrine concernant les sujets précités dans des textes présentant sous forme de récit l'énoncé des créations matérielles, de la création de l'homme et des générations qui se sont succédé depuis la première jusqu'à la multitude actuelle ; dans d'autres récits encore sont énoncées les actions des justes, ce que parfois ils ont eux-mêmes commis comme fautes parce qu'ils étaient des hommes ; et sont rapportés aussi les actes de méchanceté, de licence, de cupidité, d'hommes iniques et impies. Or, de façon tout à fait inattendue, à travers le récit de guerres avec vainqueurs et vaincus, quelques-uns des secrets divins sont éclairés (σαφηνίζονται) pour les hommes capables d'examiner à fond ces textes. Et, chose plus admirable encore, les lois de la vérité sont prophétisées

(προφητεύονται) à travers la législation écrite, car tous ces textes ont été écrits de façon cohérente (εἰρμῶ) avec la puissance (δύναμις) qui convient véritablement à la Sagesse de Dieu. C'est qu'il était dans l'intention divine de rendre utile dans la plupart des textes cela même qui forme le revêtement (ἔνδυμα) des choses spirituelles, je veux dire l'aspect corporel des Écritures (τὸ σωματικόν), afin qu'il rende meilleurs la plupart des gens, dans la mesure où ceux-ci en sont capables ».

De ces quelques lignes, nous dégageons trois affirmations :

1) le projet « principal » de l'Esprit inspirant les Écritures est de révéler les mystères du salut, ce qui est un projet d'enseignement¹ ;

2) l'Esprit a pris en considération le fait que certains hommes ne sont pas capables de tirer profit d'une recherche sur ces sujets (qui, de fait, sont des sujets de spéculation théologique) et, pour ces hommes-là, l'Esprit a eu l'idée (c'est son deuxième « but ») de « cacher » l'enseignement théologique en le revêtant d'un texte aisé à lire : des « récits » de type historique avec des personnages bons ou mauvais, des guerres, etc., qui donneraient déjà au moins un enseignement moral² ;

3) l'Esprit a fait en sorte qu'il y ait un rapport de signification entre les « mystères » de l'enseignement théologique et le « revêtement » des récits historiques ou législatifs sous lequel il a « caché » les mystères. L'inspira-

1. *Phil.* 1, 14, διδαχθῆναι, δόγματα et διδασκαλία. Voir *infra* p. 139, le Royaume de Dieu assimilé à la διδασκαλία des Écritures.

2. Voir l'image du « revêtement » en *Phil.* 15, 19, *infra* p. 436 s. et, par exemple, *Hom. in Lev.* 1, 1, pour l'assimilation du « vêtement » (ou de « la lettre ») à la chair du Christ revêtant sa divinité. En *C. Cels.* 6, 17, Origène cite *Ps.* 103, 6, l'abîme enveloppe Dieu comme un manteau (ὡς ἱμάτιον) en parallèle avec *Ps.* 17, 12^a (Dieu a fait de l'obscurité sa cachette).

tion de ces récits ou de ces lois leur donne un caractère inattendu, « paradoxal » : tout en cachant, ils peuvent « prophétiser » (προφητεύειν) les secrets divins, la vérité. Chacun de ces points mérite d'être précisé.

Le projet d'enseignement sous-jacent aux Écritures.

Origène énonce assez longuement le projet d'enseignement sous-jacent aux textes inspirés. Nous ne traduisons pas ce passage. Les articulations du texte révèlent le plan suivant : 1) Dieu et son Fils Monogène ; les raisons et l'efficacité de l'Incarnation. 2) Les natures douées de raison (les λογικά) ; leur chute hors de la béatitude ; les causes de cette chute ; la diversité des âmes et les causes de cette diversité. 3) Le monde : ce qu'il est et pourquoi il existe ; d'où vient le mal. On reconnaît sans peine le plan du *Peri Archôn* : l'ordre des sujets est le même (Dieu, les créatures, le monde), les questions posées sont les mêmes. L'ensemble de ce programme est de type spéculatif, comme le *Peri Archôn*. Les doctrines annoncées comme « concernant les hommes », c'est-à-dire leur salut, forment une « gnose » chrétienne : elles sont « les mystères indicibles » qui constituent le projet principal de l'Esprit inspirant les Écritures. Mais nulle part ailleurs nous ne trouverons chez Origène une telle précision sur le contenu théologique des Écritures. Ici, cet exposé se justifie par sa situation dans le traité théologique : Origène attribue à la volonté d'enseignement de l'Esprit divin le plan qu'il a lui-même cru bon de suivre pour son ouvrage. Il est en cela parfaitement logique, puisqu'il pense tirer tout son système théologique des données de la Bible.

Le programme ainsi énoncé serait-il donc, pour Origène, le « sens » que l'Esprit saint a voulu cacher sous la lettre apparente des textes ? De fait, dans sa pratique exégétique, Origène dégagera des enseignements de type philosophique sur Dieu, sur la création, sur le Christ, sur l'histoire des

âmes¹. Mais ce programme peut difficilement recouvrir tout ce qu'Origène appelle « le sens spirituel » de la Bible. Un autre ensemble d'enseignements se révèle le plus souvent dans ses interprétations, où la place centrale est occupée par le Christ et le salut qu'il apporte à l'humanité : un programme christologique, sotériologique, eschatologique dont nous parlerons plus loin. Ces deux programmes sont évidemment non pas contradictoires mais complémentaires : l'un est plus spéculatif, l'autre plus catéchétique et de visée spirituelle. Ils sont un seul ensemble de vérités, car il n'est pas de gnose chrétienne qui ne se traduise en vie religieuse, il n'est pas de programme d'enseignement qui ne reconnaisse la place centrale du Christ. Le « sens » des Écritures est le « dessein » de Dieu qui se réalisera par l'Incarnation de son Verbe dans le monde. Le « sens » des textes est le Vouloir salutaire de Dieu, le plan du Salut².

Le « revêtement » des mystères, « cachés » sous des récits historiques et une législation (§ 14-15).

Origène attribue à une considération pédagogique le procédé qui a consisté, pour l'Esprit inspirant les sens divins, à les « cacher » (κρύψαι), c'est-à-dire à leur donner comme « revêtement » (ἔνδυμα) un texte parlant apparemment d'autre chose que de ces « mystères » indicibles : puisque ces mystères réclament, afin d'être reçus, un effort intellectuel (κάματος), et que la plupart des hommes en sont incapables, l'Esprit a choisi un thème d'exposition qui puisse, au moins, avoir une utilité morale (βελτιοῦν), tout en permettant en certains cas un accès aux « mystères ». L'Esprit a choisi, pourrions-nous dire, des

1. Voir *Phil.* 1, 22-27, *infra* p. 191 s.

2. Le terme βούλημα indique « le dessein » (de Dieu) dans l'Écriture, d'où « le sens » des textes (très nombreux exemples). Voir aussi βουλή en *Phil.* 1, 14.

thèmes littéraires, des formes de littérature, qui constituent la couche apparente des Écritures inspirées. Deux formes principales sont nommées : les « récits historiques » (ιστορίαι) et la « législation » (νομοθεσία) (§ 15). Origène présente ces sujets en des termes qui évoquent ce qui, dans les littératures profanes, a donné les grandes épopées ou les grands récits mythiques de l'histoire de l'humanité : la création de l'homme, l'histoire des générations humaines, les actions des hommes justes, avec leurs hauts faits et leurs faiblesses, les guerres, etc. Ces termes permettent sans doute de reconnaître les sujets traités dans les écrits bibliques (l'histoire d'Adam et de ses descendants, l'histoire des patriarches et du peuple d'Israël au milieu des autres peuples), mais Origène ne cite pas expressément les titres des livres : il souligne ainsi que les sujets choisis par l'Esprit Saint sont ceux que traite toute littérature racontant l'histoire d'un peuple. A ces récits de type épique, à « l'histoire », est joint un second grand ensemble de textes, la « législation ». Sans doute peut-on en effet résumer par ces deux termes les livres du *Pentateuque* (ou plus exactement de l'*Octateuque*) qui sont à la fois récit historique et législation. Mais cela laisse de côté la littérature prophétique et la littérature sapientiale, c'est-à-dire une grande partie de l'Ancien Testament. Peut-être Origène a-t-il voulu englober tous les écrits inspirés dans les deux catégories de l'histoire et de la législation, en considérant que d'une façon ou d'une autre tous les textes bibliques ou bien rapportent des faits, ou bien donnent des lois et des conseils¹.

L'Écriture est « double ».

Le passage du traité d'herméneutique que nous commentons ici (les § 14 et 15) présente donc la Bible comme

1. *Phil.* 1, 15 et 16 : ιστορίαι-νομοθεσία ; νόμος-ιστορία ; γεγεννη-

faite d'un double discours : le discours écrit, lisible, apparent, et le discours caché. Le premier, qui est récit historique et législation, recouvre comme d'un « vêtement » le discours théologique, le véritable « sens » voulu par l'Esprit : il est le corps à travers lequel on doit deviner l'âme¹.

Origène trouve dans l'Écriture quantité d'images qui lui permettent d'illustrer cette conception du double projet des Écritures. Par exemple il cite le livre fermé ou ouvert de l'*Apocalypse* et celui dont il est dit qu'il est « écrit par-devant et par-derrrière » : le devant, dit-il, est la lecture première des textes ; par-derrrière se tient l'interprétation spirituelle². Le devant et le derrrière, l'endroit et

μένα καὶ πρακτέα ; γινόμενα κατὰ τὴν ἱστορίαν-νομοθεσία. Voir aussi *Phil.* 11, 2, où Origène distingue le pâturage (prophètes et évangiles = les récits ?) et l'eau (la loi et les écrits apostoliques = les lois et les conseils ?). Voir encore le couple γεγεννημένα-νενομοθετημένα en *Phil.* 18, 1 (= *C. Cels.* 1. 9), et, en *Phil.* 23, 20, le commentaire des astres qui sont pour les anges des « signes » soit à connaître, soit à exécuter : « Il en va de même dans nos livres, où certaines choses ont été écrites pour que nous les connaissions, ainsi le récit de la création et tous les autres mystères, et certains autres pour qu'en les connaissant nous les accomplissions, ainsi les commandements et les ordres de Dieu » (trad. É. Junod, *Origène, Philocalie 21-27*, p. 201). Sur les deux catégories du connaître et de l'agir, voir le texte de Clément d'Alexandrie cité *infra*, à la fin de la note 1 p. 104.

1. Le vocabulaire corps-âme apparaîtra dans d'autres textes (*infra* p. 103 s.). Ici le « revêtement » (ἔνδυμα) est seulement qualifié de « corporel », σωματικόν, sans mention de l'âme.

2. *Phil.* 5, 5 (= *Com. in Jo.* 5, 5), fin (voir note *ad. loc.*). La même allusion au livre écrit « à l'intérieur et à l'extérieur » (ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν au lieu de ὀπίσθεν et ἔμπροσθεν) se trouve en *Phil.* 2, 1, sans commentaire. La conséquence du caractère double de l'Écriture est qu'elle donne lieu à deux lectures. Plus loin nous aborderons le problème des « trois sens » des Écritures (corps-âme-esprit) mais nous devons signaler dès ici les textes d'Origène qui parlent seulement des deux couches du texte, le clair et l'obscur, et des deux lectures de tout texte, « selon la lettre » ou « selon l'esprit ». Les récits bibliques

l'envers, le dehors et le dedans, l'ouvert et le fermé, sont autant d'expressions spatiales qui conviennent à sa représentation du texte biblique. Une autre image est fournie par la parabole du trésor caché dans le champ : le champ est la surface des textes ; en dessous, caché et enfoui, se trouvent « les trésors cachés de la sagesse », οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας¹. Les Écritures, dit ailleurs Origène, sont faites comme le Christ lui-même de visible et d'invisible, de clair et de caché, ἐκ φανερῶν καὶ κρυπτῶν : claires dans leur lettre, comme le Christ dans son humanité ; cachées dans leur esprit, comme le Christ dans sa divinité². Origène tire d'un récit évangélique une autre image du double discours des Écritures : Jésus, selon le récit de *Jean* 9, 6, a guéri l'aveugle-né en enduisant ses yeux d'un mélange de boue et de sa propre salive : la salive représente au plus haut degré la parole, le *logos* ; mais ce *logos* ne peut venir chez les hommes, dit Origène, « sans matière et sans exemples corporels » ; toute l'Écriture

ont en eux-mêmes une certaine vérité et manifestent en plus un sens caché (*Phil.* 22, 10, début, = *C. Cels.* 5, 31). Si la main de Moïse est tantôt lépreuse tantôt saine (*Ex.* 4, 6-7), c'est que l'on peut faire deux lectures des Écritures, selon la lettre et selon l'Esprit (*Com. in Jo.* 32 (21) 268-269). De même, si Moïse a été vu « double » au moment de sa mort : mort dans son corps, vivant en esprit selon une légende également attestée chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE, en *Str.* 6 (15) 132, ce sont les deux sens de l'Écriture (*Hom. in Ies. Nav.* 2, 1, avec la note d'A. JAUBERT, p. 118-119). Voir aussi « le double sens du texte » de Moïse (ἡ διπλὴ τῆς λέξεως) en *C. Cels.* 1, 18. C'est encore en référence au caractère double du texte biblique que sont interprétées les allusions bibliques à ceux qui entendent mais ne comprennent pas : la double constitution de l'homme, corps et esprit, explique que certains voient ou entendent avec leurs corps sans comprendre en esprit (*Hom. in Is.* 6, 3, début). Innombrables sont les textes d'Origène qui présentent le texte biblique comme double (et non comme triple), fait de visible et d'invisible, de clair et d'obscur.

1. *Phil.* 1, 27.

2. *Com. in Matth.* 10, 6.

est ainsi représentée, faite à la fois des pensées divines (c'est la salive du Christ), et aussi du récit d'histoires humaines (c'est la part de boue qui vient du sol)¹.

Les raisons du double projet de l'Esprit.

Origène s'attarde peu à donner une justification du « secret » des Écritures². En employant le vocabulaire du « cryptage » (κρύπτειν, ἐπικρυψίς), il ne fait que reprendre une tradition grecque, déjà adaptée aux Écritures bibliques : la littérature sacrée est une littérature à double sens ; à travers le visible il faut conjecturer l'invisible ; au-delà de ce qui est dit, il faut entendre le non-dit³.

On lit cependant chez Origène, dans le texte que nous commentons ici et dans quelques autres, diverses justifications du procédé. La première justification est d'ordre pédagogique, on vient de le voir dans le § 14. D'une certaine façon, Origène suppose que l'Esprit n'a pas voulu inspirer aux rédacteurs bibliques des textes qui auraient été directement théologiques (des exposés sur Dieu, les

1. *Fr. in Jo.* 63, qui me semble authentique.

2. La fin du § 7, cependant, à propos de ce que nous avons appelé la mise à l'épreuve de l'exégète (*supra* p. 69-72), a ajouté quelques lignes d'explication : l'éclat des doctrines est caché dans un texte pauvre « afin que brille la suprématie de la puissance de Dieu » qui a inspiré ces textes (citation de *II Cor.* 4, 7), afin que le lecteur n'attribue pas à la sagesse des hommes ce qui fait la force de ces textes. Même argumentation en *Phil.* 4, 2 et en *Phil.* 18, 8 (= *C. Cels.* 1, 62), *infra* p. 279 n. 2.

3. Comme de l'Esprit, Origène dit du Logos qu'il veut échapper (λανθάνειν) à la foule qui est trop « corporelle » et que pour cela il donne un sens apparemment « clair » (σαφής), alors qu'il « cache » (κρύπτων) un autre sens : *Com. in Jo.* 13 (40) 265. On trouvera une masse de textes sur l'ἐπικρυψίς dans le 5^e *Stromate* de CLÉMENT D'ALEXANDRIE (commentaire par A. Le Boulluec, SC 279, 1981). Voir aussi M. HARL, « Origène et l'interprétation patristique grecque de 'l'obscurité' biblique », VC 36, 1982, p. 334-371.

hommes, le monde, trop difficiles à comprendre) : la plupart des gens s'en seraient détournés. Les récits historiques et législatifs sont substitués à l'exposé théologique pour fournir un texte apportant de façon certaine quelque utilité : si pour les plus intelligents (τοὺς ἐντροχεστέρους καὶ ζητητικωτέρους) (§ 16) il doit conduire aux vérités théologiques cachées, pour les simples il donnera un récit, en offrant, dans l'histoire, des exemples à imiter ou à fuir et, dans les lois, d'utiles conseils.

La raison pédagogique de l'obscurité scripturaire est importante et on la trouve souvent exprimée dans d'autres œuvres d'Origène avec un accent protreptique : le Verbe veut qu'il y ait chez les lecteurs un effort de recherche. Reprenant les termes du livre des *Proverbes* 1, 6, Origène voit dans les énigmes, les paraboles et toutes les paroles obscures de la Bible des appels à l'exercice de l'intelligence. Le texte superficiel est en ceci justifié qu'il provoque à la réflexion. Si Ézéchiël, par exemple, a reçu pour ordre de dire au peuple « un récit et une parabole » (c'est-à-dire un tour énigmatique), c'est, dit Origène, pour que notre esprit s'exerce¹. Mais il est une autre justification du « secret » pratiqué par l'Esprit. Nous le lisons dans un passage du Commentaire de l'*Épître aux Romains* que la *Philocalie* cite au chapitre 9, un passage écrit bien longtemps après le *Peri Archôn*, mais où l'on retrouve la même affirmation que la volonté divine fut de « cacher » les mystères dans les textes. La raison donnée ici est différente : l'Esprit a voulu éviter que ceux qui en sont indignes ne découvrent ces pensées pour leur condamnation ; elles leur sont donc utilement cachées². L'idée que les lecteurs

1. *Hom. in Ez.* 11, 1. La citation de *Prov.* 1, 6, est très fréquente chez Origène : *Phil.* 2, 2, p. 255 s. En *Phil.* 18, 16 (= *G. Cels.* 3, 45), même argumentation : le Verbe a parlé avec des tours obscurs pour exercer l'intelligence des croyants.

2. *Infra* p. 150 et la note 3 sur le danger d'enseigner les vérités « inopportunément ». On lisait déjà les deux raisons de l'obscurité

« indignes », mis directement en présence des vérités exprimées sans voiles, seraient « condamnés » tient à la conviction que toute connaissance religieuse requiert une préparation et des dispositions pures. Le même enseignement est donné par saint Paul pour l'eucharistie : « Celui qui mange le pain ou qui boit la coupe du Seigneur indignement sera coupable... il mange et il boit sa propre condamnation » (*I Cor.* 11, 27 et 29). Et si Jésus a dit qu'il est « venu en ce monde pour la condamnation » (*Jean* 9, 39), cela peut s'appliquer, selon Origène, à quiconque interprète mal les Écritures¹. Les indignes, ce sont donc, par exemple, ceux qui, faute de préparation ou de droiture du cœur, recevraient les vérités et les interpréteraient de façon hérétique : ils tomberaient dans l'hérésie, ils seraient condamnés. Le vrai sens des textes leur est donc utilement caché ; la sagesse cachée est réservée aux « parfaits » (*I Cor.* 2, 6). Mais l'indignité n'est pas pour Origène un état de nature. Il est des sourds et des aveugles qui peuvent se mettre à entendre et à voir. Ceux-là, utilement arrêtés en un premier temps par la lecture d'un texte qui ne leur apprend rien de profond, en progressant moralement et intellectuellement deviendront capables d'atteindre le discours sous-jacent. Origène croit au progrès intellectuel par l'exercice de l'esprit : « Dévoiler la sagesse de Dieu ne doit pas se faire pour ceux qui sont des débutants, ni pour ceux qui n'ont pas encore donné la preuve d'une vie saine, mais pour ceux qui ont exercé comme il convient leurs

bibliques chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE, en *Str.* 6 (15) 126, 1 : les Écritures ont procédé à l'ἐπιρροή du sens (νοῦς) d'abord pour que nous soyons ζητητικοί, ensuite parce qu'il ne convient pas à tous de comprendre, une mauvaise interprétation risquant de conduire aux erreurs.

1. *Com. in Jo.* 28 (22) 190. Mêmes expressions que dans le texte de Clément cité ci-dessus : ce qui a été dit par l'Esprit Saint « en vue du salut » devient cause d'enseignement impie si on l'interprète mal.

sens pour discerner le bien du mal, et qui sont devenus aptes à entendre même la Sagesse¹. »

Le procédé de composition de l'Esprit inspirant les Écritures n'a pas consisté à cacher pour tous et pour toujours les mystères du salut des hommes. Ses deux « projets » aboutissent à un texte destiné à être compris : l'Esprit a fait en sorte que les récits et les lois signifient paradoxalement les vérités divines.

La possibilité d'une « signification » de l'invisible par le visible : la « parenté ».

La théorie origénienne du texte divinement inspiré dit que la couche superficielle du texte — récits historiques et lois — peut traduire d'une certaine façon les vérités théologiques. Quel est le rapport de signification ? Dans le texte cité plus haut, Origène emploie deux verbes : *σαφηνίζεσθαι*, qui évoque le passage des vérités cachées de l'obscurité à la lumière, et *προφητεύεσθαι*, qui montre les lois véritables « annoncées » dans des lois de la lettre biblique. Ailleurs il emploie d'autres termes pour nommer la fonction révélatrice du texte inspiré, c'est-à-dire ce qui permet de faire, à partir de lui, une transposition de la lettre à l'esprit². Sans tenter ici une étude fouillée de la valeur symbolique du texte biblique selon Origène, relevons quelques termes, quelques images, quelques affirmations.

1. *Fr. in I Cor.* 2, 6, p. 238 Jenkins, *JThS.* 9, 1908.

2. Les verbes *δηλοῦν*, *σημαίνειν*, *μηνύειν*, *αὐνίσσεσθαι*, ne me semblent pas avoir des emplois spécifiques. Par exemple « ce qui est signifié » dans les textes (non pas le sens littéral mais le sens profond) peut se dire *τὰ δηλούμενα* : *Phil.* 1, 1 ou *Com. in Matth.* 14, 12, début. Voir aussi *Phil.* 1, 9, *οἰκονομῶμαι* ... *μυστικαὶ δηλούμεναι διὰ τῶν γραφῶν*. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, cite au contraire des textes de Philon selon lesquels *δηλοῦν* renvoie au sens littéral, tandis que *σημαίνειν* correspondrait à la valeur symbolique du langage (p. 141-142).

Si les récits bibliques sont capables de porter à la lumière des vérités secrètes, si les lois mosaïques peuvent faire une annonce des lois de la vérité, c'est, dit Origène, que « tout cela a été écrit de façon cohérente, avec la puissance qui convient véritablement à la Sagesse de Dieu¹ ». Deux mots qualifient le caractère des écrits bibliques. Le mot « puissance », *δύναμις*, évoque la force divine présente dans les textes, leur inspiration, ce qui donne aux mots du langage humain une vertu particulière, ou bien la relation symbolique qui peut être agissante sans être conceptualisée². Affirmation théologique, mystique, souvent répétée par Origène : il y a dans les textes bibliques plus que ce que disent les mots de la sagesse humaine, car ils sont remplis « de l'Esprit et de la Puissance » de Dieu (*I Cor.* 2, 4). Mais cela est une pétition de la foi et n'explique rien. Tout au plus Origène fera-t-il par ces mots allusion à l'expérience de certains hommes qui ressentent le « pouvoir » des textes bibliques sur eux, dans des phénomènes de guérison, de conversion, d'enthousiasme³. L'autre mot, *εἰρμός*, employé ici au datif à côté du participe *ἀναγεγραμμένα*, forme une expression elliptique et obscure. Si *εἰρμός* signifie, comme nous l'avons vu, que les causes du monde, ou les sens des textes, font une « concaténation » cohérente, une suite sans faille, cela voudrait dire que les textes bibliques auraient été écrits de telle façon que tout ait un sens, que tout s'inscrive « de façon cohérente » dans une continuité voulue par l'Esprit Saint. Mais le mot *εἰρμός* ne peut nommer le mode d'écriture (être écrit « avec cohérence ») que si l'on interprète l'expression de façon plus complexe : il ne s'agit pas seulement de la cohérence du récit, ou de la cohérence

1. *Phil.* 1, 5 : ... *μετὰ ἀληθῶς προποῦσης θεοῦ σοφῆς δυνάμεως πάντων τούτων εἰρμῶ ἀναγεγραμμένων*.

2. Sur la « vertu » opératoire des mots, voir *Phil.* 12.

3. *Supra* p 65.

des sens spirituels, mais de la cohérence des deux objets du dessein divin entre eux, de ce qui peut mettre un rapport de signification entre la lettre du récit et le programme d'enseignement¹. La nature de ce rapport est précisée dans d'autres textes : c'est un rapport symbolique, métaphorique, figuratif, qu'Origène justifie au moins une fois en employant le mot de « parenté », *συγγένεια*. S'adressant aux Gnostiques qui séparent la Loi des Évangiles, de même qu'ils séparent le monde créé des réalités invisibles, Origène cite la phrase de saint Paul, « les réalités invisibles de Dieu sont vues depuis la création du monde parce qu'on les conçoit à partir des œuvres créées » (*Rom.* 1, 20) ; il justifie cette remontée du visible à l'invisible par la « parenté » qui unit la création à son Créateur, et applique le même principe aux Écritures : « Les parties visibles de la Loi et des Prophètes ont *elles aussi* une parenté avec ce qui, dans la Loi et les Prophètes, n'est pas vu mais conçu². » La couche superficielle des textes, œuvre du même Esprit qui met aussi dans les textes les vérités profondes, est dans un rapport de « parenté » avec ces mystères cachés.

D'autres exégètes avant Origène, notamment Clément d'Alexandrie, avaient repris la théorie du « symbole » qui servait depuis longtemps dans la littérature païenne à fonder la méthode de lecture allégorique des textes. Origène emploie peu ce vocabulaire³. Mais l'idée est

1. Même emploi au datif de *εἰρμῶ* chez CLÉMENT, *Str.* 4 (1) 2, 2 où il s'agit de pouvoir progresser de façon cohérente à travers les Écritures, *προϊέναι δι' αὐτῶν εἰρμῶ δύνασθαι*.

2. *Phil.* 1, 30, note *ad loc.* p. 235-237.

3. Alors que Clément a donné dans le 5^e *Stromate* un exposé sur la théorie du « symbole », Origène utilise peu ce vocabulaire. Aucun exemple du mot *σύμβολον* dans les extraits de la *Philocalie*. Voir cependant *Phil.* 18, 1 (= *C. Cels.* 1, 9) : τὰ συμβολικῶς γεγενημένα ἢ νενομοθετημένα et *ibid.* 6, *infra* p. 461 s. En d'autres termes le mot τὸ συμβολικόν peut renvoyer à l'interprétation allégorique-morale. Voir *infra* n. 4, p. 118.

exprimée par d'autres mots. Ainsi trouve-t-on chez lui fréquemment le verbe *ἀρμόζειν* ou *ἐφαρμόζειν* pour dire que tel événement raconté dans un texte « s'adapte » bien à telle vérité que l'Esprit veut enseigner¹. L'image de deux objets qui s'ajustent l'un à l'autre est commune au vocabulaire du « symbole » et à celui de « l'harmonie ». Origène emploie aussi les nombreux mots de la langue grecque que saint Paul lui léguait : les récits bibliques peuvent être les « figures », les « images », les « ombres », les « modèles », etc., des vérités que l'Esprit veut enseigner. Tous ces termes, entre lesquels Origène ne met pas de différences essentielles, expriment ce rapport de parenté, cette correspondance de nature, pourrait-on dire, qui unit de façon logique, cohérente, sans faille (*εἰρμῶ*), la lettre des textes à leur esprit et permet leur interprétation. Nous verrons dans le chapitre suivant que l'Esprit (ou le Verbe) inspirant les textes n'a d'ailleurs retenu de l'histoire véridique d'Israël, objet du récit biblique, que les événements ou les personnages pouvant donner lieu à ce rapport de signification : dans l'ensemble immense des faits de l'histoire humaine, le Verbe s'est servi précisément de ceux qui pouvaient « correspondre » (*ἐφαρμόζειν*) à un enseignement. Il a opéré un choix dont le critère était la potentialité signifiante, symbolique, de l'événement.

Le récit historico-législatif de la Bible a été écrit à la fois pour « cacher » le sens profond mais aussi pour le révéler : il a une possibilité de signification, il peut dire les mystères de façon figurée, par « parenté ». L'histoire et les lois du peuple hébreu sont « métaphoriques » des vérités concernant Dieu, les hommes, le monde : on pourra les « transposer », *μεταλαμβάνειν* (*infra*, p. 133 s.).

1. *Phil.* 1, 16 (texte traduit ci-dessous). Mais l'emploi le plus habituel d'*ἐφαρμόζειν* est pour dire que l'exégète tente « d'adapter » telle partie du texte à telle vérité, c'est-à-dire « interpréter ». Voir *Phil.* 1, 9 et 12, 1 ; *Com. in Jo.* 10 (42) 290 et al.

La texture biblique : le problème des textes « impossibles » (ἀδύνατα).

Le texte biblique résulte donc, pour Origène, de ce double projet divin. Un seul discours se formule, celui des récits historiques et législatifs, mais il est chargé d'exprimer aussi, de façon secrète et paradoxale, un discours sous-entendu, l'enseignement théologico-spirituel : le « revêtement » tout à la fois voile et « prophétise ». Sous l'enchaînement, ἀκολουθία, du texte superficiel (la continuité des textes lus dans leur littéralité), il y a l'« enchaînement » des vérités sous-jacentes aux textes, l'εἰρμός τῶν πνευματικῶν (§ 16). On pourrait parler de deux « enchaînements », en quelque sorte superposés, puisque l'un est délibérément caché sous l'autre, revêtu de l'autre. Mais le mot εἰρμός (« enchaînement », « cohérence ») désigne aussi l'accord des deux séquences, le rapport du dit au non-dit.

On pourrait imaginer qu'à tout point de la séquence extérieure, visible, correspond un point de la séquence cachée : partout l'interprétation du texte apparent pourrait alors se faire aisément. L'opinion d'Origène est différente. Il se heurte en effet à des adversaires (notamment les Gnostiques) qui ont relevé dans les Écritures des parties de texte absurdes, aberrantes, « impossibles »¹, et il accepte de reconnaître ces impossibilités du sens littéral : il considère qu'il y a des failles dans la séquence extérieure. Mais, loin de s'indigner de ces ἀδύνατα, il aborde de front le problème de leur existence dans les textes sacrés et en propose une théorie. Il énonce d'abord un principe pédagogique : ... « Si le caractère utile de la législation s'était

1. Dans le texte qui va être cité on relève trois termes, σκάνδαλα, προσκόμματα, ἀδύνατα. Ailleurs, on trouvera ἀπεμφαινόντα (*Phil.* 11, 1). Je retiens le mot ἀδύνατα comme étant le plus typique du vocabulaire d'Origène. Pour les contradictions, voir l'emploi des mots μάχη et ἐναντιώματα en *Phil.* 6, 1.

partout clairement manifesté et si le récit historique avait été cohérent (ἀκόλουθος) et brillant, nous n'aurions pas cru qu'un autre sens pût être compris dans les Écritures en sus du sens obvie. Aussi le Verbe de Dieu fit-il en sorte d'introduire au milieu de la loi et de l'histoire comme des pierres d'achoppement, des obstacles, des impossibilités ; il fallait éviter qu'entraînés par le charme sans mélange du texte (...) nous n'apprenions rien de divin¹. » Il tente alors une explication du travail de composition, de la texture opérée par l'Esprit (ou le Verbe) lorsqu'il inspirait les rédacteurs de la Bible, et il donne une justification plus fouillée de ces passages « absurdes » ou « impossibles » : ils n'ont pas seulement pour but de rompre pédagogiquement le charme de l'ἀκολουθία littérale, ils sont « ajoutés dans la trame » du texte pour une signification spirituelle précise, prévue par la pensée divine pour l'εἰρμός spirituel, et qu'aucune partie du récit biblique ne pouvait signifier... « Puisque le but principal était d'annoncer l'enchaînement des choses spirituelles au moyen d'événements et de lois, chaque fois que le Verbe a trouvé des événements historiques susceptibles de correspondre (ἐφαρμόσαι) aux vérités secrètes en question, il les a utilisés, cachant ainsi à la foule la pensée la plus profonde (τὸν βαθύτερον νοῦν) ; quand au contraire aurait manqué dans le récit de la séquence spirituelle telle action de tels individus, dont il était pourtant prévu de l'inscrire en vue de son sens secret, l'Écriture a tissé dans la trame

1. *Phil.* 1, 16 : ... εἶπερ, εἰ δι' ὧν σαφῶς τὸ τῆς νομοθεσίας χρησιμὸν αὐτῶν ἐφαίνετο καὶ τὸ τῆς ἱστορίας ἀκόλουθον καὶ γλαφυρόν, ἠπιστήσαμεν ἂν ἄλλο τι παρὰ τὸ πρόχειρον νοεῖσθαι δύνασθαι ἐν ταῖς γραφαῖς, ἐκονόμεσέ τινα οἶονεὶ σκάνδαλα καὶ προσκόμματα καὶ ἀδύνατα διὰ μέσου ἐγκαταταχθῆναι τῷ νόμῳ καὶ τῇ ἱστορίᾳ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ἵνα μὴ πάντῃ ὑπὸ τῆς λέξεως ἐλκόμενοι τὸ ἀγωγὸν ἄκρατον ἐχούσης (...) μὴδὲν θειότερον μάθωμεν.

de l'histoire (συνόφηγε) des événements qui n'ont pas eu lieu : soit qui ne puissent avoir lieu, soit qui puissent avoir lieu, mais qui n'ont pas eu lieu. Et il arrive parfois que quelques mots aient été intercalés, qui ne correspondent à aucune réalité dans l'ordre du corps ; parfois même il s'agit d'un assez grand nombre de mots. Il faut comprendre le procédé analogue pour la législation : plus d'une fois il est possible de trouver en elle ce qui de soi-même est utile, accordé aux circonstances où la loi fut donnée ; mais parfois aucun caractère utile n'apparaît. Il arrive même que des ordres impossibles soient donnés : cela a pour but que les esprits diligents et chercheurs s'adonnent au labeur de l'interprétation des Écritures, fermement convaincus de la nécessité de chercher pour de tels passages un sens digne de Dieu¹. »

Le travail de composition du Verbe, d'après Origène, a donc consisté à utiliser d'abord les correspondances possibles entre d'une part « l'histoire » et « les lois », d'autre part l'ensemble des vérités spirituelles qu'il voulait enseigner. Ayant dit plus haut que le texte biblique peut, dans sa littéralité, « prophétiser » les lois de la vérité (§ 15),

1. *Ibid.* : ... τοῦ προηγουμένου σκοποῦ τυγχάνοντος τὸν ἐν τοῖς πνευματικοῖς εἰρμὸν ἀπαγγεῖλαι γεγενημένοις καὶ πρακτέοις, ὅπου μὲν εὖρε γενόμενα κατὰ τὴν ἱστορίαν ὁ λόγος ἐφαρμόσαι δυνάμενα τοῖς μυστικοῖς τούτοις, ἐχρήσατο ἀποκρύπτων ἀπὸ τῶν πολλῶν τὸν βαθύτερον νοῦν · ὅπου δὲ ἐν τῇ διηγῆσει τῆς περὶ τῶν νοητῶν ἀκολουθίας οὐχ εἴπετο ἢ τῶνδὲ τινῶν πράξεις ἢ προαναγεγραμμένη διὰ τὰ μυστικώτερα, συνύφηγεν ἢ γραφῇ τῇ ἱστορίᾳ τὸ μὴ γενόμενον, πῆ μὲν μὴδὲ δυνατόν γενέσθαι, πῆ δὲ δυνατόν μὲν γενέσθαι, οὐ μὴν γεγενημένον. Καὶ ἔσθ' ὅτε μὲν ὀλίγα λέξεις παρεμβεβλημένα εἰσὶ κατὰ τὸ σῶμα οὐκ ἀληθεύμενα, ἔσθ' ὅτε δὲ πλείονες. Τὸ δ' ἀνάλογον καὶ ἐπὶ τῆς νομοθεσίας ἐκλήπτειν, ἐν ᾗ ἔστι πλεονάκις εὐρεῖν καὶ τὸ αὐτόθεν χρήσιμον, πρὸς τοὺς καιροὺς τῆς νομοθεσίας ἀρμόζον · ἐνίοτε δὲ λόγος χρήσιμος οὐκ ἐμφαίνεται. Καὶ ἄλλοτε καὶ ἀδύνατα νομοθετεῖται διὰ τοὺς ἐντρεχεστέρους καὶ ζητητικωτέρους, ἵνα τῇ βασάνῳ τῆς ἐξετάσεως τῶν γεγραμμένων ἐπιδιδόντες ἑαυτοὺς, πείσμα ἀξιόλογον λάβωσι περὶ τοῦ δεῖν τοῦ θεοῦ ἄξιον νοῦν εἰς τὰ ταιαῦτα ζητεῖν.

il donne ici le mode de cette fonction prophétique en utilisant le verbe ἐφαρμόζειν (§ 16) : la plupart des éléments du discours biblique, dit-il, sont « capables de correspondre », ἐφαρμόσαι δυνάμενα, aux sens secrets. Le Verbe a utilisé ces éléments dans leur fonction symbolique : ils sont des signes capables d'être interprétés pour que soit « prophétisée » la vérité. Ayant un sens en eux-mêmes sur le registre du récit historico-législatif, ces événements et ces lois inscrivent de plus un sens sur le registre théologico-spirituel : ils indiquent un sens dans « la chaîne des sens spirituels », εἰρμός τῶν πνευματικῶν. Mais il n'y a pas assez de faits ni assez de lois pour exprimer sur le registre extérieur, visible, toutes les réalités de l'εἰρμός spirituel. Le Verbe, dit Origène, pour traduire certaines vérités prévues dans le plan d'enseignement, a été amené à « mêler dans la trame » des faits véridiques ou des lois possibles la mention de faits non-historiques ou de lois impossibles. Origène reprend la métaphore du tissage un peu plus loin : « ... la Puissance divine qui nous a fait don des saintes Écritures a pour intention que nous ne comprenions pas seulement le sens littéral ; parfois les textes ne sont pas véridiques selon la lettre, ils sont même absurdes et impossibles ; certaines choses sont ajoutées dans la trame de l'histoire véridique et de la législation utile selon la lettre », προσύφανται τινα τῇ γενομένη ἱστορίᾳ καὶ τῇ ... νομοθεσίᾳ (§ 20). Les deux préverbes que nous lisons dans προσυφαίνειν et dans συυφαίνειν indiquent bien le travail du Verbe inspirateur des textes : il a « ajouté » (πρός) à l'ἀκολουθία historico-législative des passages « impossibles », mais ces passages font corps « avec » (σύν) cet εἰρμός et, nous le verrons, prennent sens « avec » les autres parties du récit ou des lois¹.

1. On trouve deux fois le verbe συυφαίνειν (1, 16 et 17) et trois fois le verbe προσυφαίνειν (1, 16 et 20). Voir *infra* p. 141 s., les emplois de verbes du type συγκρίνειν pour le travail de l'exégète et, en *Phil.* 1, 21,

Que sont ces « impossibilités » (ἀδύνατα) des récits et des lois ?

Sous le nom d'ἀδύνατα Origène donne toutes sortes d'exemples, soit ici (§ 17-20), soit au cours de sa pratique exégétique. Les exemples sont pris aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Il s'agit toujours d'une partie de texte, parfois minime (un seul mot), qui ne prend pas de sens, tel quel, dans la continuité littérale : des métaphores (« des épines pousseront dans la main de l'homme ivre », *Prov.* 26, 9)¹, des anthropomorphismes (Dieu se promène dans le Paradis, *Genèse* 3, 8), des incohérences (une phrase commence par des verbes au pluriel, puis la dernière action concerne un homme au singulier, *Osée* 12, 5, commenté dans l'extrait du chapitre 8 de la *Philocalie*), des contradictions (voir, dans le chapitre 6, l'énoncé des contradictions éventuelles entre les diverses parties de la Bible). La plupart de ces exemples correspondent à des métaphores et relèvent donc d'une « impossibilité » inhérente à tout texte littéraire : celle de prendre l'expression « à la lettre ». Le style métaphorique exige une transposition pour passer du sens propre des mots (« épines », « jardin », « voir », « colère », ...) à leur sens figuré. D'autres « impossibilités » résident dans les contradictions apparentes, qu'il faudra également résoudre

συνέλπειν. L'image du tissage (ὄφρος) connote aussi l'idée de l'unité des textes : voir *supra* p. 56-57.

1. *Hom. in Gen.* 2, 6 (d'autres versets bibliques privés de sens littéral sont donnés) *Hom. in Gen.* 7, 5 : l'eau de l'outre qui s'épuise, c'est la lettre de la loi qui souvent fait défaut « et ne peut avoir d'explication, car en bien des points l'interprétation historique n'en peut avoir » (trad. de Lubac, *SC*). Le sens allégorique de *Prov.* 26, 9 est donné en *Com. in Jo.* 6 (58) 297. Exemples d'ordres du Nouveau Testament « impossibles » à observer à la lettre : ne saluer personne, tendre la joue droite, arracher l'œil... (*Phil.* 1, 18-19).

en les dépassant par un sens « plus élevé ». D'autres sont les fautes de grammaire, dont on démontrera qu'elles ne sont pas des fautes mais qu'elles donnent un sens allégorique (le pluriel est utilisé lorsque l'homme est coupable ; le singulier indique son union à Dieu, *Phil.* 8, 2 ; à propos de *Genèse* 2, 16-17).

Il n'est cependant pas possible d'éliminer des textes d'Origène l'affirmation que, dans la trame de l'histoire véridique ou de la législation utile, sont consignés des événements qui n'ont pas eu lieu et des lois « impossibles » à observer, même s'il s'agit le plus souvent de la simple absence de sens « littéral », et si le sens « historique » peut être rétabli par l'interprétation du tour métaphorique. Par exemple, même si Dieu ne se promène pas dans un jardin et si Adam ne se cache pas derrière un arbre, il y a bien eu, pour Origène, un dialogue entre Dieu et Adam. Cependant Origène traite plus d'une fois, dans ses Commentaires, de vraies impossibilités textuelles (contradictions des Évangiles, passages de l'Ancien Testament tout à fait incompréhensibles), de vraies « pierres d'achoppement », qu'elles lui soient soumises par la controverse avec les Gnostiques, qu'elles lui soient objectées par des savants, ou que des *simpliciores* de l'Église courent le risque de les prendre « à la lettre ». L'effort fait par Origène pour justifier la présence de ces ἀδύνατα dans la texture biblique — de même que la règle qu'il va donner pour les interpréter — doit être pris au sérieux : ce n'est pas seulement pour évoquer toutes les hypothèses qu'il en parle¹, c'est

1. H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 116 : ... « lorsque le *Peri Archôn* distingue ex professo trois sortes de textes, dont la troisième ne doit pas être entendue selon l'histoire ou selon le corps, mais seulement selon l'esprit, on aurait tort de s'émouvoir. L'historicité de la Bible n'est point en danger. Car si l'on excepte de cette troisième catégorie les textes qui sont manifestement à prendre au sens figuré, il s'agit là plutôt d'une possibilité théorique, dont les applications pratiques, en fait, sont fort rares, et c'est surtout un souci de

parce qu'il croit vraiment que les Écritures sont faites d'une texture de récits d'événements réels et de mots ajoutés seulement pour leur signification symbolique. Importante est la double fonction reconnue par Origène aux ἀδύνατα : d'une part, en tant que *failles* dans la continuité du récit (puisqu'ils n'y ont pas de sens), ils servent de signaux, indiquant que l'on ne doit pas se fier à la lisibilité du récit littéral, que l'on ne doit pas en rester à la lettre, qu'il faut inscrire le sens sur le registre profond¹ ; d'autre part, en tant que textes ajoutés au récit lisible, ils ne sont pas des signaux vides, ils renvoient eux-mêmes à un sens ; comme la plus petite partie du texte biblique, le moindre mot aberrant, apparemment superflu, en contradiction avec un autre, a été délibérément voulu par le Verbe inspirateur, et voulu comme tel. Mais comment découvrir le sens d'un passage qui ne s'inscrit pas directement dans l'enchaînement littéral ?

symétrie qui les fait mentionner de la sorte ». Je crois au contraire qu'Origène s'inquiète réellement de passages scripturaires « impossibles » dans leur sens littéral, ne serait-ce que dans des détails des récits évangéliques, qui se contredisent : si l'on veut conserver les quatre évangiles sans les mutiler, dit Origène, il faut penser que leur vérité est dans « les sens spirituels » et non « dans les caractères corporels » de leurs récits : *Com. in Jo.* 10 (3) 10-14 (ἐν τοῖς νοητοῖς . . . οὐκ ἐν τοῖς σωματικοῖς χαρακτῆρσιν). « Pour ceux qui n'admettent rien au-delà de l'histoire », il est impossible de montrer que l'apparente διαφωνία donne un accord (*ibid.* 10 (22) 130).

1. Voir J. PÉPIN, « A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique : l'absurdité, signe de l'allégorie » in *Studia Patristica I = T.U.* 63, Berlin 1957, p. 395-413. Les absurdités jouent le rôle d'indications : p. 252, note sur le mot ἀφορμαί en *Phil.* 2, 3. Voir par exemple *Hom. in Lev.* 3, 8 : lorsque Moïse dit que le péché doit être absous par un bélier valant un « siècle saint », toutes sortes d'objections montrent que cette loi est absurde ; il faut comprendre qu'il s'agit de la foi.

L'interprétation des passages « impossibles », les ἀδύνατα (1, 21).

Origène reconnaît que ces passages « impossibles », « ajoutés à la trame » des récits véridiques (où ils sont seulement porteurs de sens, sans revêtement de sens corporel, ce sont des « spirituels nus », γυμνῶν πνευματικῶν)¹, sont minoritaires par rapport à tous les autres textes, dans lesquels les choses spirituelles s'expriment sous un revêtement doué d'un sens corporel. De plus, la façon dont Origène les présente souligne bien que ces passages sont solidaires de tous les autres passages (ils sont « tissés avec »). Il va donc énoncer une règle pour les interpréter en tenant compte de cette solidarité. Le passage que nous allons lire vient à la suite de ceux que nous avons traduits plus haut dans le traité d'herméneutique du *Peri Archôn* (*Phil.* 1, 21). C'est un passage difficile, que Rufin a omis dans sa version² et qui est rarement pris en considération. Nous l'examinons ici phrase par phrase³.

1. L'expression se lit en *Phil.* 1, 20 (« les passages véridiques selon les faits sont beaucoup plus nombreux que les passages purement spirituels ajoutés dans la trame », τῶν προσυφανθέντων γυμνῶν πνευματικῶν) et plusieurs fois dans les tomes sur Jean : *Com. in Jo.* 13 (39) 250 (« le Sauveur a souvent prononcé des paroles de sens spirituel sans qu'il y ait de sens matériel et corporel », νοητὰ . . . γυμνά αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν) ou encore *ibid.* 13 (40) 261 (telle parole est spirituelle, privée de significations matérielles, πνευματικῶν . . . γυμνὸν αἰσθητῶν). Il est vrai que l'usage d'Origène dans ces deux passages est de construire γυμνός avec le génitif de ce dont est privé un texte : « privé de sens matériel », tandis que l'emploi absolu de γυμνός dans le premier exemple est plus difficile à justifier.

2. Voir tableau comparatif *infra Phil.* 1, p. 197.

3. Voici l'ensemble du passage en *Phil.* 1, 21 : Ὁ μέντοι γε ἀκριβῆς ἐπὶ τινῶν περιελκυσθήσεται, χωρὶς πολλῆς βασιάνου μὴ δυνάμενος ἀποφῆνασθαι, πότερον ἦδε ἢ νομιζομένη ἱστορία γέγονε κατὰ τὴν λέξιν ἢ οὐ, καὶ τῆσδε τῆς νομοθεσίας τὸ ῥητὸν τηρητέον ἢ οὐ. Διὰ τοῦτο δεῖ ἀκριβῶς τὸν ἐντυγχάνοντα, τηροῦντα τὸ τοῦ

Origène demande d'abord au lecteur un effort de discernement pour repérer les ἀδύνατα. « En certains cas, dit-il, le lecteur attentif sera en difficulté, car, à moins de se livrer à un examen approfondi, il ne pourra pas décider si tel fait considéré comme historique a eu lieu, ou non, conformément à la lettre du récit, et si la littéralité de telle loi doit être, ou non, observée¹. » Qu'il s'agisse de prévenir les objections faites par les adversaires de la Bible, qu'il s'agisse d'un travail préparatoire conseillé à l'exégète, Origène met au premier plan cette interrogation critique, qui permettra de distinguer, d'une part, les passages qui ont leur sens littéral inscrit dans la cohérence du récit historique ou de la législation, d'autre part les passages qui ont été introduits pour un supplément de sens spirituel. Il souligne cette étape du travail en renvoyant au précepte donné par Jésus, il faut « scruter » les Écritures (*Jean* 5, 39), et en répétant : « Il faut examiner soigneusement en quel endroit le sens littéral est exact, en quel endroit il est impossible. » C'est alors qu'intervient la règle herméneutique qui doit être examinée de plus près : « (Et il faut), autant que possible, suivre à la trace, à partir des mots analogues, le sens du passage impossible selon la lettre, sens qui est dispersé à travers toutes les Écritures. Puis donc que l'enchaînement littéral est (dans ces textes)

σωτήρος πρόσταγμα τὸ λέγον· « ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς », ἐπιμελῶς βασανίσειν πῆ τὸ κατὰ τὴν λέξιν ἀληθές ἐστι καὶ πῆ ἀδύνατον, καὶ ὅση δύναμις ἐξιχνεύειν ἀπὸ τῶν ὁμοίων φωνῶν τὸν πανταχοῦ διεσπαρμένον τῆς γραφῆς νοῦν τοῦ κατὰ τὴν λέξιν ἀδυνάτου. Ἐπεὶ τοίνυν, ὡς σαφές ἐστὶ τοῖς ἐντυγχάνουσιν, ἀδύνατος μὲν ὁ ὡς πρὸς τὸ ῥητὸν εἶρμός, οὐκ ἀδύνατος δὲ ἀλλὰ καὶ ἀληθής ὁ προηγούμενος, ὅλον τὸν νοῦν φιλοτιμητέον καταλαμβάνειν, συνείροντα τὸν περὶ τῶν κατὰ τὴν λέξιν ἀδυνάτων λόγον νοητῶς τοῖς οὐ μόνον οὐκ ἀδυνάτοις ἀλλὰ καὶ ἀληθεῖσι κατὰ τὴν ἱστορίαν, συναλληγορουμένοις τοῖς ὅσον ἐπὶ τῇ λέξει μὴ γεγεννημένοις. Διακείμεθα γὰρ ἡμεῖς περὶ πάσης τῆς θείας γραφῆς ὅτι πᾶσα μὲν ἔχει τὸ πνευματικόν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν· πολλαχοῦ γὰρ ἐλέγχεται ἀδύνατον ὃν τὸ σωματικόν.

1. Cette phrase est encore chez Rufin.

impossible, tandis que (l'enchaînement) principal est non seulement non-impossible mais bien réellement véridique, il faut mettre tout son zèle à saisir le sens dans sa globalité, en reliant de façon spirituelle le sens que l'on peut donner à propos des faits impossibles selon la lettre aux faits qui sont, non seulement non-impossibles, mais encore véridiques selon l'histoire, car les premiers, qui n'ont pas eu de réalité correspondant à la lettre, reçoivent par ce moyen leur sens allégorique. Nous pensons en effet à propos de toute l'Écriture divine que, si elle a tout entière le sens spirituel, elle n'a pas tout entière le sens corporel. Il est bien des endroits où l'on peut prouver que le sens corporel est impossible. »

Les affirmations d'Origène se réduisent à quelques propositions simples : 1) tout texte biblique possède un sens spirituel ; 2) la plupart des passages du texte biblique donnent au lecteur, dans leur littéralité même, l'occasion de découvrir par correspondance (ἐφαρμοζεῖν) le sens spirituel caché sous la lettre ; 3) quelques autres passages bibliques, plus rares, ne s'inscrivent pas dans cette continuité lisible des récits ou des lois : le lecteur ne peut pas les interpréter à partir d'eux-mêmes ; 4) la méthode de leur interprétation consiste à repérer dans ces textes des « mots » (φωναί) qui sont également employés dans des passages directement transposables, et, à partir de ces mots, à retrouver à travers toute l'Écriture l'usage qui en est fait et qui reçoit, ailleurs, son interprétation ; en associant les textes « impossibles » à ceux qui sont « possibles », par le truchement de « mots » situés à la fois dans les uns et les autres textes, on découvrira le sens commun à tous les textes, un sens global, « dispersé » à travers toutes les Écritures¹. L'opération consiste à reconstituer

1. La métaphore de l'ensemencement des vérités dans les Écritures correspond encore au vocabulaire de la providence qui veut que les « raisons » des choses, les explications du monde, soient comme des

l'enchaînement spirituel (συνείρειν ... νοητῶς : c'est l'équivalent de la méthode conseillée par saint Paul : πνευματικοῖς πνευματικῶς συγκρίνειν, dont nous montrerons plus loin l'usage origénien)¹ afin de situer le sens des ἀδόνατα dans cet enchaînement.

On peut admirer l'acharnement exégétique d'Origène, acharnement rendu d'ailleurs indispensable par les critiques des Gnostiques contre les absurdités du texte biblique : ces absurdités font courir au texte le danger d'être censuré ou rejeté. Puisque dans le cas des passages très obscurs ou aberrants de la Bible on ne peut donner aucun sens aux mots pris en eux-mêmes, ni non plus leur trouver un sens dans leur contexte littéral (ils sont comme des ruptures de l'ἀκολουθία littérale), Origène recommande de chercher le sens en recourant à l'emploi parallèle des mêmes mots dans d'autres contextes où ils peuvent recevoir de façon plus claire une interprétation allégorique. Acharnement exégétique justifié par la foi d'Origène dans l'inspiration totale des textes bibliques (et dans la cohérence linguistique de toute la Bible !) et par sa volonté de surmonter les épreuves de cette foi. Acharnement exégétique qui se traduira par une exégèse fondée sur des « mots », et sur leur sens métaphorique, d'où parfois une interprétation allégorique parcellaire, mais acharnement que tempère l'humilité (cf. *infra* p. 145 s.).

semences (σπέρματα) ; voir *supra* p. 67 n. 1. Origène emploie ce vocabulaire pour les Écritures, ici, en *Phil.* I, 21-22 et en 2, 3 et 4 (cf. *διεσκεδάσθαι* : p. 252 et p. 67 n. 1 : ἐνεσπαρκυίας). Voir la formule de *Com. in Jo.* 6 (14) 87 : la doctrine de l'âme est difficile, il faut lui consacrer un traité particulier une fois qu'elle sera recueillie à partir de ce qui est dit *en et là* dans les Écritures, ἀναλεχθησόμενος ἀπὸ τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς σποράδην κεμένων. Même expression ἀναλέγεσθαι ἀπὸ τῶν ἱερῶν γραμμάτων dans la métaphore de l'exégète-herboriste en *Phil.* 10, 2.

1. *I Cor.* 2, 13. Voir *infra*, p. 141 s.

Le sens global des Écritures « dispersé » à travers les textes.

D'autres chapitres de la *Philocalie* nous donneront l'occasion de revenir sur la formule remarquable que nous venons de lire : le sens de tout texte est à rechercher par un accord avec la totalité des textes. Les Écritures sont porteuses d'un sens global, dispersé à travers toutes les parties, comme est dispersé à travers toutes les parties de l'univers le *pneuma* divin. Ce sens global, le « dessein » de Dieu pour les hommes (sa βουλή, les « mystères »), est présent dans les textes, mais de façon partielle et discontinue. Un des chapitres de la *Philocalie* utilise la métaphore d'une maison unique (la Bible) rassemblant des pièces multiples (les parties de la Bible) et dit que les clés ouvrant les pièces (des mots, des phrases) sont éparpillées sans ordre auprès des différentes pièces (voir *Phil.* 2, 3). Un autre chapitre parle des cordes d'un instrument de musique et de l'accord de ces différentes cordes entre elles pour produire un seul chant (*Phil.* 6). D'autres textes encore insistent sur l'idée maîtresse d'Origène : les textes isolés restent « fermés » si on ne les met pas en relation avec le tout de la Bible. Il faut la prendre tout entière, expliquer la Bible par la Bible, mettre chaque partie en relations avec toute autre. La Bible est « un seul livre » (*Phil.* 5).

4. LES DIVERS SENS DES ÉCRITURES.

Dans les pages du *Peri Archôn* que nous venons d'analyser, Origène se mettait du côté de Celui qui inspire la rédaction des textes bibliques : il prêtait à l'Esprit des « buts » et même un procédé présidant à la texture des récits. Il expliquait ainsi la complexité des textes bibliques, notamment ses obscurités, son langage métaphorique,

ses invraisemblances, tout en affirmant la « cohérence » des significations voulues par l'Esprit.

En abordant le problème des sens de l'Écriture pour ses lecteurs, je voudrais faire une remarque de terminologie. Ce qu'Origène appelle « le sens » de l'Écriture, son νοῦς, c'est ce que l'Esprit a voulu mettre dans les textes, c'est la volonté divine de révélation (le βούλημα divin), l'ensemble des « pensées » divines (τὰ νοήματα ...), les « mystères », les « vérités », etc., termes qui nomment tous du côté de Dieu la volonté d'adresser aux hommes sa parole révélatrice et salutaire, son *logos*. Dans notre langage moderne, le fait de dire que le lecteur trouve dans les Écritures un ou plusieurs « sens », signifie seulement que le lecteur lit et interprète le texte au point de recevoir de lui quelque chose qu'il comprend, une signification du passage pour lui, un ou plusieurs « sens » dont il nourrit son intelligence ou son affectivité. Par abus de langage, nous prenons le même mot français « sens » pour traduire tantôt les termes d'Origène nommant le Sens voulu par Dieu pour les Écritures (νοῦς, βουλή, λόγος, etc.), tantôt ceux qu'il emploie pour dire que le lecteur lit et comprend le texte de telle ou telle manière, en des perceptions et des compréhensions partielles : il en fait une « lecture » (ἀνάγνωσις), il le « reçoit » (δέχεσθαι, ἐκδέχεσθαι), il le comprend (ἐκλαμβάνειν) en ce que l'on peut appeler une « première compréhension » (πρώτη ou πρόχειρος ἐκδοχή) ; il peut aussi en donner une « explication » (διήγησις) par laquelle il tire du texte un sens (λόγος) se rattachant au Sens divin des textes, il tente de « rapporter » (ἀνάγειν) ce qu'il lit à ses préoccupations morales, intellectuelles, spirituelles. Tous ces termes évoquent une pluralité de compréhension du Sens des textes, une diversité des lectures interprétatives, selon les appropriations partielles que fait l'homme du message divin, ce message restant à jamais insaisissable dans sa totalité. Les sens perçus par l'homme dans les Écritures n'épuisent pas le Sens total, ὁ πᾶς

λόγος, ὁ πᾶς νοῦς¹. Nous sommes conduits à parler des divers « sens » de l'Écriture (les significations qu'elle a pour nous), alors qu'elle n'a qu'un sens, le Vouloir divin caché sous la lettre.

Les « deux ou trois » sens de l'Écriture : corps, âme, esprit.

De fait, avant même de donner dans le *Peri Archôn* l'exposé dans lequel il s'efforce de justifier ce qu'il appelle la texture des textes bibliques opérée par l'Esprit Saint (les § 14-21 que nous venons d'analyser), Origène avait parlé de la triple façon dont l'homme reçoit ces textes (§ 11-12). Cette page est célèbre et l'on parle volontiers des « trois sens » de l'Écriture chez Origène. Nous venons pourtant de montrer que pour Origène l'Écriture est, par essence, double : lettre et esprit, sens superficiel et sens caché, et donne lieu par conséquent à deux types de lecture, selon la lettre ou selon l'esprit². Pourquoi donc une « triple » façon de recevoir les textes ? C'est que, à côté du sens littéral, qui constitue le corps des textes, le sens secret s'applique soit à l'âme, soit à l'esprit, et se dédouble en un sens moral et un sens spirituel³. Pourquoi cette division ? Origène n'en fournit ici aucune explication. En tête de son exposé, il se contente d'une citation : il trouvera, dit-il, la règle de lecture des textes sacrés « dans ces textes eux-mêmes » (ἡ ... ὁδὸς ... ἀπ' αὐτῶν τῶν λογίων ἐξελευομένη), et il part du verset des *Proverbes* 22, 20 qu'il considère comme un « précepte » : ordre y est donné de lire

1. Voir *Phil.* 5, 4.

2. *Supra* n. 2, p. 81.

3. Sur le triple sens de l'Écriture selon Origène, voir principalement H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 139 s. Je précise ici pour ma part la façon dont je comprends les textes d'Origène groupés dans la *Philocalie*.

les textes en les recopiant « de trois manières », τρισσῶς¹. De façon quelque peu contrainte Origène glose ce chiffre trois : chacun doit « inscrire dans sa propre âme les pensées des saintes Écritures de trois manières », en se faisant d'abord édifier par la chair des Écritures, « la première lecture », celle des simples ; ensuite par son âme, si l'on a un peu progressé ; enfin, si l'on est devenu parfait, par ce qu'il y a en elle de spirituel, « la loi spirituelle ». A l'idée fondamentale d'une double lisibilité des textes, en surface et en profondeur, est substituée une structure tripartite, avec trois types de lectures. Dieu, dit Origène, a fait en sorte que l'Écriture soit constituée comme l'homme à qui elle était destinée : d'un corps, d'une âme, d'un esprit, ὥσπερ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκε ... τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ οἰκονομηθεῖσα ὑπὸ θεοῦ εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν δοθῆναι γραφή². Origène amorce donc une explication : la tripartition des sens de l'Écriture est présentée comme un procédé divin « en vue du salut des hommes », εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν. Toutefois, les trois aspects distingués dans les Écritures ont pour but de sauver non pas les trois composantes de l'homme, mais les trois types d'hommes, nommés selon la terminologie habituelle d'Origène : les simples, les progressants, les parfaits. Les mots corps, âme, esprit sont surtout symboliques des étapes du progrès. Une anthropologie symbolique des étapes du savoir est en

1. Les versets précédents (*Prov.* 22, 17-18) ont demandé que les paroles des sages soient reçues « dans l'oreille..., dans le cœur..., sur les lèvres... ». Origène ne tient pas compte de ce contexte pour justifier le mot τρισσῶς. Ce verset est cité pour soutenir les trois sens de l'Écriture en *Hom. in Num.* 9, 7 (symbolisme de la noix, voir *infra* p. 108) et en *Hom. in Lev.* 10, 2, tandis qu'il a une valeur plus générale en *Hom. in Ies. Nav.* 21, 2. Avant Origène, CLÉMENT avait utilisé le verset mais avec l'adverbe δισσῶς au lieu de τρισσῶς et il justifie le mot δισσῶς par les deux mots βούλησις et γνώσις qui suivent immédiatement (Dieu veut que l'homme tout à la fois mette la loi en pratique et en ait l'intelligence) : *Str.* 1 (9) 45, 3 s.

2. *Phil.* 1, 11.

réalité sous-jacente aux trois sens de l'Écriture : nous reviendrons sur ce point.

Origène illustre le précepte des *Proverbes* par deux citations. La première, tirée du *Pasteur* d'Herma, se réfère à trois livres qui, pour Origène, symbolisent trois types de lecture des Écritures. Ce texte enseigne qu'un premier livre est destiné aux veuves et aux orphelins (son contenu est de l'ordre du corps, τὰ σωματικά) ; le second livre s'adresse aux âmes déjà sorties des choses d'ici-bas ; le troisième est destiné aux sages, car il est l'œuvre du disciple de l'Esprit. Il n'est donc plus question ici de corps, d'âme ou d'esprit, et les trois sens sont des étapes progressives¹. La seconde citation est empruntée à l'*Évangile de Jean* : s'il faut « deux ou trois » mesures d'eau pour purifier les Juifs, selon *Jean* 2, 6, c'est que les textes bibliques renferment tantôt « deux explications » (λόγοι) (celles de l'âme et celle de l'esprit), tantôt « trois », lorsqu'il y a, en plus, le sens corporel, τὸ σωματικόν².

Dans ces exemples, Origène se demande donc si les passages bibliques possèdent tous ce qui peut être un premier sens, le sens corporel, étant bien entendu que tous ont les deux autres sens, qui s'adressent à l'âme et à l'esprit, en un dédoublement du sens profond. Si certains passages, qui ne possèdent pas le premier sens — ceux

1. *Ibid.* Citation d'HERMAS, *Vis.* 2, 4, 3. Origène modifie le texte d'Herma de façon à obtenir l'ordre progressif des trois livres. Avant Origène, Clément a exploité une autre partie de ce texte mais de façon différente : il s'agit d'abord d'une copie du livre « lettre par lettre », pour une simple lecture (la μεταγραφή selon *Vis.* 2, 1, 3-4) puis d'une interprétation gnostique, symbolique, par la lecture des « syllabes » (une διάπτυξις), et CLÉMENT ajoutait que « le livre nouveau » annoncé par *Isaïe* 8, 1 représentait l'interprétation des Écritures réservée pour plus tard : *Str.* 6 (15) 131.

2. *Ibid.* 12. Origène introduit cette citation pour disposer du chiffre « deux » (cf. *infra* les « deux ou trois » étages de l'arche de Noé, p. 107), car, dit-il, « certains textes n'ont pas du tout de sens corporel », ἐπεὶ εἰσὶ τινες γραφαὶ τὸ σωματικὸν οὐδαμῶς ἔχουσαι.

que nous avons appelés avec Origène les textes « impossibles », les ἀδύνατα —, sont livrés à la lecture des simples, ce sera donc pour un contenu apparemment vide : « les veuves et les orphelins » ont à lire des histoires et des lois dont certains détails sont éventuellement privés de sens dans leur première lecture. Nous retrouvons le problème des ἀδύνατα.

Un autre texte d'Origène, extrait d'une homélie sur le *Lévitique* cité dans la *Philocalie*, utilise pareillement la tripartition corps, âme, esprit pour parler des Écritures¹. Ici, Origène introduit une progression non plus spirituelle mais historique puisqu'il identifie le corps des Écritures à la lecture qu'en ont faite les Juifs (« ceux qui nous ont précédés ») ; son âme « à nous dans le temps présent » ; son esprit à ceux qui pourront s'élever jusque-là. Mais cette classification n'est pas chez lui plus figée que celle qui distingue les simples, les progressants, les parfaits : de même qu'il imagine un cheminement spirituel pour tout homme, il considère les statuts de juif, de croyant et de spirituel comme symboliques d'états spirituels : tout chrétien d'aujourd'hui court le risque d'en rester à la lecture « judaïque » des Écritures ; et il peut aussi, dès ici-bas, se hisser à une lecture destinée aux « parfaits »².

1. *Phil.* 1, 30. *Infra* p. 230.

2. Noter l'emploi de ἀναβαίνειν en *Phil.* 1, 30 l. 25. Un troisième témoin des « trois sens » de l'Écriture nous est livré sous une forme malheureusement incomplète : en marge du texte de *Phil.* 1, 11, un copiste a reproduit un fragment du tome I d'Origène sur la *Genèse* (fol. 11^v du *Ven.* 47, édité par Koetschau, *TU* n.f. 13, 2, 1909, p. 13) : selon Origène, « l'âme de l'Écriture est l'interprétation morale », ἡθικὴ ἀναγωγὴ, que l'on appelle aussi, dit le copiste, « tropologie ». Il cite alors la phrase suivante : « l'interprétation est double, la première, la plus proche, énonce les comportements de l'âme pour les hommes de maintenant », καὶ πρὸς ἀναγωγὴν διττῆν, προτέραν μὲν τὴν ἐγγυτέρω καὶ τρόπου τῆς ψυχῆς τοῖς νῦν ἀπαγγέλλουσαν, et, sans donner la fin de cette phrase, il emprunte une précision sur le sens de l'âme à un autre passage du texte d'Origène, sans que nous sachions

A ces textes cités dans la *Philocalie* nous pouvons joindre d'autres passages qui évoquent également les « deux ou trois » sens des Écritures, c'est-à-dire la double interprétation de tout texte biblique, celui-ci ayant en plus, ou n'ayant pas, un sens « selon la lettre ». Examinons par exemple l'interprétation de l'arche de Noé. Origène commence par expliquer la lettre du texte (*Hom. in Gen.* 2, 1-2) et affirme contre les Marcionistes que l'on peut établir le caractère historique du récit, qui ne comporte ici rien d'impossible ou d'imaginaire. Il donne ensuite une double interprétation : d'abord celle qui correspond à l'esprit (§ 3-4), et qui est typologique (le déluge figure la fin du monde, l'arche est l'Église, Noé est le Christ, etc.), ensuite celle qui concerne l'âme (§ 6). Ces trois lectures du récit de la *Genèse* sont symbolisées, dit Origène, par ce que l'Écriture dit de l'arche elle-même : qu'elle était à « double étage » et « à triple étage », διώροφα καὶ τριώροφα (*Genèse* 6, 16). Le « triple étage » signifie la triple explication

à propos de quel verset de la *Genèse* cette remarque était faite : « nous pensons que tout ce qui est signifié depuis Adam jusqu'à la mort de Joseph, selon l'interprétation proche signifie les diversités des comportements et des modes de vie de l'âme, comme l'a précisé de façon rigoureuse Philon », ἡγοῦμεθα δὲ τὰ ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ μέχρι τῆς τελευταίας Ἰωσήφ δηλούμενα κατὰ μὲν τὴν ἐγγύς ἀναγωγὴν τρόπων καὶ πολιτικῶν ψυχῆς σημαίνειν διαφορὰς, ὡς περὶ τούτων διελήφεν ἀκριβέστερον ὁ Φίλων. Ce fragment appelle plusieurs remarques. Il faut noter d'abord la référence explicite à Philon et à son interprétation morale des récits de la *Genèse* ; d'autre part l'emploi répété de l'expression ἐγγύς (ἐγγυτέρω) ἀναγωγὴ, ne semble pas attestée ailleurs chez Origène (le mot ἀναγωγὴ seul signifie l'interprétation d'un texte : réf. *ap.* PGL) ; mais la question de fond posée par ce fragment est la distinction — simplement ébauchée puisque nous n'avons pas la seconde partie de la phrase —, entre une interprétation morale du livre de la *Genèse* (Adam et ses descendants représentent des « caractères », τρόποι) et une autre interprétation, qui peut être d'ordre spéculatif, si l'on en croit la fin du traité d'herméneutique : *Phil.* 1, 22-27 (*infra* p. 191).

qu'Origène vient de donner¹. On retrouve donc ici les trois lectures de l'Écriture : en plus de ses deux sens profonds (l'âme et l'esprit), l'Écriture peut (le plus souvent) fournir par sa lettre même un récit véridique. Dans la 9^e Homélie sur les *Nombres*, Origène donne la même signification à la métaphore de la noix : l'écorce amère de la noix est le sens littéral (destiné aux Juifs, le Chrétien le rejette) ; la coque correspond à l'enseignement moral conçu comme une protection utile tant que l'homme vit dans un corps ; le fruit lui-même signifie les « mystères » divins, pour les saints ici-bas, pour tous dans l'au-delà. Pour soutenir cette tripartition des sens de l'Écriture, Origène cite ici encore *Proverbes* 22, 20 et une autre image biblique, les trois puits d'Isaac².

Ces quelques textes suffisent à faire connaître ce que l'on appelle la théorie des « trois sens » de l'Écriture chez Origène. Nous avons fait remarquer au passage ce qui nous paraît le plus important : il s'agit en fait de la double lecture de tout texte mais, puisque le sens caché se dédouble en sens « pour l'âme » et en sens « pour l'esprit », cela peut faire trois sens si la lettre elle-même a un sens (historique ou législatif) possible.

La justification des « deux ou trois » sens des Écritures a été donnée par Origène de façon diverse. En fait il nous met en présence de deux types de langage, qui se recouvrent

1. *Hom. in Gen.* 2, 6. L'arche n'est pas seulement « à trois étages », elle est aussi « à deux étages » pour que nous sachions que parfois manque le sens littéral.

2. *Hom. in Num.* 9, 7. Avant Origène, CLÉMENT s'est servi de l'exemple de la noix mais de façon différente : la vérité (chrétienne), dit-il, se présentera dans les *Stromates* « mêlée aux dogmes de la philosophie, ou plutôt enveloppée et recouverte par eux comme, par la coque, la partie comestible de la noix », ἐγκεκαλυμμένην καὶ ἐπικεκρυμμένην καθάπερ τῷ λεπύρω τὸ ἐδώδιμον τοῦ καρύου (*Str.* I (1) 18, 1 ; plus haut, en I (1) 7, 3, Clément avait dit que la philosophie, comme les noix, n'est pas tout entière comestible).

sans s'exclure. D'une part, l'argument anthropologique est affirmé : Dieu a voulu une analogie de structure entre l'homme et les Écritures chargées de lui apporter le salut, corps, âme, esprit. D'autre part, les Écritures correspondent à une progression : Dieu a fait en sorte qu'elles donnent lieu à des lectures de plus en plus élevées, pour les simples, les progressants et les parfaits, et cette triple signification (littérale, morale, théologique) correspondrait aussi à une lecture progressive à travers les temps, avant le Christ pour les Juifs, dans le temps du Christ « pour nous », dans les temps futurs pour les saints, le même mouvement se reproduisant dans chaque individu comme dans l'Histoire. Si l'on veut conserver le langage de l'anthropologie pour parler des trois sens de l'Écriture chez Origène, il ne faut pas y voir une structure figée mais l'indication d'étapes progressives dans le développement : d'abord l'attente de la venue du Christ, puis sa venue, et l'attente de sa seconde venue¹. Mais quel rapport peut s'établir entre ces deux terminologies ? S'il est aisé de voir que le corps des Écritures est leur « lettre », bonne pour les temps d'avant le Christ selon la terminologie chrétienne ; si l'on peut dire que le sens le plus élevé, celui qui révèle les mystères, est réservé à la connaissance eschatologique entrevue exceptionnellement par quelques privilégiés dès ici-bas, comment le sens « moral », correspondant à l'âme, peut-il suffire aux hommes contemporains du Christ ? On ne saurait trop insister sur le danger de durcir ce vocabulaire corps-âme-esprit : le sens des textes se trouve à l'intérieur même de leur corps, on peut l'y

1. Les extraits de la *Philocalie* ne nous donnent à peu près pas d'exemples de cette distinction, pourtant essentielle dans l'herméneutique d'Origène. Voir cependant *infra* n. 1, p. 125. La progression se fait à partir d'une lecture que l'on pourrait appeler judaïque, qui forme une « introduction », à partir de laquelle on progresse par l'interprétation et l'élucidation apportée par la venue du Christ : *C. Cels.* 2, 4.

découvrir à la fois pour l'âme et pour l'esprit. Le texte peut donner lieu à une compréhension de plus en plus profonde, par une appropriation progressive.

En assimilant l'Écriture à l'homme, corps-âme-esprit, et en interprétant les trois lectures de l'Écriture comme « la lettre », le sens moral et le sens théologique¹, Origène reprenait en fait la conception tripartite que les Stoïciens se faisaient de la philosophie. Pour préciser cet emprunt, qui n'est pas seulement celui d'une métaphore, il vaut la peine de faire un détour par un texte d'Origène qui n'appartient pas à la *Philocalie*.

Les trois parties de la philosophie et les trois « sens » de l'Écriture.

Dans les pages de commentaire de *Matthieu* 21, 33-43 (« un maître de maison planta une vigne et l'entoura d'une clôture, et il creusa une cuve et il bâtit une tour », etc.), Origène étudie longuement le texte de *Matthieu* en le comparant notamment à *Isaïe* 5, 1-7 (le chant de la vigne). Puis il propose une interprétation : la vigne serait l'enseignement *physique* de la divine Écriture, sa « physiologie », c'est-à-dire le plus haut enseignement sur le monde et sur Dieu ; le fruit de la vigne serait la vie vertueuse accordée à cet enseignement ; la clôture serait la logique et toute la « lettre » de l'Écriture, dont le rôle est d'empêcher que le fruit ne soit vu par les gens du dehors ;

1. Je parle tantôt de sens « spirituel », pour rester proche du mot « esprit », tantôt de sens « théologique », pour rappeler que ce sens correspond à l'enseignement des vérités cachées par l'Esprit dans les textes en vue du salut des hommes (voir *supra* p. 76 s.). Je parlerai aussi de sens spéculatif, ou philosophique, puisque cet enseignement porte sur les relations de Dieu avec les âmes et le monde, au sens de la « physique » des Stoïciens, comme nous allons le voir. Il n'y a évidemment aucune contradiction entre ces divers aspects du sens profond des textes.

la cuve représenterait la profondeur de l'âme qui reçoit ces fruits ; la tour, enfin, serait la théologie¹. Si nous laissons de côté les deux dernières allégories (la cuve et la tour), nous retrouvons les trois éléments distingués dans l'Écriture, assimilés explicitement aux trois parties de la philosophie. L'Écriture, comme la vigne, enferme derrière la clôture de sa lettre (*la logique*) un double sens : celui qui s'adresse à l'âme (les fruits de la vigne sont les vertus : *l'éthique*) et celui qui s'adresse à l'esprit (la vigne elle-même représente, dit Origène, le royaume de Dieu, c'est-à-dire « l'enseignement divinement inspiré des Écritures » : *la physique*, au sens le plus large du terme)². Ce texte met donc clairement les trois lectures du texte sacré en parallèle avec les trois parties de la philosophie, par l'intermédiaire des trois composantes de la vigne. L'image de la clôture, en particulier, est tout à fait apte à rendre l'idée que la « lettre » du texte est ce qui protège les sens cachés tout en permettant d'avoir accès à eux, si l'on sait la décrypter à l'aide de la science du langage, à savoir « la logique »³. Pour les deux autres sens de l'Écriture, notons dans ce texte l'ordre dans lequel Origène les présente : une fois franchie, la clôture donne accès à l'enseignement appelé

1. *Com. in Matth.* 17, 7. On trouvera plus loin, p. 137 s., l'analyse des détours à la suite desquels Origène arrive à cette interprétation, qui sera elle-même suivie d'une autre interprétation : la vigne est le *logos* planté en l'âme, il croît, il progresse par la vie morale et porte des fruits : *Com. in Matth.* 17, 8. Noter que le mot « physiologie » est déjà entré dans le vocabulaire de l'herméneutique biblique avec PHILON D'ALEXANDRIE (références dans mon édition du traité *Quis heres*, Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 15, Paris 1966, p. 13, n. 1) : il désigne un enseignement sur le monde et sur Dieu.

2. Sur ce programme d'enseignement providentiellement donné dans les Écritures, voir *supra* p. 78. Le fragment caténique extrait de ce commentaire (n° 421 K.) a précisé le sens de *φυσιολογία* en rappelant que la vigne représente « les mystères du Royaume de Dieu contenus dans la loi et les prophètes ».

3. Sur ce qu'Origène appelle « la logique », voir *infra* p. 127 s.

« physique » (l'ensemble des vérités sur Dieu et le monde, ce que nous avons appelé l'enseignement théologico-spirituel des Écritures, les « mystères ») et, de là, on peut tirer les règles de la vie morale (les fruits de la vigne). Cet ordre, justement, est celui qu'Origène choisit souvent, sinon toujours, pour exposer la double interprétation d'un passage : d'abord le sens le plus élevé dans l'ordre des vérités théologiques, ensuite le sens moral¹.

Cette page du commentaire sur *Matthieu* nous permet de remonter aux origines du vocabulaire d'Origène. On a souvent cité, et discuté, les textes de Philon d'Alexandrie qui peuvent être rapprochés de ceux d'Origène, notamment le passage qui attribue aux Thérapeutes la distinction dans les Écritures d'un « corps » visible et d'une « âme » invisible². Mais d'autres textes philoniens sont peut-être plus importants. En effet, Philon utilisait lui aussi le thème stoïcien des trois parties de la philosophie, les retrouvant dans l'image d'un verger muni d'une clôture : selon les anciens, dit Philon, les arbres correspondent à l'enseignement de la physique ; leurs fruits représentent l'éthique et

1. Sur cet ordre, voir H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 142-145, avec des remarques sur ce qui distingue le sens de l'Âme dans la division tripartite de ce type (c'est un sens « spirituel ») du sens de l'Âme lorsqu'il précède le sens pour l'esprit. *Infra* p. 117.

2. *Vie contemplative* 78 : « Les explications des saintes Écritures se font d'après la signification allégorique. L'ensemble de la Loi pour ces hommes est analogue à un être vivant : le corps, c'est la prescription littérale ; l'âme, c'est l'esprit invisible déposé dans les mots. Par lui, l'âme raisonnable est entrée dans une contemplation supérieure des objets qui lui sont propres : elle a vu, réfléchi dans les mots comme dans un miroir, la beauté extraordinaire des idées, elle a dégagé et découvert les symboles, elle a dévoilé les pensées et les a mises en lumière pour ceux qui peuvent, à partir d'un indice infime, remonter par le visible à la contemplation de l'invisible » (trad. de P. Miquel). Voir aussi *ibid.* 23 : « ils lisent les saintes Écritures et se livrent à la philosophie allégorique traditionnelle, car ils croient que le sens littéral est le symbole d'une réalité cachée, indiquée à mots couverts ».

la clôture correspond à la logique¹. Philon, il est vrai, n'a pas assimilé les Écritures à ce champ planté d'arbres fructifères qui représente chez les Stoïciens les trois parties de la philosophie. Pour lui, à la différence d'Origène, la « physique » représentée par les arbres n'est que la connaissance profane du monde, connaissance du ciel, ou ensemble des arts de la culture générale. Physique et logique sont subordonnées à ce qui est le plus important, l'éthique, ou, lorsqu'il s'agit d'un croyant, la piété². Il est cependant le témoin du thème stoïcien pris dans une interprétation religieuse et peut-être a-t-il joué le rôle de relais. Il indique en tout cas l'origine d'un vocabulaire qui, outre la métaphore du verger clôturé, fournit aussi, comme on va le voir la métaphore, de l'être vivant fait d'un corps, d'une âme, d'un esprit, métaphore chargée de rendre compte de la solidarité des parties de la philosophie et, chez Origène, des sens de l'Écriture.

Les « anciens » dont Philon rapporte le langage sont en fait les Stoïciens et notamment Posidonius, dont Sextus Empiricus souligne le rôle novateur dans les termes que voici : « Les Stoïciens assimilent la philosophie à un verger rempli de fruits, et ils comparent la physique à la production abondante des fruits, la logique à la solidité des murs. D'autres affirment qu'elle est semblable à un œuf : ils comparent l'éthique au jaune de l'œuf (que certains, disent-ils, appellent germe), la physique au blanc de l'œuf, qui est la nourriture du jaune, la logique à la coquille extérieure dure. Mais Posidonius, disant que les

1. *De agricultura* 14-16.

2. *De agricultura* 12-13 et 18 ; *De mutatione* 73-76 ; voir encore *De specialibus legibus* 1, 336, où l'ordre des trois parties préfigure celui d'Origène : la logique est utile pour une ἐπιτηδεία exempte d'erreur, l'éthique pour le redressement de la conduite, la physique pour la connaissance du ciel et du monde. Le terme ἐπιτηδεία signifie chez PHILON la « traduction », c'est-à-dire l'expression de la pensée : *Quis heres* 108 et *alibi*.

parties de la philosophie sont indissociables les unes des autres, alors que les arbres sont différents des fruits, et les murs tout à fait autre chose que les arbres, jugea bon de comparer la philosophie plutôt à un être vivant : la physique au sang et à la chair ; la logique, aux os et aux nerfs ; l'éthique, à l'âme¹. »

La filiation entre la conception stoïcienne des parties de la philosophie et le texte d'Origène |du *Commentaire sur Matthieu* est évidente. Comme la philosophie des

1. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.* 7 = *Adv. Dogm.* 1, 17-19 :
 ... ὁ δὲ Ποσειδώνιος ἐπεὶ τὰ μὲν μέρη τῆς φιλοσοφίας ἀχώριστά ἐστιν ἀλλήλων, τὰ δὲ φυτὰ τῶν καρπῶν ἕτερα θεωρεῖται καὶ τὰ τεῖχη τῶν φυτῶν κεχώρισται, ζῶν μᾶλλον εὐκάζειν ἡζίου τὴν φιλοσοφίαν, αἵματι μὲν καὶ σαρκὶ τὸ φυσικόν, ὁστέος δὲ καὶ νεύροις τὸ λογικόν, ψυχῇ δὲ τὸ ἠθικόν. Les mêmes comparaisons sont rapportées par DIOGÈNE LAËRCE 7, 40, avec quelques variantes. On retrouve l'être vivant, l'œuf, le champ. S'y ajoute l'image d'une ville fortifiée et bien organisée. La place la plus importante y est accordée à la physique. Tel est bien le changement opéré par Posidonius et repris par la suite, avec des argumentations diverses. Par exemple PLUTARQUE (*De Stoic. repugnantibus* 9, 1035 s.) réclame la première place pour la physique car, dit-il, le discours sur les dieux, la providence et le monde, doit être établi avant d'en déduire l'éthique, tandis que pour Philon, on l'a vu, la physique n'est qu'une préparation à l'éthique (on trouvera tous ces textes commodément réunis dans les *SVF* 2, 35 à 44). Une autre tradition ancienne, de type doxographique et favorable au platonisme, attribuée à Platon (ou à Socrate) le mérite d'avoir unifié la philosophie en un tout organique : les textes d'Aristoclès et d'Atticus sont cités par EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation Évangélique* 11, 2 et 3. Aristoclès soutient l'ordre : d'abord la physique (étude du divin), ensuite l'homme. Atticus soutient l'ordre inverse : l'éthique règle le comportement individuel, la physique vise la connaissance du divin, la logique sert à la découverte des deux autres parties. Galien, dans son *Histoire de la philosophie* (*Doxographi Graeci*, ed. H. Diels, p. 597), attribuée à Socrate le mérite d'avoir ajouté à la physique, partie ancienne et unique de la philosophie, l'éthique et la logique. Atticus attribuée à Platon la définition de la philosophie comme un corps vivant et complet : σῶμά τι καὶ ζῶν ὁλόκληρον ἀπέφηνε τὴν φιλοσοφίαν (*Prép. Évang.* 11, 2, 2).

Stoïciens, les Écritures sacrées forment un tout, que peut figurer la vigne avec sa clôture et ses fruits, ou, mieux encore, comme le dit Posidonius, un organisme vivant fait de corps, d'âme et de vie (« le sang et la chair » expriment chez Posidonius la notion de vie, ce qui correspond à « l'esprit » de l'homme dans les textes d'Origène). La modification que Posidonius apporta aux métaphores stoïciennes antérieures est remarquable : elle affirme la nécessité d'assimiler les parties de la philosophie à un tout organique dont les parties sont solidaires, comme dans un être vivant. Le « sang et la chair » de la philosophie sont l'enseignement de la physique (c'est la substance de la philosophie), mais la philosophie a aussi une « âme » (c'est l'application de la science à la vie morale) et elle ne tient que parce qu'elle a une structure solide, les os et les nerfs, c'est-à-dire « la logique ».

LES MÉTAPHORES DE TRIPARTITION DE LA PHILOSOPHIE
 ET DES ENSEIGNEMENTS DE L'ÉCRITURE

L'être vivant

le corps	l'âme	l'esprit
les os et les nerfs	l'âme	la chair et le sang

La philosophie

la logique	l'éthique	la « physique », science du monde et de Dieu
------------	-----------	--

Les Écritures

la « lettre », la première lecture, le sens littéral ou historique	le « sens » pour l'âme, l'enseignement moral	le « sens » pour l'esprit, les « mystères » divins
--	--	--

pour les simples	pour les progres- sants	pour les parfaits (les « saints »)
pour le temps d'avant le Christ, pour les Juifs	pour le temps du Christ, « pour nous »	pour la fin des temps ou, dès ici- bas, pour les par- faits
<i>l'œuf</i>		
la coquille	le jaune	le blanc
<i>la noix</i>		
l'écorce amère	la coque	la noix elle-même
<i>la vigne (le verger)</i>		
la clôture, les murs	les fruits	la vigne elle-même (les arbres frui- tiers)

Nous voyons donc ici un second exemple important d'un langage qu'Origène emprunte aux Stoïciens : de même que, pour sa théorie de l'inspiration des Écritures, il transposait le vocabulaire stoïcien de la providence, de même pour sa théorie de l'interprétation des Écritures, il attribue aux « trois sens » des textes la structure que les Stoïciens donnaient à l'ensemble de la philosophie. C'est un emprunt d'images, un phénomène bien naturel lié au milieu culturel, mais qui a également une autre portée : si par ces images Origène donne une expression grecque à la conviction juive et chrétienne que la Bible est un seul livre riche de tout ce dont l'homme a besoin, il la considère surtout comme l'équivalente de la philosophie des Grecs ; bien mieux, il substitue les Écritures à cette philosophie, ou, plus exactement encore — car cette substitution est faite depuis longtemps chez les apo-

logistes juifs et chrétiens —, il persiste lui, Origène, à affirmer que les Écritures sont l'équivalent de tout l'enseignement philosophique des Grecs. La Bible contient toute la philosophie chrétienne.

La structure donnée par Origène aux « trois sens » accorde à « la lettre » du texte la fonction de protection du sens profond, en même temps que celle d'un accès à ce sens : c'est le rôle de « la logique » qui permet d'expliquer le texte pour que l'on puisse l'interpréter. Nous en parlerons à propos de divers chapitres et plus loin, p. 127 s.). Quant au sens le plus riche du texte, son « esprit », c'est le véritable enseignement voulu par Dieu pour les hommes, les « mystères » du salut, qu'Origène assimile à la « physique » par une extension du sens de ce mot attesté par ailleurs. Origène présente le sens qui concerne l'âme, l'éthique, comme une conséquence déduite de la connaissance des mystères du salut : l'image des fruits traduit bien ce lien de dépendance. Cet ordre logique est observé par Origène dans quelques-unes de ses interprétations (*supra*, p. 112) mais il lui arrive souvent de suivre l'ordre inverse : après avoir établi la littéralité du texte, il donne d'abord le sens pour l'âme, puis celui qui révèle les biens futurs, les mystères du salut. L'éthique vient alors avant la « physique », au lieu de se déduire d'elle. Le sens « pour l'esprit » n'est pas donné d'emblée comme l'ensemble des connaissances en fonction desquelles le chrétien bâtit sa vie morale ; il est visé comme les connaissances secrètes que l'on atteindra plus tard, après la purification de l'âme, peut-être seulement dans l'au-delà¹. Parfois les deux

1. Un exemple : *Hom. in Jer.* 7, 3 (la menace du prophète, « vous servirez des dieux étrangers », est d'abord expliquée selon la lettre, dans l'histoire du peuple d'Israël ; puis on passe à la τροπολογία, qui enseigne que tout homme peut être asservi aux vices ; enfin on pourrait passer à un troisième sens (mais Origène renonce à l'exposer) qui consisterait à dire quelle est cette terre étrangère où ont été envoyés ceux qui ont abandonné la terre de Dieu. De même, *Hom. in Ies. Nav.* 21, 2.

interprétations sont présentées sans que l'une dépende de l'autre. Ainsi, dans le Commentaire sur l'*Évangile de Jean*, à propos de l'entrée de Jésus à Jérusalem (*Jean* 12, 13), Origène note une précision donnée par les autres évangélistes : Jésus a envoyé « deux disciples » chercher l'ânesse et l'ânon avec lesquels il montera vers Jérusalem¹. Il cherche le sens véritable de cette indication, son νοῦς ἀληθής. Sans doute lui faudrait-il les « yeux de colombe » de l'Épouse du Cantique (*Cant.* 1, 15) pour découvrir ce sens mais il va cependant hasarder une explication². Jésus, c'est-à-dire le Verbe qui s'avance vers l'âme appelée figurativement « Jérusalem », est monté sur l'ânesse qui a été « détachée de ses liens » par deux disciples ; pourquoi « deux » disciples ? Parce que les « lettres naïves » de l'Ancien Testament ont été élucidées de deux manières : l'un des disciples a rapporté les Écritures à la thérapie de l'âme, θεραπεία, l'autre a montré les biens futurs préfigurés à travers ce qui est encore dans l'ombre³. Origène a donc pris prétexte de la mention à première vue sans intérêt du chiffre deux pour introduire les deux interprétations des textes, figurées métaphoriquement par l'image des liens que l'on dénoue (λύειν). Les deux interprétations ne sont pas mises en relation de continuité ou de dépendance l'une par rapport à l'autre et il en est souvent ainsi⁴.

1. *Com. in Jo.* 10 (28) 172.

2. Voir le commentaire de la formule employée ici *infra*, p. 155.

3. *Ibid.* 174 : ... τοῖς ἀφελέσι τῆς παλαιᾶς διαθήκης γραμμασι σαφηνιζομένοις ... τοῦ τ' ἐπὶ τὴν θεραπείαν τῆς ψυχῆς ἀνάγοντος τὰ γεγραμμένα καὶ ἐπ' αὐτὴν αὐτὰ ἀλληγοροῦντος καὶ τοῦ τὰ μέλλοντα ἀγαθὰ καὶ ἀληθινὰ διὰ τῶν ἐν τῇ σοιᾷ κειμένων περιστάντος.

4. Le fragment caténique sur le *Ps.* 4, 6* (*PG* 12, 1148 B) propose que les lois sur les sacrifices de l'Ancien Testament soient interprétées de deux façons, κατὰ τε τὸ συμβολικὸν (sens moral ?) καὶ κατὰ τὸ ἀπορρητότερον καὶ μυστικόν, cité *infra* p. 229 n. 2.

Modèles pauliniens des divers sens de l'Écriture.

Dans le traité d'herméneutique du *Peri Archôn* dont nous étudions ici les données essentielles, après avoir établi par des citations la nécessité de lire « trois fois » les textes sacrés, Origène en fournit des modèles. Plus exactement il juge inutile d'insister sur la première lecture, la πρώτη ἐκδοχή parce que, dit-il, la foule des croyants authentiques atteste suffisamment que l'on peut en tirer profit¹. Il vaudra la peine cependant de s'interroger sur cette première lecture du texte, dont Origène affirme tantôt qu'elle est capable de faire du bien par elle-même, tantôt qu'il faut la rejeter, tantôt qu'elle rencontre des absurdités et des « impossibilités », tantôt qu'elle peut avoir une vertu efficace même à travers des mots privés de sens².

Origène donne ensuite les modèles pauliniens de l'interprétation se rapportant à l'âme et de l'interprétation spirituelle. Le modèle de la première est fourni par la glose qui accompagne la citation de *Deutéronome* 25, 4 dans la première *Épître aux Corinthiens* en 9, 9-10 : la loi qui interdit de « museler le bœuf qui foule le grain » a été écrite « à cause de nous », δι' ἡμᾶς, dit saint Paul ; cela veut donc dire que nous devons la mettre en pratique allégoriquement, en ne privant pas de salaire celui qui travaille. Ce type d'interprétation, dit Origène, convient « aux foules », elle édifie « ceux qui ne sont pas capables d'entendre des enseignements plus élevés³ ». Cette formule ne doit pas nous empêcher de remarquer la grande valeur

1. *Phil.* 1, 13, début. Thème fréquent de l'ὠφέλεια du simple texte biblique. Le principe en est affirmé en *ibid.* 15, fin (*supra*, p. 77) : οὐκ ἀνωφελές, βελτιοῦν. Le verbe οἰκοδομεῖν est utilisé en ce sens : *Phil.* 1, 11-12-13.

2. Pour la vertu efficace de la lettre biblique : voir notamment *Phil.* 10, 2 ; 12, 1-2 et 17.

3. *Phil.* 1, 13, τοὺς ὑψηλοτέρων ἀκούειν μὴ δυναμένους.

qu'Origène attribue dans sa pratique exégétique à l'enseignement « moral » : tous les hommes, tant qu'ils sont en cette vie, reçoivent les Écritures pour leur salut, ils apprennent d'elles à vivre conformément à la parole de Dieu. Le sens « thérapeutique » des textes n'est pas seulement pour la foule.

Enfin Origène cite les définitions pauliniennes de l'interprétation « spirituelle » : elle dévoile les biens célestes dont la Loi contenait « l'ombre », les mystères cachés¹. Paul en donne un exemple lorsqu'il affirme le sens figuratif de l'*Exode*, disant : « tout cela leur arrivait de façon figurative », ταῦτα τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις (*I Cor.* 10, 11), et un autre exemple en expliquant que les deux fils d'Abraham représentent allégoriquement les deux alliances (*Gal.* 4, 24, ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα). Origène cite les attestations pauliniennes de ce vocabulaire qui fait du texte vétérotestamentaire « l'ombre », « l'esquisse », « la figure » des vérités que nous pouvons décrypter en lui². S'il a présenté des modèles pauliniens de deux types d'interprétations (pour l'âme, pour l'esprit, ἡ ὡς ἂν εἰς ψυχὴν ἀναγομένη διήγησις, ἡ πνευματικὴ διήγησις), il utilise pour les nommer tout ce vocabulaire sans spécialiser les termes pour l'une ou l'autre des interprétations. D'une façon générale, dit-il, tous les événements rapportés dans les cinq livres de Moïse et dans les autres livres historiques ont une valeur figurative, ont eu lieu avec une valeur de signe, τυπικῶς συνέβαινε³. Son langage ne distingue pas ce que nous distinguons

1. *Phil.* 1, 13. Citations de *Hébr.* 8, 5 ; 10, 1 et de *I Cor.* 2, 7-8.

2. σκιά, ὑπόδειγμα, τύπος. L'expression la plus importante, celle d'*Hébr.* 10, 1, σκιά τῶν μελλόντων (ἀγαθῶν), se lit aussi en *Col.* 2, 17.

3. Fin du § 13. Comme exemple d'un texte historique à valeur figurative, Origène donne le verset de *III Rois*, 19, 18 « je laisserai... sept mille hommes, etc. » où Paul a vu l'annonce de ce qui constitue « maintenant », ἐν τῷ νῦν καιρῷ, le véritable Israël (*Rom.* 11, 4). Dans la formule de *I Cor.* 10, 11 (« cela leur arriva de façon figurative, et ce fut écrit pour notre instruction », πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν),

maintenant sous les mots d'allégorie et de typologie, même si les deux lignes d'interprétation donnent lieu dans sa pratique à des développements différenciés¹.

Les trois lectures de l'Écriture dans la pratique d'Origène.

Un coup d'œil sur la pratique exégétique d'Origène permet de confirmer l'importance qu'il accorde respectivement à chacune des trois lectures que l'on peut faire du texte divinement inspiré, lorsqu'il s'agit du travail de l'exégète.

La première explication du texte, qui répond à une première lecture, a pour but de préciser le sens obvie des phrases, leur sens πρόχειρος. S'il n'y a pas d'in vraisemblance dans ce texte, on en montrera la véracité. Tel événement a bien eu lieu, telle loi est bien utile telle quelle : pris à la lettre, l'ordre qui dit par exemple : « tu ne tueras

Origène remplace ces derniers mots par ceux qu'il emprunte à *I Cor.* 9, 10 : « cela fut écrit pour nous », δι' ἡμᾶς (ici, au début du § 13, mais aussi en *Com. in Jo.* 1 (6) 34 ; en *C. Cels.* 4, 43 ; en *Hom. in Jer.* 12, 3). L'objet du sens « typologique » de l'Ancien Testament est donc « notre instruction », le sens moral, et c'est en même temps un enseignement sur l'Israël véritable.

1. Comme l'a bien montré H. DE LUBAC, la terminologie d'Origène n'est pas fixée : par exemple, ici, pour ce qu'Origène appelle l'interprétation spirituelle, la πνευματικὴ διήγησις (*Phil.* 1, 13), il fait appel aux mots de la famille de τύπος (τυπικῶς), accompagnés des mots comme « modèle » (ὑπόδειγμα) ou « ombre » (σκιά), mais aussi aux mots de la famille d'ἀλληγορία (ἀλληγορούμενα). De même les mots qui se rattachent au vocabulaire de la « tropologie » (τροπολογία, τροπικῶς, τροπολογεῖν) renvoient soit à l'interprétation morale allégorique, soit à l'interprétation qui vise les mystères, puisqu'ils nomment le caractère figuré ou symbolique du langage biblique de façon générale. On trouvera de nombreuses références pour tous ces termes dans le *PGL* et dans les index des volumes d'Origène. Un bon exemple de l'extension du sens de τροπολογία : *Com. in Matth.* 17, 34, où il s'agit de comprendre le sens spirituel de l'absence de mariage lors de la résurrection (*Matth.* 22, 23-33).

pas », est utile en lui-même. Malgré la véracité du texte établi par cette première lecture, Origène pense rarement qu'il puisse en rester là. Il ne s'agit pas seulement de résoudre les petites difficultés textuelles, et notamment les métaphores, mais encore et toujours de chercher « un autre sens ». Que me fait, dit Origène, de lire que la vocation d'Ézéchiël eut lieu lorsqu'il avait trente ans, si je ne sais pas ce que cela m'enseigne ? Le rapprochement de ces « trente ans » avec la mention de l'âge du Christ lors de son baptême (*Luc* 3, 23) permet d'accéder au véritable enseignement du texte, qui contient une prophétie du Christ¹. Nous devons mettre à l'épreuve, dit Origène, même les paroles les plus simples de Jésus, puisque les saints apôtres les ont jugées dignes d'être consignées ; même si elles paraissent claires par elles-mêmes, même si elles paraissent dénuées de sens caché (*ἀνοκρυφόν*), elles ont toutes un sens qui vient « de la plénitude » divine (*Jean* 1, 16), elles sont toutes pleines de vérité et de sagesse². Origène en reste donc rarement à la première lecture. La lecture du « corps » des textes, même établis dans leur véracité et leur justesse, même aimés pour l'intérêt de leurs récits et des beaux exemples qu'ils proposent, cette lecture était bonne pour avant le Christ, pour les Juifs ; elle est maintenant caduque, puisque le Christ est venu et qu'il a enlevé le voile de cette « lettre ». En plus des textes dont le sens obvie est condamné comme caduc — le sens littéral de la loi pour les Juifs avant

1. *Hom. in Ez.* 1, 4. De façon analogue, *Hom. in Gen.* 9, 2 : « A quoi te sert que Dieu se lie par un serment, si tu prends cela comme une histoire ordinaire ? » (trad. De Lubac, *SC* 7 bis, p. 245).

2. *Com. in Jo.* 20 (36) 323. Pour la citation de *Jean* 1, 16 voir *supra* p. 68 et *Phil.* 1, 28. L'adjectif *ἀνοκρυφός*, qui n'est pas attesté dans ce sens dans *LSJ* ni relevé dans le *PGL*, est formé sur *ὑπόνοια*, technique dans le vocabulaire des allégoristes pour désigner le sens caché d'un texte (J. PÉPIN, *Mythe et allégorie...*, p. 85-87). On trouve quelques exemples d'*ὑπόνοια* dans le *Contre Celse*.

la venue du Christ —, tous les autres textes doivent être interprétés. Sinon, la simplicité de leur sens peut encourager le littéralisme des chrétiens *simpliciores*, qui se feront une idée matérialiste des mystères divins ; ou elle entraînera le rejet de ces passages par Marcion et ses semblables, qui n'y verront rien de digne du Dieu bon révélé par Jésus, ou encore elle recevra le mépris des Grecs. Le bon exégète ne doit jamais croire qu'il n'y a aucun dessein divin au-delà de la lettre de l'histoire¹. Cette recherche du sens « au-delà de la lettre » va de pair chez Origène avec un respect total de la lettre, puisque seul le corps du texte permet l'accès au sens. Si la lettre « tue » (*II Cor.* 3, 6), comme les Juifs ont tué Jésus parce qu'ils n'ont pas dépassé la lettre des prophéties², il n'en reste pas moins que c'est en elle que sont les signes des mystères, les types des biens futurs. Sous forme obscure et voilée avant le Christ, elle n'en recèle pas moins la vérité³. Même la lettre absurde, impossible, est à observer dans le travail exégétique, puisqu'elle aussi est un signe qui indique que le sens est à chercher ailleurs, dans le rapprochement avec d'autres textes⁴.

Après avoir établi la véracité du sens premier, lorsque le texte ne présente aucune impossibilité, Origène énonce généralement le sens moral, le sens « pour nous » : les textes nous donnent des modèles dont l'enseignement moral n'est pas exprimé de façon obvie par des conseils ou des lois mais sous forme de paradigmes. Lorsque nous lisons dans la Bible les actes d'Abraham, par exemple, ils nous sont proposés pour que nous les reproduisions dans notre propre vie, en « allégorisant » son histoire, en les accomplissant en esprit (*πνευματικῶς*) sinon à la lettre.

1. Voir les références données p. 47 n. 1.
2. *Supra* p. 49, n. 1.
3. *Supra* p. 48, n. 3.
4. *Supra* p. 97 s.

Ainsi en est-il depuis l'ordre qui lui fut donné de sortir de sa terre et de sa parenté (*Genèse* 12, 1) jusqu'à la fin de son histoire : être fils d'Abraham, c'est faire les œuvres d'Abraham « spirituellement »¹. Cette lecture interprétative de l'Écriture enseigne à l'homme les principes de sa conduite morale et spirituelle.

L'interprétation « selon l'esprit » est plus complexe. Tantôt elle est présentée comme celle qui découvre le sens du monde, les raisons des choses, l'ensemble des vérités métaphysiques, et, notamment, elle découvre sous des symboles l'histoire de la création, de la chute et de la dispersion des âmes sur la terre. Ce sens ésotérique de l'Écriture, bien qu'il soit nettement affirmé et qu'il corresponde notamment à certains passages du *Peri Archôn*, est généralement négligé par les commentateurs². Il y a cependant chez Origène une exégèse allégorique de type gnostique, donnant un enseignement sur la proto-histoire de l'humanité³. Mais, le plus souvent, l'interprétation « selon l'esprit » est celle qui découvre les mystères du Christ voilés dans l'Écriture : annonces de sa venue dans la chair, de sa passion, de sa mort, de sa résurrection, de la constitution de son Église, de sa seconde venue dans la gloire, de la résurrection des morts, du Jugement. Pour Origène, toute l'Écriture parle du Christ. Ce qu'il appelle « les biens » révélés à travers la lettre, τὰ ἀγαθά, c'est Jésus lui-même selon chacun de ses titres⁴. Aussi

1. *Com. in Jo.* 20 (10) 66 : ... δεῖ πᾶσαν τὴν κατὰ τὸν Ἀβραάμ ἀλληγοροῦντα ἱστορίαν ἕκαστον πνευματικῶς ποιῆσαι τῶν πεπραγμένων ὑπ' αὐτοῦ et termes analogues au § 74.

2. Voir cependant J. DANÉLOU, *Origène*, Paris 1948, p. 193 s. (... « exégèse qui n'est pas gnostique au sens où la gnose est un système défini, mais qui est gnostique par la méthode ») et *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris 1961, « la gnose d'Origène » p. 427 s.

3. Voir *Phil.* 1, 22-27, p. 191 s.

4. « Les biens » à venir d'*Hébr.* 10, 1 sont donnés dans le tome 1 du *Commentaire sur Jean* comme l'objet qu'annonce toute Écriture

n'est-il pas étonnant que la lumière cachée dans la loi de Moïse, recouverte d'un voile, ait brillé lors de la venue de Jésus, lorsque le voile a été enlevé¹ : Jésus révèle par sa venue les biens annoncés dans « l'ombre », il se montre, et les hommes de bonne foi peuvent désormais comprendre le sens prophétique de l'Ancien Testament. D'une façon plus générale, l'interprétation christologique de l'Écriture annonce toute la divine économie du salut : elle tend à dévoiler ces biens futurs que seront la constitution du royaume de Dieu et la Jérusalem céleste.

5. LES TECHNIQUES D'EXPLICATION DU TEXTE.

Persuadé que le texte biblique résulte d'une composition rigoureuse inspirée par l'Esprit Saint, convaincu que toute parcelle de ce texte recèle à travers les récits historiques et la législation des pensées utiles au salut de l'homme, Origène tente d'élaborer une méthode de déchiffrement du texte. La notion de méthode existe chez lui : il l'annonce sous les noms d'ὁδός ou d'ἔφοδος² et par les fréquents conseils pour mener la recherche avec attention, sans précipitation, avec acribie, en s'accordant à l'esprit des

qui est « Évangile », et cet objet, c'est Jésus : *Com. in Jo.* 1 (5) 27 s. notamment 1 (8) 47 et (9) 52-62.

1. *Phil.* 1, 6, fin. Citation de *II Cor.* 3, 16. Avant la venue du Christ, a dit Origène un peu plus haut, il n'était pas possible de fournir des preuves de l'inspiration divine des Écritures. Mêmes formules dans *Com. in Jo.* 1 (6) 33-34.

2. *Phil.* 1, 8, 9 (associé à κανών). 11 ; 2, 2, 16 ; 2, 3, 14. Origène emploie aussi le mot χαρακτήρ (τῆς νοήσεως) en *Phil.* 1, 14 début et 21 fin. Noter, en 1, 8, début, le jeu de mots entre ὁδός et ἐφοδεύειν (il faut connaître le chemin pour cheminer dans les Écritures) et, en 1, 11, début, entre ὁδός et ἐξιχνεύειν (on suivra à la trace dans les Écritures le chemin qui permettra de les comprendre).

textes, en progressant « droitement »¹, etc. Son affirmation principale est que le travail de l'exégète doit répondre en rigueur à la rigueur de composition du texte². Mais ce maître mot, ἀκρίβεια, doit être pris dans un sens large : il ne s'agit pas seulement de savoir faire une explication rigoureuse du texte mot à mot ; encore faut-il lire le texte par rapport à l'ensemble de la révélation divine dans la Bible. La méthode d'Origène consiste en un va-et-vient incessant entre le détail et l'ensemble, entre le mot isolé et la Bible dans sa totalité.

L'attitude d'Origène à l'égard du grec de la Septante et du Nouveau Testament.

Lorsque Origène parle des Écritures, Ancien et Nouveau Testament, il ne renvoie évidemment qu'au texte grec, à celui de la Septante et des écrits néotestamentaires. La Septante est la seule forme de l'Ancien Testament en langue grecque reçue dans l'Église. Et Origène lui-même, malgré le soin qu'il a mis à constituer les *Hexaples*, ne rappelle presque jamais dans sa pratique exégétique que la Septante est une traduction de l'hébreu. S'il lit en elle une expression énigmatique, un tour peu clair, il compare son texte non à l'hébreu (dont il a probablement une très petite connaissance)³ mais aux autres versions grecques,

1. Voir les mots προσοχή, προπέτεια, ἀκρίβεια. La demande d'une « droiture » dans la recherche (ὀρθῶς ζητεῖν) qui revient plusieurs fois dans nos textes (*Phil.* 6, 2 et 13, 4) et souvent ailleurs, s'accompagne dans la *Philocalie* une seule fois de la référence à une règle ecclésiastique (*Phil.* 1, 9 : s'en tenir à la règle de Jésus-Christ selon la tradition, διαδοχή, des Apôtres). Chercher « droitement » équivaut surtout à observer les règles de méthode attentive et précise, en évitant les fautes méthodologiques des hérétiques.

2. *Phil.* 2, 4-5, notes.

3. D. BARTHÉLEMY, « Origène et le texte de l'Ancien Testament »... notamment p. 254-255 (= *Études...*, p. 210-211).

principalement à celle d'Aquila, dont il sait qu'elle est plus fidèle à l'original hébreu¹. Ses remarques sur le texte « divinement inspiré » portent donc sur le texte grec : là se trouvent les signes du sens profond, dans l'usage des prépositions, de l'article, du temps des verbes, etc. Aucune remarque de sa part n'évoque le fait qu'il en était autrement dans la langue hébraïque ; et il ne fait pas davantage allusion aux déformations qu'aurait subies le texte primitif en étant traduit en grec. Tout se passe pour lui comme si la Septante était une traduction réussie, efficace, de l'hébreu. Le texte grec, en lui-même, est l'unique accès d'Origène à la parole de Dieu. Les quelques réserves qu'il formule sur ce texte ne portent pas sur sa qualité de traduction, et d'ailleurs il fait les mêmes réserves à l'égard du texte néotestamentaire : ces textes ne sont pas bien assurés, car les manuscrits comportent des divergences, le style n'en est pas bien cohérent, le vocabulaire est assez pauvre, souvent ambigu, étrange, correspondant à des « habitudes » propres à ce groupe de textes².

Origène a-t-il une théorie du langage ?

En présence du texte « divinement inspiré » qui est pour lui cet ensemble de textes *grecs*, Origène emploie d'abord la méthode de tout philologue : il observe la construction des phrases, les rapports des mots entre eux, leurs diverses significations. Plusieurs de nos chapitres de la *Philocalie* donnent des exemples de ce travail mais laissent deviner

1. *Phil.* 14, I fin. Eusèbe insistera sur la plus grande clarté de la traduction de Symmaque : D. BARTHÉLEMY, « Eusèbe, la Septante et 'les autres' » (= *Études...*, p. 179-193).

2. Les exemples de fautes grammaticales, d'obscurités, ou de tours relevant d'une *συνήθεια* propre aux écrits bibliques, sont trouvés aussi bien dans le Nouveau Testament (Évangile de Jean, Épître de Paul aux Romains) que dans l'Ancien. Voir par exemple les extraits de *Phil.* 4, 7 et 9.

des préoccupations qui vont au-delà des remarques banales d'un grammairien. Origène réfléchit à la manière dont les mots renvoient aux choses et ne peut s'empêcher de prendre position dans le débat sur la nature du langage : est-il le résultat d'une convention sociale ou bien a-t-il un accord naturel avec le réel¹? Sans avoir une véritable théorie du langage, il touche çà et là aux théories de ceux qu'il appelle les spécialistes de la logique², cette partie de l'enseignement philosophique qui concerne tous les problèmes du langage (grammaire et dialectique) et il en réclame une certaine connaissance³.

Les textes d'Origène se référant à une théorie du langage sont de deux sortes, selon qu'ils concernent les noms propres bibliques — noms hébreux invariables, transcrits tels quels dans la Septante —, ou qu'ils portent sur le langage courant. Dans le langage courant le problème est de comprendre comment les mots peuvent renvoyer aux objets à signifier, alors qu'il existe des phénomènes d'homonymie, d'ambiguïtés, etc. Dans le cas le plus simple, Origène pense que les mots (αἱ φωναί) renvoient aux concepts (τὰ σημαίνόμενα), eux-mêmes formés à partir du réel (τὰ πράγματα)⁴. La simple observation rigoureuse du rapport que le rédacteur a mis entre les mots permet d'établir l'enchaînement des concepts, d'avoir accès à ce que nous appelons le référent, qu'il s'agisse d'événements racontés, d'objets décrits, de pensées humaines ou du réel divin. Le philologue peut en certains

1. Voir en particulier *Phil.* 4 (notes) et 17 (résumé et notes).

2. *Phil.* 14, 1, 11 : οἷς ἐμέλησε τῆς τῶν σημαϊνομένων ἐξετάσεως. En *Phil.* 17, 2, Origène se réfère aux spécialistes des incantations : οἱ περὶ τὴν χρῆσιν τῶν ἐπωδῶν δεινοί.

3. *Phil.* 14, 2, τὰ πίπτοντα εἰς τὴν χρῆσιν ... λογικά. P. NAUTIN vient de donner un bon échantillonnage des remarques d'Origène grammairien dans l'Introduction aux *Homélies sur Jérémie* (Paris 1976), p. 132-136. Je laisserai donc de côté ce qui est le mieux connu.

4. *Phil.* 4, notes.

cas faire des remarques plus raffinées, comme le chapitre 14 nous en fournit l'exemple¹. En d'autres cas Origène sait ne pas tenir compte des défaillances accidentelles de la syntaxe : un solécisme n'atteint que « les mots », il n'empêche pas que l'on comprenne ce que le rédacteur a voulu dire², ces fautes peuvent même être utilisées pour atteindre un sens profond³.

Il existe cependant des cas où les mots ne renvoient pas aux objets référents de façon univoque. Origène connaît les vrais faits d'homonymie : un même mot peut renvoyer à plusieurs objets, par exemple le mot « monde » renvoie soit à l'ensemble de l'univers soit au seul monde terrestre⁴. L'étude du contexte permet alors de résoudre l'homonymie. Origène appelle également « homonymie » ce qui résulte de l'usage figuré des mots, les métaphores, la tropologie, les catachrèses ; le mot « moisson » par exemple peut désigner tout ce qui ressemble à une moisson⁵. On constate qu'Origène ne distingue pas les vrais homonymes (sous un seul mot on a une série limitée, répertoriée, d'objets différents) des métaphores (un même mot peut être repris

1. *Phil.* 14, 1, note p. 416 s.

2. *Phil.* 4, 1.

3. *Phil.* 8 (la signification du singulier et du pluriel).

4. *Phil.* 14, 2. De même, *Peri Archôn* 2, 3, 6 (le monde entier, le monde terrestre, mais aussi l'ornement). Dans le Commentaire de l'*Évangile de Jean*, Origène signale des faits d'homonymie entre des noms de lieux et des noms de personnages. En *Phil.* 14, 2, il utilise une expression montrant bien que c'est le son du mot qui est homonyme : ἡ δμῶνυμος τῆς κόσμου προσηγορίας φωνή. Voir *ibid.* 1. 30, λέξις ... δμῶνυμος et en *Phil.* 9, 1 : φωνή, ὄνομα.

5. *Phil.* 9, 2 (et le verbe « voir » en 9, 3). Il est notable qu'Origène donne la définition scolaire de l'homonymie (ARISTOTE, *Cat.* 1 a) à propos de ce qui n'est qu'une métaphore : lors que l'Écriture parle du « repentir » de Dieu, ce repentir n'a aucune parenté avec le repentir des hommes : seul le nom est commun, la substance est autre (*Hom. in Jer.* 20, 1). Dans l'*Homélie sur Jérémie* 10, 6, il note l'homonymie du mot « terre » dans l'expression « la terre est en deuil » : Jérémie donne à l'ange le nom de terre par homonymie avec la terre elle-même.

à l'infini dans toute une série d'emplois figurés, par métonymie). Ce deuxième fait d'homonymie est largement exploité par Origène à titre de méthode exégétique : tout ce qui est dit dans l'Écriture de l'homme « corporel », par exemple, peut être transposé à l'homme « intérieur », spirituel¹ ; la même remarque s'applique d'une façon générale au monde matériel, visible, symbolique du monde invisible. Tout mot de l'ordre des corps peut être en ce sens « homonyme », c'est-à-dire polysémique, et cela autorise la transposition des textes sur un autre registre².

1. Origène justifie ce passage de l'extérieur à l'intérieur par exemple dans le Prologue du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Il cite « les deux hommes » dont parle saint Paul (*II. Cor.* 4, 16), voyant là une référence aux deux hommes de la *Genèse* : l'homme de boue et l'homme « à l'image » (*Genèse* 1, 26 et 2, 7) correspondent à l'homme « extérieur » et à l'homme « intérieur ». Il affirme alors : « par ces textes nous voulons montrer que, dans les divines Écritures, par le moyen des mots homonymes..., par les mêmes mots sont nommés les membres de l'homme extérieur et les parties et affects de l'homme intérieur » (p. 64, 16-20). Les exemples donnés, avant d'en arriver au concept d'amour spirituel, sont les « âges » (du corps ou de l'âme), les « membres » (du corps ou de l'âme). De même, dans l'*Entretien avec Héraclide* : « J'ai remarqué, dit Origène, que des choses non corporelles sont dénommées par des homonymes de toutes les choses corporelles et qu'ainsi les choses corporelles ont trait à l'homme extérieur, et les homonymes des choses corporelles à l'homme intérieur » ; « tout comme l'homme extérieur a pour homonyme l'homme intérieur, ainsi en va-t-il pour ses membres ; et l'on peut dire que chaque membre de l'homme extérieur se retrouve, sous ce nom, dans l'homme intérieur » (avec un long développement sur des exemples). Et c'est ainsi que, par homonymie, on peut dire « sang » pour parler de l'âme, qui est le sang de l'homme intérieur (ces trois phrases appartiennent respectivement aux pages 11, 16 et 22 du Papyrus édité par J. Scherer, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, SC 67, Paris 1960).

2. A cette diversité de faits rangés par Origène sous le nom d'homonymie on peut encore ajouter ce qu'il dit des mots désignant les vertus, dans le *Commentaire sur l'Évangile de Jean* : alors que les noms des vertus devraient être réservés au sens propre à leur forme parfaite, lorsque quelqu'un les possède tout entières, on les

L'observation des faits d'homonymie n'a pas conduit Origène à penser que les mots sont d'origine « conventionnelle » (θέσει), ce que tend à montrer cependant le fait qu'il n'y ait pas un seul mot pour une seule chose, qu'il n'y ait pas un accord « naturel » (φύσει) entre les mots et les choses¹. Lorsqu'il énumère les différentes théories en cours à son époque, il prend position contre la position aristotélicienne, selon laquelle les noms résultent d'une convention, en faveur de la théorie stoïcienne, soutenant que les premiers sons imitent « par nature » les réalités qu'ils désignent². Il faut cependant observer que le lien « naturel » entre les mots et les choses n'est affirmé en ses

emploi par catachrèse (et il y a homonymie, le même mot désignant la vertu tantôt de façon propre, tantôt par catachrèse) lorsqu'on les mentionne sans qu'elles soient encore accomplies (la foi, la sagesse, la tempérance, la piété) : les progrès qui sont faits en elles portent par homonymie le nom des vertus parfaites. Un « croyant » qui n'a pas encore toute la foi est « homonyme » d'un croyant parfait : *Com. in Jo.* 32 (15) 174-182, en particulier 179. De même, le mot « maître » ne peut être employé en toute rigueur (ἀκρίβεια τῆς φωνῆς) que pour Dieu, mais souvent, dans les Écritures, « alors que deux ou plusieurs objets sont nommés par le même nom, le nom n'est employé dans son sens propre (κυριώτερον) que pour l'un de ces objets » : *ibid.* 1 (3) 19-20. L'origine lointaine de ces remarques est ARISTOTE, qui a étudié le rapport d'homonymie entre « les biens » et « le bien » : *Éthique à Nicomaque* 1, 4, 1096 b 26 s. On trouvera dans la traduction de l'*Éthique* par J. Tricot (2^e éd., Vrin, Paris 1967, p. 51) une longue note sur les trois types d'homonymie distingués par Aristote. Origène donne l'exemple du mot « bien » et de ses deux emplois, propre ou par catachrèse, en *Phil.* 17, 1 fin (= *C. Cels.* 1, 24) et en *Com. in Math.* 15, 10 début. Origène justifie les emplois impropres des mots dans les Écritures (les « catachrèses ») par la pauvreté du vocabulaire, qu'il nomme στενοχωρία : *Phil.* 26, 8, où le même exemple est donné du mot « bien », à propos de *Ps.* 4, 6 (le sens propre est celui qui concerne l'âme, tandis que le mot, lorsqu'il s'agit des corps, n'est employé que par figure).

1. L'homonymie est depuis DÉMOCRITE (*Fr.* 26 DK, selon Proclus, *Com. in Crat.*) le premier argument contre l'accord « de nature » entre les mots et les choses. Voir la note à propos de *Phil.* 14, p. 419 n. 4.

2. En *Phil.* 17, extraits du *C. Cels.* 1, 24 et 5, 45, p. 447 s.

textes que dans un cas particulier, celui des noms hébreux figurant tels quels dans la Septante, invariables, les noms propres¹.

La technique d'explication du texte : l'examen du texte.

Origène veut répondre à la minutie avec laquelle le texte biblique a été composé sous l'influence de l'Esprit Saint par une égale minutie dans la lecture du texte². Comme l'inspiration divine, l'examen du texte doit se faire à un iōta près. Il nomme cette opération la « mise à l'épreuve » du texte (βάσανος), son « examen (ἐξέτασις), sa lecture « scrutatrice » (ἐρευνα), puisque Jésus a dit « scrutez les Écritures » (*Jean* 5, 39), ἐρευνάτε τὰς γραφάς³. Les chapitres de la *Philocalie* donnent beaucoup d'exemples de cette pratique, qui n'est autre que celle de l'explication de texte en vigueur dans les écoles grecques, celle aussi de l'exégèse rabbinique. Elle consiste à ne rien laisser passer, à ne laisser aucun mot ἀνεξέταστος⁴, à noter les signes de ponctuation, à remarquer le passage dans une

1. Voir *Phil.* 17, *infra* (résumé).

2. On relève dans la langue d'Origène la fréquence particulièrement grande des mots de la famille ἀκριβής-ἀκριβεια-ἀκριβοῦν, qui signifient la volonté de l'exégète d'être extrêmement précis et rigoureux dans l'analyse des textes (eux-mêmes rigoureusement écrits : *Phil.* 2, 4-5). Il faut, dit-il quelque part, tenter de « sauver le sens précis » du texte évangélique, τὴν ἀκριβειαν σῶσαι τῆς εὐαγγελικῆς γραφῆς (*Com. in Matth.* 17, 7 milieu).

3. Origène cite aussi *I Cor.* 2, 10, « l'Esprit scrute tout, même les profondeurs de Dieu », en demandant que cet Esprit capable de scruter vienne dans l'âme du lecteur des Écritures : *Hom. in Ez.* 11, 3 et *C. Cels.* 6, 17 par exemple. C'est « par l'Esprit divin » que l'homme peut « tout scruter, jusqu'aux profondeurs de Dieu » : *Com. in Jo.* 2 (1) 6. Voir *Phil.* 1, 14.21.30 ; 5 ; 6, 1. Origène prend ces mots de Jésus pour un ordre et non, comme le font certains traducteurs modernes, pour une constatation critique.

4. *Phil.* 10, 2, avec ἀνεξερεύητος.

même phrase du singulier au pluriel et inversement, à débusquer les faits d'homonymie, d'emplois figurés, à donner une valeur différente au nom et au verbe d'une même racine, etc.¹. Il n'est pas nécessaire d'allonger la liste de ces remarques grammaticales, familières à tout lecteur d'Origène, qu'il s'agisse de ses grands Commentaires exégétiques ou de ses Homélies. L'attention aux moindres faits de langue, syntaxiques ou sémantiques, est le premier devoir de l'exégète ; Origène ne cesse d'inviter à la προσοχή².

La transposition du langage métaphorique : il faut « entendre secrètement ».

L'une des observations les plus importantes que fait Origène sur les caractères du langage biblique est, comme nous venons de le voir, que ce langage emploie habituellement des mots sur le registre des choses visibles, extérieures, pour parler des réalités invisibles, intérieures. La règle herméneutique qui découle de cette observation est que l'exégète doit « transposer », μεταλαμβάνειν, ce qui est dit « du dehors » en le rapportant « au-dedans »³.

1. Voir respectivement les chapitres de la *Phil.* 8, 9, 14.

2. *Phil.* 1, 6 et 21 ; 13, 4 et souvent ailleurs dans les commentaires exégétiques.

3. De ce verbe qui signifie d'abord « traduire » (voir *Phil.* 17, 3-4, à propos des noms propres) la *Philocalie* n'offre pas d'exemple au sens de « transposer ». En revanche, nombreux exemples dans les tomes sur l'Évangile de *Jean* ; notamment pour affirmer la nécessité de passer de l'Évangile « corporel » à l'Évangile « spirituel » (*Com. in Jo.* 1 (8) 45 par ex.) ou celle d'interpréter les noms du Christ (pour le titre de « logos », il ne faut pas s'arrêter au mot en se privant de la transposition qui peut en être faite, χωρίς μεταλήψεως ... ; *ibid.* 1 (26) 180). Eusèbe de Césarée rapporte un texte de Porphyre selon lequel Origène (?) aurait appliqué aux Écritures judaïques τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἑλλήσιν μυστηρίων τρόπον, le mode d'interprétation (allégorique) des mystères grecs : *Hist. Eccl.* VI, 19, 8.

Origène range toutes sortes de phrases bibliques parmi celles qu'il faut transposer : non seulement les métaphores qui demandent que l'on comprenne une réalité intérieure à partir de ce qui est dit d'objets extérieurs, non seulement les anthropomorphismes lorsqu'il s'agit de Dieu, mais encore la totalité de ce qui se présente dans « la lettre » des textes sous le masque d'histoires et de législation et qu'il faut transposer en indications pour la vie spirituelle ou en enseignements sur le monde futur¹. Ainsi, lorsqu'il faut « rendre compte », ἀποδιδόναι², des propos concernant le culte juif, les fêtes, la liturgie, la Pâque, Origène affirme que tout ce qui est de l'ordre « historique » ou « corporel » doit être considéré comme les figures de réalités « spirituelles » et « intelligibles »³. La « transposition » de toutes les Écritures permet ce passage de la « lettre » à « l'esprit », sans préjuger des différentes applications que l'on pourra en faire sur ce deuxième registre. Origène peut exprimer avec un seul mot toute lecture interprétative des textes : il faut, dit-il, les entendre « de façon secrète », κερυμμένως, c'est-à-dire selon le sens « caché ». Rencontrant cette expression dans le texte de *Jérémie* 13, 17 (« si vous n'entendez pas de manière cachée, votre âme pleurera »),

1. Voir les deux visées de l'interprétation spirituelle : *supra* p. 103 s.

2. Encore un verbe, et un nom (ἀπόδοσις), qui désignent l'interprétation des textes, plus exactement la façon d'en rendre compte, de l'expliquer. Quelques exemples dans les tomes sur *Jean* et sur *Matthieu*.

3. Cette règle se fonde sur l'opposition paulinienne entre l'Israël « selon la chair » et l'Israël « selon l'esprit » : *I Cor.* 10, 18, cité en *Phil.* 1, 22. On notera l'affirmation qui se lit en *Com. in Jo.* 10 (18) 110 : « il ne faut pas penser que les événements historiques sont les figures d'autres événements historiques ni les choses corporelles des figures d'autres choses corporelles, mais que les choses corporelles sont figures de réalités spirituelles et les événements historiques figures de réalités intelligibles. »

il en montre l'application à la fois pour les lois de la Bible¹ et pour les paraboles évangéliques : il faut les entendre comme Jésus les a expliquées à ses apôtres « à l'intérieur de la maison² ». Origène ne spécialise pas les mots pour désigner divers registres d'interprétation, par exemple pour renvoyer à ce qu'il a appelé, dans quelques textes, le sens *pour l'âme* et le sens *pour l'esprit*. Le travail de « transposition » des textes peut aussi bien conduire à une application morale (la circoncision du cœur) qu'à un aperçu sur les mystères du Christ et de la fin des temps.

Ce travail de transposition (μετάληψις) met le texte plus haut (ἀναγωγή), il le « rend » (ἀποδιδόναι) sur un autre registre, par un chemin inverse de celui qui a abouti à la rédaction des textes sacrés. Puisque la fonction de ce texte crypté est d'être entièrement métaphorique, de la métaphore il faut remonter aux réalités d'ordre spirituel, toujours passer du visible (historique, corporel) à l'invisible (éternel, spirituel). L'ensemble des textes sacrés, récits et lois, vastes métaphores du mystère du salut, donne lieu d'un bout à l'autre à un travail de transposition, de transformation, de tra-duction.

L'utilité du mot à mot et la nécessité d'une interprétation cohérente.

Pour transposer le sens littéral sur le registre spirituel l'examen du texte ne suffit pas : encore faut-il connaître la clé qui permet de passer d'un registre à un autre. La méthode qu'emploie Origène pour l'explication des para-

1. *Hom. in Jer.* 12, 13. Revient plusieurs fois chez Origène l'énoncé des réalités juives que le chrétien doit désormais prendre de façon spirituelle : la circoncision, la Pâque, les azymes, la nourriture et les boissons, les fêtes, le sabbat : *Com. in Jo.* 10 (16) 88 s. ; *Ser. in Matth.* 15 ; *Hom. in Luc.* 5, 2-3...

2. *Hom. in Jer.* 12, 13 (*Matth.* 13, 36).

boles évangéliques révèle la technique qui lui permet de transposer le texte. Les tomes sur l'*Évangile de Matthieu* méritent d'être étudiés pour compléter les leçons données dans la *Philocalie*. On remarque trois phases dans sa lecture des paraboles. En premier lieu, il en donne une interprétation d'ensemble, ce qu'il appelle une vue globale, une *περίνοια*¹, ou une lecture à grands traits, *ὄλοσχερής*².

1. Le mot *περίνοια* n'est pas attesté dans les dictionnaires pour cet emploi. Il est pourtant chez Origène un terme quasi technique pour nommer la première compréhension que l'on a d'un texte, rapidement, globalement, avant d'en faire un examen détaillé. Nous trouvons ce mot en tête de l'interprétation de la parabole de Matthieu dont nous allons parler, en *Com. in Matth.* 14, 6, et un peu plus loin, en 14, 12, lorsque Origène confesse l'impossibilité d'atteindre les profondeurs de la parabole, « même si nous prenons une brève compréhension » du texte. Nous le trouvons en opposition à un examen « mot par mot » au début du commentaire de la vision de Jérémie, en *Hom. in Jer.* 18, 1, comme aussi en *Com. in Matth.* 14, 6 et en *Com. in Jo.* 10 (39) 266 et 19 (42) 296. Il s'agit chaque fois de présenter la *περίνοια* comme ce qui remplace un examen précis et détaillé, jugé difficile. Par exemple, dans le dernier texte cité, avoir ne serait-ce qu'une brève *περίνοια* du Temple justifie les quelques mots qui ont été dits, alors qu'il faudrait faire un examen rigoureux, allant jusqu'au moindre détail, *ἀκριβεστάτη και μέχρι τοῦ τοχόντος . . . ἐξέτασις*. Le mot *περίνοια* ne semble pas avoir été employé dans les premiers commentaires d'Origène. Il ne figure pas dans les extraits de la *Philocalie*. Il n'est pas signalé dans le lexique de Clément d'Alexandrie.

2. Le mot *ὄλοσχερής* joue dans le texte d'Origène le même rôle que *περίνοια* : il oppose une lecture globale à un examen du texte « mot par mot », *κατὰ λέξιν*. On le trouve en *Com. in Matth.* 17, 15 et 17, 17 (respectivement p. 594, 3-4 ; 628, 13 et 634, 6) mais, semble-t-il, nulle part ailleurs. Il est attesté chez les rhéteurs et les philosophes comme terme opposé à ce qui est fait rigoureusement *ἀκριβῶς*. Les exemples les plus proches de ceux d'Origène se lisent encore une fois chez Sextus Empiricus qui oppose une façon de traiter les sujets « en bloc », « par une vue générale » (*ὄλοσχερέστερον, ὄλοσχερεῖ ἐπινοήσεται*), à celle qui consiste à les prendre par leurs « parties », avec minutie, *κατὰ μέρη, ἀκριβῶς* (références dans l'index de Sextus Empiricus). Un emploi intéressant chez PLOTIN (*Enn.* 3, 8, 9) : l'intelligence première qui court à travers toutes choses possède

Cela peut consister à dégager une première leçon morale. Par exemple, la parabole du Roi et de ses serviteurs, en *Matthieu* 18, 23-35, selon une première vue, nous enseigne à être indulgents pour ceux qui ont commis des fautes à notre égard¹. Ou bien, la parabole du potier que Jérémie rapporte en 18, 1 s. montre que nous sommes dans cette vie comme des vases qui peuvent être remodelés, ce qui ne sera plus vrai une fois que nous serons passés par le feu². Dans un second temps, Origène propose que l'on reprenne le texte « mot par mot », *κατὰ λέξιν*³. Il s'agit moins alors de cet examen grammatical du texte dont nous avons parlé plus haut que de la recherche « mot par mot » de ce que le texte indique secrètement. En voici un exemple. Origène commente la parabole des vignerons homicides de *Matthieu* 21, 33 s.⁴. Si en un premier temps, dit-il, on n'examine pas la parabole de près et si l'on n'étudie pas chacun de ses mots (*μηδὲ ἐκάστην λέξιν ἐξετάζοντι*), la parabole semble claire (*σαφής*) : la vigne représente le peuple hébreu, avec le Temple, les prêtres, les sages, etc. Mais il s'agit là d'une première interprétation qui a été faite en quelque sorte à grands traits et non pas mot par mot, *ὄλοσχεροστέρα τις και οὐ κατὰ λέξιν . . . ἡ τοιαύτη διήγησις*⁵ ; l'homme spirituel, capable de jugement, va se mettre à poser des questions, à frapper à la porte fermée de la parabole

tous les êtres « avec précision et non pas à grands traits », *ἀκριβῶς και οὐχ ὄλοσχερῶς*, car dans ce cas elle le ferait de façon incomplète et confuse.

1. *Com. in Matth.* 14, 6.

2. *Hom. in Jer.* 28, 1 et la suite pour les deux autres phases.

3. Il ne faut évidemment pas confondre ce travail *κατὰ λέξιν* (« mot par mot ») avec la lecture du texte « selon la lettre » (*πρὸς τὴν λέξιν, ἀπὸ τῆς λέξεως, ὅσον ἐπὶ τῇ λέξει*), qui est au contraire la mauvaise méthode, également nommée (*ὅσον*) *κατὰ τὴν λέξιν*.

4. *Com. in Matth.* 17, 6-7.

5. *Ibid.* p. 591, 10-13 et p. 594, 3-5.

jusqu'à ce qu'il reçoive de Dieu le sens qu'il lui aura demandé¹. Origène reprend alors le texte mot par mot : « un homme » maître de maison planta une vigne, etc. Pourquoi ce mot « homme », sinon pour rappeler que Dieu parfois parle aux hommes le langage des hommes, comme le suggère *Deutéronome* 1, 31, « le Seigneur a pris tes manières, comme un père prend les manières de son fils », ἐτροποφόρησέ σε κύριος ... ὡς εἴ τις τροποφορήσει ἀνθρώπου². Origène recherche les autres textes où Dieu est appelé « homme » et, en rassemblant ces passages (συναγαγών), il découvre plusieurs aspects de Dieu, homme-roi, homme-maître de maison, ou simplement homme³. Il prend ensuite le mot « vigne » et se demande si elle représente le royaume de Dieu, ou bien s'il faut lui garder ici sa valeur symbolique de peuple de Dieu qu'elle a chez les prophètes⁴. Il examine alors le texte sur la vigne d'*Isaïe* 5, 1 s. et observe, en comparant les deux textes (συνεξετάσαι), ce qui est semblable et ce qui ne l'est pas (ὅμοια, ἀνόμοια)⁵ : chez Isaïe, la vigne est accusée de ne pas porter de fruits ;

1. Pour le logion de *Matth.* 7, 7, voir *infra* p. 147. On note ici l'expression « frapper à l'obscurité » de la parabole, κρούειν τὴν ἀσάφειαν, qui est la porte fermée, p. 594, 8.

2. Ce verset du *Deutéronome*, cité ici p. 594, 15, dont le verbe est repris en *Actes* 13, 18 pour décrire l'action de Dieu en faveur de son peuple dans le désert, a été utilisé par Philon d'Alexandrie en contraste avec *Nombres* 23, 19, « Dieu n'est pas comme un homme » (*Quod deus* 53-54), pour établir deux sortes de textes concernant Dieu dans les Écritures : ceux qui lui attribuent les caractères humains (anthropomorphismes), ceux qui le laissent voir comme Dieu. Origène, qui cite souvent ce verset, renvoie à Philon (« un de nos prédécesseurs », etc.) en *Com. in Matth.* 17, 17. Autres citations : *Com. in Matth.* 17, 4 (Dieu, « comme un homme... » a deux fils) ; *Hom. in Ez.* 6, 6 (à propos de la « colère » de Dieu) ; *Hom. in Jer.* 18, 6 (à propos du « repentir » de Dieu) ; *C. Cels.* 4, 71, cité *infra* p. 143 n. 1.

3. *Ibid.* p. 595-596.

4. *Com. in Matth.* 17, 7.

5. *Ibid.* p. 598, 10-19. La question posée est : les mêmes mots, λέξεις, renvoient-ils aux mêmes concepts, σημασιόμενα ?

dans l'Évangile ce sont les vigneronns qui sont accusés, non pas la vigne, qui, au contraire, reçoit tous les soins pour qu'elle porte des fruits et qui, à cause de cela, est enlevée aux premiers vigneronns pour être donnée à d'autres vigneronns¹. Origène peut alors donner la réponse à la question qu'il avait posée : non, il n'est pas possible d'expliquer la parabole évangélique en voyant dans la vigne une figure du peuple de Dieu². Le rapprochement des mots semblables a fait apparaître des différences. Le détour par l'étude du mot « vigne » chez les prophètes a abouti à exclure une interprétation qui rapporterait toute la parabole au peuple de Dieu. Origène se tourne alors vers une autre interprétation : il est possible que la vigne représente le Royaume de Dieu, qu'Origène assimile immédiatement à l'enseignement inspiré des Écritures : ἡ βασιλεία ... τοῦ θεοῦ, ἡ αὐτὴ οἶμαι τυγχάνουσα τῇ τῶν γραφῶν μετ' ἐπισκοπῆς θεοῦ διδασκαλίᾳ³. Cette interprétation du mot « vigne » est une nouvelle clé qui permet de transposer l'ensemble du texte sur un nouveau registre : tous les détails de la parabole de la vigne serviront à décrire la façon dont Dieu donne son enseignement dans les Écritures⁴. La première interprétation

1. *Ibid.* p. 599, 3-600, 27.

2. *Ibid.* p. 602, 11-14. La question avait été posée p. 597, 24-28 : si l'on établit par l'Écriture que la vigne représente le peuple de Dieu, sera-t-il possible d'accorder (ἐφαρμόσαι) à cette interprétation tous les détails du texte évangélique ? Le souci d'accorder le sens d'un détail à toute une péripécie élimine certaines allégories. Ainsi, rencontrant en *Jérémie* 17, 11 la mention d'une perdrix, Origène tire du caractère mauvais de cet animal l'idée qu'elle ne peut figurer ici le Sauveur mais figure l'Adversaire et se demande alors si, avec cette valeur, « toute l'interprétation » (c'est-à-dire l'interprétation de tout le passage) trouvera sa cohérence, εἰ ἀκολουθεῖ ἡμῖν ὅλη ἡ ἐρμηνεία (*Hom. in Jer.* 17, 1).

3. *Ibid.* p. 602, 14-18. Voir *supra* p. 77 s. l'importance de cette identification.

4. On pourrait analyser un autre exemple aussi significatif : en *Com. in Matth.* 17, 15 Origène commente la parabole de l'homme-roi

globale de la parabole, faite « à grands traits », cède la place à une autre interprétation obtenue par l'étude de quelques mots isolés qui ont donné une autre clé interprétative.

Un de nos chapitres de la *Philocalie* fournit un exemple proche de celui que nous venons ainsi d'analyser. A propos de l'histoire de David et d'Urie, Origène se demande si, lorsqu'on a trouvé une allégorie pour une partie de l'histoire (τὸ ἐκ μέρους μὲν ἱστορίαν ἀλληγορήσαι), il faut chercher à l'étendre (ἐξομαλίσαι) à la totalité de l'histoire (*Phil.* 1, 29). Le problème est le même : un mot d'un texte, une λέξις (par exemple, ici, le nom « Urie »), peut être reconnu comme porteur d'un sens allégorique et être ainsi le point de départ d'une interprétation de tout un passage sur le registre allégorique qu'il indique. Mais il faut voir si cette interprétation d'une partie du texte donne un sens cohérent à l'ensemble. En employant le verbe ἐξομαλίζειν, « rendre homogène », Origène pose une exigence : il ne suffit pas d'avoir découvert une interprétation originale pour un mot isolé ; il faut pouvoir, à partir de cette idée interprétative, s'assurer que l'on trouvera pour l'ensemble du texte une interprétation entièrement cohérente¹. Cela élimine une certaine fantaisie allégorique, et met l'accent sur le souci d'Origène de trouver la cohérence de l'enseignement spirituel des textes, leur ἀκολουθία, l'enchaînement des sens voulus par l'Esprit, εἰρμὸς τῶν πνευματικῶν.

qui célèbre les noces de son fils. A la première lecture, δλοσχερέστερον νοουμένη, la parabole paraît claire (p. 628-634 ; le mot δλοσχερέστερος se lit trois fois : p. 628, 13, p. 629, 27 et 634, 6). Mais il faut ensuite essayer de découvrir un sens plus profond (p. 634-638) qui éliminera notamment les anthropomorphismes et comprendra le vrai sens de la « colère » de Dieu.

1. Pour l'emploi du verbe ἐξομαλίζειν voir la note en *Phil.* 1, 29, avec d'autres exemples.

La comparaison des mots semblables pour leur valeur spirituelle : la règle de I Cor 2, 13.

La recherche d'un sens allégorique, dans les exemples précédents, s'est faite par l'étude des mots « un par un », κατὰ λέξιν ; et pour chaque mot Origène a procédé à un regroupement de lieux parallèles. Le but de cette méthode est d'apprendre par les divers contextes bibliques « l'usage » de l'Écriture lorsqu'elle emploie ces mots, d'enrichir la lecture d'un mot par les sens qu'il prend dans d'autres contextes, de découvrir éventuellement dans un autre passage la valeur allégorique qu'il peut avoir aussi dans le texte que l'on étudie. Lorsque Origène recommande l'étude « des mots semblables », les ὁμοιοι φωναί, il veut dire en fait, comme on l'a vu pour le mot « vigne » par exemple, qu'il faut chercher plusieurs exemples du même mot pour voir si le concept auquel renvoie le mot (son σημαίνόμενον) est le même dans chaque cas. Si le concept est différent (la vigne renvoie soit au peuple de Dieu, soit au Royaume de Dieu), le mot « n'est pas semblable » dans les deux textes (ἀνόμοιον)¹. En prenant appui seulement

1. Voir aussi *Com. in Matth.* 10, 15 : l'homme qui sort de son trésor du neuf et de l'ancien (*Matthieu* 13, 52) c'est l'exégète qui rapproche l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, « comparant ce qui est spirituel avec ce qui est spirituel », réunissant non pas ce qui n'est pas comparable, mais ce qui est comparable et a quelque ressemblance, οὐ τὰ ἀσύγκριτα ... ἀλλὰ συγκριτὰ καὶ ὁμοιοτήτὰ τινα ἔχοντα. Autres exemples de regroupements de mots employés par les Écritures : *Com. in Matth.* 16, 4, p. 474-476 (on cherche dans les Écritures tous les textes où il est dit de Dieu ou du Christ qu'ils sont assis, τὰ περὶ καθίσεων ἀναγεγραμμένα ; cette réunion de textes permet de passer d'une première lecture du texte de *Matth.* 20, 20-24 qui serait pauvre, simple, humble, à un sens plus secret, μυστικωτέρα ; *Hom. in Num.* 12, 1 (à propos du puits mentionné en *Nombr.* 21, 16 : « La pauvreté de la lettre nous invite à chercher la richesse du sens spirituel. Il me semble donc à propos de glaner dans les autres parties

sur les mots de contenu semblable, l'exégète transportera l'interprétation d'un passage, où le sens est clair, à un autre passage moins lumineux. Telle est la règle qu'Origène a donnée pour interpréter les passages « impossibles » dans leur littéralité, les ἀδύνατα¹. Il s'appuie, pour l'affirmer, sur la formule de saint Paul en *I Cor.* 2, 13 qui donne tant de mal aux traducteurs modernes². Cette citation devient de plus en plus fréquente dans les derniers ouvrages d'Origène comme on peut le voir par les exemples tirés du *Contre Celse* et du *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu*³. Son insertion dans le texte d'Origène n'est pas toujours facile à interpréter ; il faut avoir en tête l'ensemble de ses idées sur la Bible pour comprendre l'usage qu'il en fait. Ainsi, dans un chapitre du *Contre Celse*, il veut justifier le langage anthropomorphique de la Bible : Dieu parle comme un père à ses enfants (cf. *Deut.* 1, 31, *supra*, p. 138), pour le profit de la foule. Cependant, ajoute-t-il, dans le même mot (ἐν τῇ αὐτῇ λέξει) peut se trouver à la fois le sens de ce qui est dit pour les plus faibles et celui qui s'adresse aux plus intelligents. Comment découvrira-t-on celui-ci ? « A partir des Écritures elles-mêmes, en comparant

de l'Écriture les mystères des puits, afin de dissiper par des comparaisons nombreuses les obscurités du présent passage », trad. Méhat); autres exemples ap. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, p. 310-313.

1. *Supra* p. 97 s.

2. Exemples de traductions modernes : « exprimant en termes spirituels des réalités spirituelles », « montrant l'accord des choses spirituelles pour des spirituels », « soumettant les réalités spirituelles au jugement des hommes inspirés », etc. Les divergences portent sur le sens de συγκρίνειν, sur le genre de πνευματικοῖς (masculin ou neutre) et sur la fonction de ce datif (le moyen ou le destinataire de l'action). Sur la relation mise par Origène entre *I Cor.* 2, 13 et la notion d'unité biblique, voir *Phil.* 6 *infra* p. 321.

3. Un exemple se lit aussi en *Com. in Jo.* 13 (53) 361.

ce qui est spirituel à ce qui est spirituel¹. » La citation ne s'éclaire que si on lit les autres textes d'Origène et notamment le fragment portant sur *I Cor.* 2, 13 : « C'est en examinant ensemble tel ou tel mot et en réunissant ceux qui sont semblables (τὰ ὅμοια) que se révèle, peut-on dire, le sens de l'Écriture². » La méthode évoquée dans le *Contre Celse* consiste bien à examiner les mots, pour pouvoir attribuer à un mot apparemment banal, destiné à la foule, la valeur spirituelle découverte dans un autre emploi du même mot ailleurs dans l'Écriture. Origène est particulièrement sensible à la difficulté posée par ce que Celse appelle « les mots incohérents et totalement obscurs » des prophètes : seul, dit-il, celui qui est véritablement sage dans le Christ peut rendre toute la cohérence des paroles prophétiques dites avec un sens caché, en comparant les choses spirituelles avec les choses spirituelles

1. *C. Cels.* 4, 71 : « celui qui a le souci d'expliquer les Écritures divines, 'en comparant les choses spirituelles avec les choses spirituelles', trouvera à partir d'elles le sens à la fois de ce qui est dit aux plus faibles et de ce qui est annoncé aux plus intelligents, car il arrive souvent que les deux sens se trouvent dans le même mot pour qui sait l'entendre », ὃ μέλει τῆς τῶν θείων γραμμάτων σαφηνείας εὐρήσει ἀπ' αὐτῶν, τὰ λεγόμενα πνευματικὰ τοῖς ὀνομαζομένοις πνευματικοῖς συγκρίνων, τὸ βούλημα τῶν τε πρὸς τοὺς ἀσθενεστέρους λεγομένων καὶ τῶν τοῖς ἐντρεχεστέροις ἀπαγγελλομένων, πολλὰκις ἐν τῇ αὐτῇ λέξει ἑκατέρων τῶ εἰδῶτι ἀκοῦειν αὐτῆς κειμένων. *Com. in Matth.* 10, 1 fin : à propos des familiers de Jésus qui entrent « dans sa maison », si l'on rassemble (συνάγειν) tout ce qui est dit de la maison de Jésus dans les Évangiles, une fois tout cela réuni (ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐπισυναχθέντα ταῦτα), on comprendra que les mots de l'Évangile (τὰ γράμματα) ne sont apparemment simples que par considération des simples, tandis que pour ceux qui sont capables d'une intelligence plus aigüe sont cachées en eux « des réalités pleines de sagesse et dignes du Logos de Dieu » (trad. Girod, p. 145).

2. ... τῶ συνεξετάζειν τήνδε τὴν λέξιν τῆδε τῇ λέξει καὶ τὰ ὅμοια συνάγειν ἀποκαλύπτεται ὡσπερὶ ὁ νοῦς τῆς γραφῆς, p. 240, 20-22 JENKINS, *JThS* 9, 1908.

et en établissant chacun des points qu'il découvre d'après les habitudes de langage des Écritures¹.

Ces textes nous invitent à regrouper pour finir les principes essentiels de la méthode herméneutique d'Origène.

L'affirmation la plus importante est que la Bible forme un tout, qu'elle est un livre unique, entièrement inspirée par Dieu jusqu'en ses plus petits détails, un tout organique, fait de parties solidaires. Dieu a infusé en elle son esprit, sa « puissance », sa « parole », sa « volonté », un ensemble de vérités (νοήματα, θεωρήματα, μυστήρια, etc.), un « enseignement » (διδασκαλία) dont le but est « le salut des hommes ». Ce sens global des Écritures se trouve partout, répandu, dispersé à travers tous les écrits comme des semences éparses çà et là dans les textes, σποράδην, comme des fleurs variées, comme des « indications » (ἀφορμαί) qui permettent de découvrir des vérités sur Dieu, sur l'homme, sur le monde, et principalement sur l'Économie du Christ.

Si ces enseignements sont « cachés » sous la lettre du texte, si la « pensée » de la Bible ne se trouve ni tout entière en un lieu, ni immédiatement claire dans les lieux où elle se trouve, ce sens global, cependant (ὁ πᾶς νοῦς, ὁ πᾶς λόγος), forme une cohérence, une « chaîne » (εἰρμός) qui relie un à un les « sens spirituels » des textes (τὰ πνευματικά), invisibles sous l'apparence des récits et des lois. Aussi chaque texte biblique est-il solidaire de tout autre texte biblique, non pas selon une continuité textuelle mais selon des relations mystérieuses de ressemblance indiquées par l'usage de « mots semblables », interprétés selon « l'habitude » qu'a l'Écriture de parler des choses invisibles

1. . . . τὸν εἰρμὸν πάντα ἀποδόξῃ ἀν τῶν μετ' ἐπικρύψεως εἰρημένων ἐν τοῖς προφήταις πνευματικὰ πνευματικοῖς συγκρίνων καὶ κατασκευάζειν ἀπὸ τῆς συνηθείας τῶν γραφῶν ἕκαστον τῶν εὐρισκομένων, *C. Cels.* 7, 11.

sous « le masque » des réalités corporelles¹. La clé herméneutique d'un passage difficile peut être fournie par un autre passage, qui, par son contexte, peut révéler le sens allégorique, spirituel, d'un mot commun aux deux textes. La Bible s'explique par la Bible² : toutes ses parties se répondent, se complètent, s'éclairent les unes par les autres ; l'interprétation d'un mot, d'un verset ne doit pas être ponctuelle, elle doit se rattacher au sens de toute la Bible, à la visée d'ensemble de Dieu parlant dans ces textes.

La méthode herméneutique d'Origène, dans sa technique et ses présupposés, est tout à fait proche de la méthode targumique, telle que la décrit par exemple R. Le Déaut³. La vision totale des Écritures commande la recherche analytique. Pour Origène, cette vision totale n'est pas seulement l'histoire de l'Alliance de Dieu avec son peuple. La venue du Verbe incarné a éclairé le sens de l'Alliance. Et tous les textes de l'Ancien Testament, devenus clairs, laissent voir alors que toute la Bible parle de lui, de sa venue, de ses mystères et du Royaume de Dieu auquel il donne accès.

6. AU-DELÀ DU TRAVAIL D'EXPLICATION DU TEXTE.

Le lecteur des commentaires d'Origène sait que souvent l'exégète s'arrête au cours de sa recherche, qu'il marque une hésitation et avoue la difficulté de découvrir le sens

1. On note l'emploi, assez rare, de πρόσχημα : *Hom. in Jer.* 10, 4 ou *C. Cels.* 5, 36 (Dieu semble légiférer pour des bœufs ; en fait il parle pour les hommes « sous le masque » de ce qu'il dit à propos d'animaux, ἐν προσήματι τῷ περὶ ἀλόγων ζώων).

2. En ce sens-là Origène peut dire qu'il y a une « parenté » intérieure à la Bible elle-même, entre ses diverses parties, *cognata quippe sibi est sacra scriptura* (voir p. 236 n. 1), ce qui est différent de la parenté (συγγένεια) dont nous avons parlé plus haut, p. 88.

3. R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, Rome (An. Bi. 22), 1963, p. 58 s.

profond des textes. Il affirme alors la nécessité de prier pour que la révélation du sens soit donnée par Celui qui a inspiré le sens. Il faut avoir, dit-il, « la pensée du Christ » pour saisir quelque peu la « pensée » des textes¹.

Les Philocalistes ont retenu un grand nombre d'extraits où se lisent ces réserves et ces conseils d'humilité en présence de l'obscurité des textes bibliques : à côté des exhortations à « chercher », à « scruter », à « ne rien laisser sans examen », d'autres exhortations demandent que l'exégète ne se hâte pas, qu'il reconnaisse la « faiblesse » humaine², qu'il arrête une recherche si celle-ci n'aboutit qu'à d'inutiles discussions sans fin. Il lui demande même « d'attendre » un sens qui lui sera donné, dit-il, « par le Verbe révélateur », un sens qui viendra d'en haut, de Dieu³. Sans doute peut-on interpréter la plupart de ces remarques comme la simple prudence d'un savant conscient de la difficulté de son travail. Mais il y a plus. Ces formules ne sont plus du ressort de la technique d'explication des textes, elles relèvent de la foi d'Origène en un Dieu présent dans les Écritures, assistant le lecteur pour l'éclairer. Seul celui qui a inspiré les textes sacrés, répète souvent Origène, peut en révéler le sens ; seul celui qui en a fermé les portes peut venir les ouvrir ; seul celui qui a mis autour de lui les ténèbres (cf. *Ps.* 17, 12) peut les illuminer⁴. Nous

1. *I Cor.* 2, 16, cité par exemple en *Phil.* 1, 10 (= *Peri Archôn* 4, 10), « ... la pensée exacte (des Évangiles), qui est la pensée du Christ, réclame pour être comprise la grâce accordée à celui qui a dit, ' nous avons la pensée du Christ ' », en *Com. in Jo.* 1, (4) 24, etc.

2. L'ἀσθένεια humaine doit être prise en conscience : *Phil.* 1, 28 et 2, 5.

3. Voir *Phil.* 1, 29 et la prise à partie de l'excès de questionnement des Gnostiques en *Phil.* 11, 2.

4. *Phil.* 2, 1. Le voile est enlevé pour celui qui se tourne vers le Seigneur et qui a « la pensée du Christ » : *Hom. in Ex.* 12, 1 ; *Hom. in Ez.* 14, 2, etc. La citation de *Ps.* 17, 12^a, καὶ ἔθετο σκότος ἀποκρυφῆν αὐτοῦ, (voir *infra* p. 257 n. 2), est commentée en *Com. in Jo.* 2 (28) 172-173 et en *C. Cels.* 6, 17.

atteignons pour finir un ensemble de proclamations qui, loin d'être de pure rhétorique, expriment ce qu'il y a de plus personnel chez Origène, sa foi religieuse et, au-delà du travail scientifique, une mystique de l'exégèse.

Le rôle de la foi : « cherchez et vous trouverez ».

Au départ de la recherche exégétique, avons-nous dit, est posé le principe de la foi : « une fois pour toutes » l'exégète chrétien a admis que la moindre parcelle des Écritures sacrées recelait un sens « utile au salut des hommes ». Il croit avec certitude que toute recherche peut aboutir à la découverte de ce sens, dans « le repos » de l'esprit¹. Devant les difficultés, le lecteur doit « d'abord croire » et il trouvera le sens : πίστευσον πρῶτον καὶ εὐρήσεις ... πολλὴν ὠφέλειαν ἁγίαν². Origène aime citer le logion de Jésus disant à ses disciples : « Demandez et l'on vous donnera ; cherchez et vous trouverez ; frappez et l'on vous ouvrira³. » Une des fonctions de cette parole est sans doute d'affirmer contre Celse qui méprise les Écritures chrétiennes qu'il y a bien en celles-ci une « recherche » de la sagesse à laquelle les chrétiens sont invités à se consacrer⁴ ; mais ce logion annonce surtout que la découverte se fera au terme des autres opérations qui consistent à « demander » par la prière et même à « frapper », parce que la porte est fermée et qu'elle s'ouvrira seulement

1. *Phil.* 2, 5, Origène conseille aux Gnostiques de mettre leur esprit « au repos » (ἀναπαυῖσθαι). Voir P. VIELHAUER, « *Anapausis*, zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangelium », *Aufsätze zum Neuen Testament*, Munich 1965, et l'étude signalée n. 2, p. 377.

2. *Phil.* 1, 28 fin (= *Phil.* 10, 1), cf. *Phil.* 12, 2 (*II Tim.* 3, 16) et 13, 4 (μετὰ πιστῆς ... προλήψεως). Sur la foi comme fondement de la gnose « qui ne s'enseigne pas », voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Str.* 7 (10) 55, 6.

3. *Matthieu* 7, 7-8.

4. *C. Cels.* 6, 7, fin.

si quelqu'un vient ouvrir. Le lecteur de la Bible « frappe » parce que les Écritures sont parfois obstinément obscures et qu'il a besoin pour les comprendre de Celui qui enlève le voile et détient la clé de David¹. Dans sa *Lettre à Grégoire*, après avoir insisté sur la nécessité d'accorder au texte biblique une extrême attention (προσοχή πολλή), Origène ajoute la nécessité de le faire « avec un présumé confiant et convenant à Dieu », μετὰ πιστῆς καὶ θεῶ ἀρεσκούσης προλήψεως, de chercher et de frapper, mais de demander aussi, parce que « la prière est tout à fait indispensable pour comprendre les choses divines »². « Celui qui croit ne sera pas couvert de honte », disait Isaïe (Is. 28, 16) cité par saint Paul dans l'*Épître aux Romains* (9, 33) : Origène applique cette parole aux lecteurs des Écritures qui risquent de buter sur les pierres d'achoppement : la foi est le remède au découragement³, le facteur essentiel de la compréhension.

La « puissance » des textes divinement inspirés.

Origène doit à saint Paul plusieurs formules qui affirment la présence de la « puissance » et de « l'esprit » de Dieu dans les textes inspirés. La prédication de l'Apôtre se fait « dans une démonstration d'esprit et de puissance » (I Cor. 2, 4), « non pas dans les paroles qu'enseigne la sagesse humaine mais dans celle qu'enseigne l'Esprit » (ibid. 2, 13). Le mot « puissance » (δύναμις), plus encore que le mot « esprit » (πνεῦμα), nomme la force agissante

1. Autres emplois des trois verbes du logion : *Phil.* 13, 4 ; *Com. in Jo.* 10 (22) 129 et (23) 131. On trouve souvent *Matth.* 7, 7-8 cité avec un adjectif du type καλῶς, ὀρθῶς, pour affirmer que seule la recherche « bien » faite, « droitement » faite, sera couronnée de succès : *Com. in Jo.* 19 (12) 73-74 ; 20 (36) 323 ; *Com. in Matth.* 17, 6 milieu ; *fr. in Luc.* 183. Sur l'usage de ce logion, voir A. ORBE, *Parábolas Evangélicas en San Ireneo*, 1, Madrid 1972, p. 45-61.

2. *Phil.* 13, 4. Cf. *Hom. in Ez.* 14, 2.

3. *Phil.* 10, 1 et 12, 2.

de Dieu dans les textes, celle qui dote les paroles humaines de ce quelque chose de plus qui agit. Les chapitres 15 et 18 de la *Philocalie* donnent des extraits importants du *Contre Celse* où Origène notamment compare la « puissance » des écrits bibliques à l'œuvre de Platon : il ne refuse pas à Platon le mérite d'avoir dit « le vrai », mais cette vérité « n'a pas été utile pour conduire les lecteurs à la piété pure », οὐδὲν ὡς πρὸς εἰλικρινῆ εὐσέβειαν ὤνησε τοὺς ἐντυγχάνοντας¹. La vérité pour Origène doit « agir », c'est-à-dire transformer celui qui en prend connaissance. À la différence du texte de Platon, les textes sacrés, à travers la pauvreté des mots, remplissent d'enthousiasme ceux qui les lisent d'un cœur pur, ἐνθουσιᾶν πεποίηκε². La prédication qu'ont pratiquée « les prophètes, Jésus et les apôtres » ne se bornait pas à dire le vrai : elle était capable d'entraîner les foules³. Et cela, dit Origène, est l'œuvre de la « puissance » envoyée par Dieu. « Ce qui est dit, même si c'est, en soi, véridique et tout à fait digne de foi, n'est pas suffisant pour toucher l'âme humaine, si en plus quelque puissance venue de Dieu n'est pas donnée à celui qui parle, etc. », οὐκ αὐταρκές εἶναι τὸ λεγόμενον, κἀν καθ' αὐτὸ ἀληθές καὶ πιστικώτατον ἢ πρὸς τὸ καθικέσθαι ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἐὰν μὴ καὶ δυνάμις τις θεόθεν δοθῆ...⁴. Aussi Origène répète-t-il souvent que

1. *Phil.* 15, 7 (= *C. Cels.* 6, 5 fin). Ce qui a manqué aux platoniciens, notons-le, c'est d'aboutir à la piété véritable.

2. *Ibid.* et aussi *Phil.* 15, 3 (= *C. Cels.* 1, 2 fin) : il subsiste encore maintenant des « traces », ἕχνη, de la puissance divine qui agit dans les textes. Cf. *C. Cels.* 1, 46 et *Phil.* 1, 6 : celui qui lit attentivement les textes des prophètes ressent un peu de leur « enthousiasme », ἕχνος ἐνθουσιασμοῦ. (*Intr.* p. 65 n. 1)

3. *Phil.* 15, 2 (= *C. Cels.* 6, 2) : ἐπάγεσθαι, ἐπαγωγῆ.

4. *Phil.* 15, 4 (= *C. Cels.* 6, 2). On peut ajouter au texte d'Origène cette remarque : l'expérience du lecteur de la Bible, que ce soit dans sa lecture privée, que ce soit au sein de la communauté lisante, est que le texte lui parle ; il perçoit autre chose que le sens littéral (historique, situé, circonscrit) ; c'est donc que l'homme particulier qui parlait dans le texte (le rédacteur) disait quelque chose qui

« le Seigneur donnera une parole à ceux qui annoncent la bonne nouvelle avec une grande puissance », *δυναμει πολλῇ* (Ps. 67, 12)¹. La puissance accompagne les mots simples des évangélistes et des apôtres, les mots de tous les jours qui ne sont par eux-mêmes qu'une introduction². Toute parole parlant de Dieu (et c'est éminemment la parole de l'exégète qui explique le texte sacré) ne doit pas seulement dire le vrai de Dieu, elle doit aussi « toucher » l'âme, *καθικέσθαι*, l'« entraîner », *ὑπάγειν*, la convertir³. Grâce

pouvait se rattacher à un sens universel. Telle est pour un croyant l'inspiration des Écritures : le texte dans sa littéralité transmet des sens révélés pour les hommes de toutes les époques.

1. *Ibid.* et *Phil.* 18, 8 (= *C. Cels.* 1, 62).

2. *Phil.* 15, 10 (= *C. Cels.* 7, 60 fin), *εἰσαγωγή* (de même les 22 livres de la Bible sont-ils une « introduction » à la Sagesse divine : *Phil.* 3).

3. D'où le danger de parler de Dieu de façon inopportune à des auditeurs qui ne sont pas prêts à recevoir cet enseignement en se convertissant (voir *supra* p. 84-85). Je regrouperai dans cette note quelques-uns des textes dans lesquels Origène expose sa conception de la parole du prédicateur ou de l'exégète. Et d'abord il faut rappeler l'usage qu'il fait de la sentence de Sextus sur le danger de parler de Dieu : voir *Phil.* 5, 1, p. 300 et, par exemple, *Com. in Jo.* 20 (2) 6 : expliquer ce qu'est réellement « la semence d'Abraham » est difficile, car cela concerne ce qui est avant la naissance, et cela pourrait troubler ceux qui le comprendraient inexactement ; en ce cas, parler et dévoiler de tels sujets est dangereux, même si c'est dire le vrai (... *ἐπισφαλές κἀν ἀληθεύεται*) ; l'économiste des mystères divins doit « chercher le moment opportun » *τὸν καιρὸν ζητεῖν* pour présenter de telles doctrines, etc. (excursus sur ce que doit être le bon « économiste » des mystères divins : il faut distribuer les biens *ἐν καιρῷ*). Autres affirmations : au moment d'expliquer une parabole sur le Royaume des cieux, d'en dévoiler le sens profond, Origène envisage pour lui trois attitudes, se taire, ou parler de façon voilée, ou parler clairement (*Com. in Matth.* 17, 17 : *σιωπῆσαι, ἀνίξασθαι, ἐκθέσθαι*). Et ailleurs : « nous qui confessons être loin de pouvoir aller jusqu'à la profondeur du sens caché dans ces textes même si nous avons quelque brève compréhension de ce qu'ils contiennent, parmi ce que nous croyons découvrir à la suite d'un long examen et d'une longue recherche (que ce soit par la grâce de Dieu, que ce

à cette prédication, « ceux qui entendent la Parole annoncée avec la puissance sont remplis de puissance et en donnent la preuve par leur disposition intérieure, par leur vie et par le combat qu'ils mènent jusqu'à la mort pour la vérité »¹. Tel est le « bénéfice » (*ὠφέλεια*) attendu de la Bible et de son interprétation ; non pas des connaissances philosophiques, comme celles qu'a enseignées Platon, ou plutôt ces mêmes connaissances, mais avec quelque chose en plus, une transformation de l'être.

Il est hors de propos d'aborder ici la question de cette « puissance » divine qu'Origène attribue à tout texte inspiré. Il l'affirme et en constate les effets : au cours de l'histoire, Juifs et Chrétiens ont reçu de la Bible ce qui modifiait leur vie ; la force des textes bibliques explique l'expansion du christianisme et le courage qu'ont eu les martyrs de mourir pour la vérité. Parce qu'il croit que Dieu est à l'origine de ces textes, Origène attribue à Dieu cette force de persuasion. Il en analyse rarement les procédés dans la rédaction des textes bibliques².

La vérité est « indicible » : l'au-delà de « ce qui est écrit ».

Les mots, à eux seuls, ne pourraient pas agir ; le langage humain employé dans les Écritures ne peut signifier le divin parfaitement. Il faudrait pour exprimer les choses divines, dit saint Jean, des livres « que le monde entier

soit par la force de notre intelligence), pour certaines choses nous n'avons pas l'audace de les confier à l'écriture, pour d'autres c'est en vue de notre propre exercice et pour celui des lecteurs que nous les exposons quelque peu » (*Com. in Matth.* 14, 12). Rappelons aussi la règle qu'Origène emprunte au livre de *Tobie* 12, 7 : « il est beau de cacher le mystère du Roi » (*Phil.* 22, 8 = *C. Cels.* 5, 29 fin et *C. Cels.* 5, 19).

1. *Phil.* 18, 8 (= *C. Cels.* 1, 62).

2. Voir cependant quelques exemples analysés dans mon étude « Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères Grecs », *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 13, 1, 1977, p. 5-34.

ne pourrait contenir ». Origène explique cette dernière phrase de l'Évangile de Jean (Jean 21, 25) en disant que cette impossibilité ne tient pas à la quantité des choses à dire, comme certains le croient, mais à la grandeur des réalités divines « qui non seulement ne peuvent pas être écrites, mais qui ne peuvent même pas être annoncées par la langue de chair ni être signifiées dans les dialectes et les mots des hommes¹ ». Cette insuffisance du langage joue principalement à l'égard des sujets les plus secrets : la divinité de Jésus, le mystère du Jugement et de la fin des temps, le sens secret des paraboles que Jésus a donné à ses disciples mais que ceux-ci n'ont pas pu consigner par écrit². La Bible est faite de mots, et on la nomme « écriture », mais il faut parler aussi de « ce qui est au-delà de ce qui est écrit », τὸ ὑπὲρ ἃ γέγραπται (I Cor. 4, 6). Certains textes d'Origène emploient cette expression, notamment lorsqu'il oppose l'eau de la source de Jacob — c'est-à-dire l'ensemble des Écritures qui n'éteignent pas la soif même si on les comprend avec précision — à l'eau de Jésus « jaillissant jusqu'à la vie éternelle » (Jean 4, 14) : cette eau de Jésus est assimilée à « ce qui est au-delà de l'écrit »³, à « ce que l'œil n'a pas vu, que l'oreille n'a pas

1. Phil. 15, 19. De même *Com. in Jo.* 13 (5) 27.

2. *Com. in Jo.* 1 (10) 60-61 ; *Peri Archôn* 2, 6, 1 (la majesté du Fils dépasse tout ce que l'on peut en dire) ; *Com. in Matth.* 14, 12 (les apôtres ont caché l'élucidation des paraboles parce que ce qui était signifié en elles, δηλούμενα, dépassait la nature des écrits). Nombreux sont les passages d'Origène affirmant l'insuffisance du langage écrit.

3. Origène utilise ici (*Com. in Jo.* 13 (5) 31) les mots de saint Paul hors de leur contexte, précédés de l'article (τὸ ὑπὲρ ἃ γέγραπται, τὰ ὑπὲρ ἃ γέγραπται), pour former un nom qui oppose les paroles de Jésus à « toute l'Écriture ». C'est « ce qui est au-delà de l'écrit ». Les exégètes modernes de la Première Épître aux Corinthiens pensent que Paul cite un dicton invitant à la modestie (il ne faut pas s'enorgueillir selon le dicton « rien au-delà de ce qui est écrit », « pas plus que ce qui est écrit ») (... à moins qu'il ne s'agisse d'une glose marginale passée dans le texte, disant que la négation μή « a été

entendu », bref à tout ce qui est au-delà du langage, comme les « paroles indicibles » entendues par saint Paul (II Cor. 12, 4)¹.

Mais y a-t-il quelque chose en dehors des Écritures ? Origène souligne que la femme est invitée par Jésus à venir chercher l'« eau jaillissante » à l'endroit même où ils se sont rencontrés, et donc précisément à « la source de Jacob »². Ce qui est « au-delà de ce qui est écrit », ce que « le monde entier ne saurait contenir », ne constitue donc pas un autre recueil de paroles, mais c'est le sens révélé par Jésus pour le seul recueil connu. Si les Écritures, en tant qu'elles sont « ce qui est écrit », ne sont qu'une « introduction » (« je pense, dit Origène, que par rapport à toute la connaissance, toutes les Écritures, même si elles sont comprises avec précision, ne sont que de tout petits éléments et de très courtes introductions »)³, c'est cependant dans le texte même des Écritures que le lecteur qui a « l'esprit du Christ » découvrira « ce qui est au-delà de l'écrit »⁴.

écrite au-dessus de l'alpha » !). Lorsque Origène commente le verset dans le contexte de l'Épître (fr. in I Cor. 4, 6, p. 357 Jenkins *JThs* 9, 1908) il y voit une leçon contre les Gnostiques : il ne faut pas vouloir monter jusqu'à « ce qui est au-delà de l'écrit » si l'on n'a pas encore compris « ce qui est écrit » ; les Gnostiques ont tort de croire que des traditions secrètes leur ont transmis « ce qui est au-delà de l'écrit ».

1. Voir l'ensemble du commentaire d'Origène sur Jean 4, 14-15 (*Com. in Jo.* 13 (4-7) 20-42).

2. *Ibid.* 24-25 (Jésus dit à la femme : « viens ici »).

3. *Ibid.* 30 : οἱμαὶ δὲ τῆς βλαῆς γνώσεως στοιχεῖά τινα ἐλάχιστα καὶ βραχυτάτα εἶναι εἰσαγωγὰς ὅλας γραφάς, κἀν πάνυ νοηθῶσιν ἀκριβῶς. De nouveau *Ibid.* (6) 37.

4. Dans tout ce commentaire, Origène évoque la possibilité pour certains de « ne plus passer à la source de Jacob », de n'en avoir plus besoin (*Com. in Jo.* 13 (7) 41), d'avoir avec la Vérité une fréquentation directe comme les anges (*ibid.* 41), mais il affirme aussi, et principalement je crois, que nul n'est capable de recevoir l'eau de Jésus s'il n'a d'abord puisé à la source de Jacob (*ibid.* 42). Les êtres d'exception, semblables aux anges, sont ceux qui ont vécu la même expérience que saint Paul « enlevé au troisième ciel », ou saint Jean à qui des mystères indicibles ont été révélés.

L'illumination.

Origène approuve la phrase de Platon affirmant que le premier Bien est absolument indicible et qu'il vient dans l'âme « tout à coup, après une longue fréquentation, lumière qui s'allume¹ ». Moïse et les prophètes ont su eux aussi que le premier Bien est indicible et s'ils ont écrit que Dieu s'est manifesté (ὤφθη) ils ont laissé le soin de chercher « comment » il s'est manifesté « à ceux qui sont capables de se rendre semblables à ceux auxquels Dieu s'est manifesté, non pas pour les yeux de leur corps mais dans un cœur pur² ».

Le cœur pur, l'âme de bonne foi, ce qu'Origène nomme aussi « le sens divin » qui est en l'homme, sorte de lieu intérieur sensible à ce qui vient de Dieu, voilà ce qui dans l'homme reçoit l'illumination du sens révélé : ce n'est pas « l'intellect », mais l'organe tout à la fois de la compréhension, de l'amour et de la volonté animant l'action³.

L'illumination vient dans l'âme « à la suite d'une longue union » avec Dieu, disait Platon. Origène pense aussi que le sens profond des textes vient à ceux qui se sont consacrés longuement à l'étude des textes⁴. La métaphore du toucher lui sert à exprimer ce contact entre l'âme et la réalité divine, mieux que ne le fait le vocabulaire de la vision.

1. *Phil.* 15, 5 (PLATON, *Ep.* 7, 341 CD) (= *C. Cels.* 6, 3 début).

2. *Phil.* 15, 6 (= *C. Cels.* 6, 4 fin).

3. *Prov.* 2, 5, avec une variante propre à Clément et à Origène (*infra* p. 185 n. 1). Voir mon étude « La bouche et le cœur de l'Apôtre : deux images bibliques du 'sens divin' de l'homme chez Origène », in *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin 1975, p. 17-42.

4. *Phil.* 15, 10 (= *C. Cels.* 7, 60 fin) : le sens profond devient clair à ceux qui se consacrent à l'examen du texte, en proportion du temps qu'ils passent à cela (σχολή) et du zèle avec lequel ils s'y exercent (voir aussi l'emploi du verbe ὀμιλεῖν dans *Com. in Jo.* 13 (5) 26).

Au cours de son exégèse, en présence d'un passage difficile, il lui arrive de s'assimiler à la femme qui osa toucher le vêtement de Jésus et en fut guérie (*Luc* 8, 44-46) : s'approchant par derrière, cette femme, dit l'évangéliste, « toucha » le manteau de Jésus et Jésus sut « qu'une puissance était sortie de lui », la puissance qui arrêta le flux de sang de la femme. Sa foi l'avait sauvée. De même, Origène s'approchera des paroles de vie et, en les tâtant de ses mains, il tentera de recevoir d'elles la puissance qui s'écoule sur celui qui touche avec foi (... ψηλαφῶντες τοὺς εἰρημένοους τῆς ζωῆς λόγους πειραθῆναι λαβέσθαι αὐτῶν τῆς ἀπορροῦσης εἰς τὸν μετὰ πίστεως ἀψάμενον δυνάμεως)¹. Le manteau de Jésus figure les paroles des textes bibliques. Origène modifie le verbe du récit évangélique (ἅπτεσθαι) et dit qu'il va « toucher à tâtons » (ψηλαφᾶν) les paroles de vie : il emploie le verbe qu'utilise l'apôtre Jean au début de son Épître, « nous l'avons entendu, nous l'avons vu, et nos mains l'ont cherché en tâtonnant ». Origène va vers les mots du texte en aveugle, il avance en tâtonnant dans l'obscurité des Écritures². Comble d'ironie ou d'humour pour un exégète acharné à scruter le texte par une étude très attentive, son ultime recours est cette démarche d'humilité et de foi, « chercher à tâtons »...

Mais tâtonner c'est aussi chercher longuement, c'est cette longue fréquentation dont parlait Platon, c'est prendre et

1. *Com. in Jo.* 10 (28) 173. Même association entre le sens spirituel du toucher et l'écoulement « salutaire qui vient du Logos pour guérir en *C. Cels.* 1, 48 (milieu), où le mot ἀπορροή peut être une allusion à *Luc* 8, 44-46.

2. *I Jean* 1, 1. Voir aussi le verbe en *Luc* 24, 39 (« voyez mes mains et mes pieds, ... touchez-moi... ») et en *Actes* 17, 27 (« ... pour qu'ils cherchent Dieu, si toutefois, en tâtonnant, ils peuvent le trouver, encore qu'il ne soit pas loin de chacun d'entre nous »). Le verbe ψηλαφᾶν indique le tâtonnement d'un aveugle, une recherche « à tâtons... dans les ténèbres » (PLATON, *Phédon* 99 b, et al.). De même, par exemple, en *Is.* 59, 10.

reprendre les mots, avec patience, les ruminer comme le feront les moines du désert pour le nom de Jésus, ou c'est encore, comme le disait Clément d'Alexandrie, les « frotter » longuement les uns contre les autres, comme on le fait avec les pierres noires d'où sort ensuite le blanc de céruse¹.

Après ce long travail de patience et d'humilité, qui peut supposer une longue attente, viendra peut-être, comme le disait Platon, tout d'un coup la lumière dans l'âme, tel un feu qui jaillit. Origène approuve cette façon d'exprimer la venue de quelque idée concernant Dieu. Les hommes de la Bible connaissent eux aussi l'expérience de l'illumination : on n'aura aucune peine à citer de beaux textes des Écritures parallèles à celui de Platon². Lorsqu'il s'agit plus précisément de l'illumination qui éclaire l'exégète, si Origène veut exprimer l'émotion qu'il ressent lorsque au-delà du travail de recherche le sens lui est donné comme venant de Dieu, il se rappelle l'expérience des pèlerins d'Emmaüs, et répète pour lui-même leurs paroles : « Notre cœur n'était-il pas brûlant quand il nous parlait sur le chemin, quand il nous ouvrait les Écritures³? » La communication du sens secret des textes, qui vient soudain en l'âme après une longue attente, peut ensuite se communiquer des uns aux autres comme un feu qui passe de flambeau en flambeau.

Tel est le paradoxe d'Origène exégète : scrupuleusement attentif à la moindre partie du texte sacré, il croit aussi que non seulement le sens voulu par Dieu y est énigmatiquement caché mais que même le travail de décryptage des mots est insuffisant : les obscurités ne s'éclairent que si l'on prend conscience du sens total des textes, du sens

1. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Eclogae propheticæ* 32, 2-3 ; et déjà PLATON, *Ep.* 7, 344 b.

2. *Phil.* 15, 7 (= *C. Cels.* 6, 5).

3. *Com. in Jo.* 1 (8) 50 citant *Luc* 24, 32. De même *Com. in Jo.* 10 (18) 105 *et al.*

organisateur de l'ensemble. Or la reconstruction de ce sens ne se fait pas par addition de sens partiels, selon l'œuvre de la raison. Elle se fait par une longue et amoureuse familiarité avec l'ensemble des textes dont le lecteur s'imprègne. Et peut-être alors, peu à peu ou tout d'un coup, sera donnée la compréhension.

III

LE TEXTE

Les principaux manuscrits de la *Philocalie* ainsi que leur classement ont été étudiés par Joseph Armitage Robinson (1858-1933), dans l'introduction de son édition du texte¹. L'étude de Robinson est systématique et minutieuse et a reçu l'approbation des philologues. Il serait donc superflu de la répéter ici, et on peut se contenter de rapporter un extrait de son *stemma*, pour montrer les relations qui existent entre les manuscrits dont nous nous sommes servis pour notre édition, tout en y introduisant une légère modification due à É. Junod².

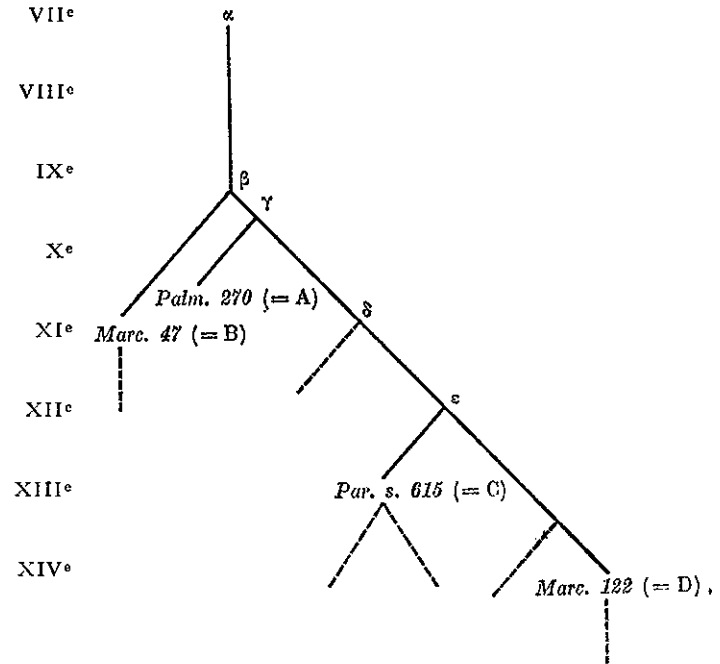
Pour la présente édition nous avons relu et collationné les quatre manuscrits nommés dans ce tableau³. Nous n'avons utilisé le *Marc. 122* (D) que pour les parties du texte où le *Par. s. 615* (C) est manquant, c'est-à-dire jusqu'au début du ch. 9⁴.

1. *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893. Voir aussi son article « The Philocalia of Origen », in *Journal of Philology*, 18, 1889, p. 36-68, et P. KOETSCHAU, *Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus*, TU 6, 1, 1889.

2. *Philocalie 21-27 (Sur le libre arbitre)*, SC 226, Paris 1976, p. 14 s. Pour Robinson, β et γ sont directement copiés sur α ; selon Junod, le scribe de β est l'auteur du long prologue, présent aussi bien dans A que dans B, et le prologue court qui le remplace dans D est dû au scribe de δ .

3. Nous tenons ici à remercier l'*Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* de Paris pour le prêt de microfilms de ABD. La lecture de C a été faite sur l'original.

4. Ce manuscrit (C) contient également des fragments du ch. 5 (et du ch. 1 dont nous ne donnons pas le texte grec). Il comporte aussi la table des matières, insérée avant le ch. 21, tandis que dans ABD elle apparaît en tête du texte.



Notre apparat critique donne toutes les variantes de ABC ou ABD, à l'exception de quelques erreurs orthographiques mineures. Il est par conséquent beaucoup plus complet que celui de Robinson. Dans les cas où le texte d'Origène recueilli par les Philocalistes est transmis indépendamment par un auteur grec ou un traducteur latin (ch. 1, 30; 2; 3; 9; 12), nous n'avons pas rapporté les variantes textuelles de ces derniers. Notre propos est d'éditionner uniquement le texte de la *Philocalie*.

En ce qui concerne les divisions du texte et la numérotation des paragraphes nous avons suivi l'édition de Robinson. Afin d'aider le lecteur nous avons également inséré la pagination de son édition en marge de notre texte.

SIGLES

- A *Palmiacus gr. 270* (s. X).
B *Venetus, Marcianus gr. 47* (s. XI).
C *Parisinus B.N. suppl. gr. 615* (s. XIII).
D *Venetus, Marcianus gr. 122* (an. 1343).
Rob Robinson.

ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ

Πρόλογος

- Rob 1 Ἐκλογὴν ἢ παροῦσα περιέχει βίβλος γραφικῶν ζητημάτων
καὶ ἐπιλύσεων ἐκ διαφόρων βιβλίων τῷ Ὠριγένει πονηθεισῶν
ἡθροισμένην. Φασὶ δὲ ταύτην τινές, ἔτι δὲ καὶ τὴν εἰς
4 κεφάλαια ταύτης διαίρεσιν τε καὶ τάξιν, καὶ μὴν καὶ τὰς
καθ' ἑκαστον ἐκείνων ἐπιγραφάς, ἔργον τῶν τὰ θεῖα σοφῶν
Βασιλείου καὶ Γρηγορίου γενέσθαι· ἐν πυκτίῳ τε παρὰ
θατέρου τούτων Γρηγορίου τοῦ θεολόγου Θεοδώρω ἐστάλθαι
8 τῷ τὴν μνήμην δσίῳ τηνικαῦτα ἐπισκοποῦντι τὰ Τύανα.
"Ὅπερ ὡς ἐν προλόγῳ καὶ ἡ βίβλος ἀφ' ἧς τὴν μεταγραφὴν
πεποιήμεθα, παλαιότατη γε οὖσα, κατασκευάζειν ἠβούλετο.
Πόθεν δὲ τοῦτο δισχυρίζονται; Ἐξ ἐπιστολῆς δῆθεν τοῦ
12 αὐτοῦ θείου ἀνδρὸς πρὸς τὸν μνημονευθέντα γραφεΐσης
Θεόδωρον, καὶ τῷ ῥηθέντι πυκτίῳ συνεκπεμφθείσης. Ἐπει
Rob 2 οὖν τὴν μὲν ἐπιστολὴν αὐτοῦ σαφῶς οὖσαν τοῦ τῆς θεολογίας
ἐπωνόμου γνωρίζομεν, πολλὰ δὲ τῶν ἐν τῇ τοιαύτῃ συλλογῇ
16 τῶν ὀρθῶν ἀπάδοντα δογμάτων εὐρίσκομεν, εἰκότως ἡμεῖς
τῷ τῆς ἀληθείας ἐπόμενοι λόγῳ ἐκείνην τε τῷ παρόντι
καθυποτάξαι προλόγῳ συνείδομεν, καὶ τῶν Ὠριγένους

Titulus : ὠριγενους φιλοκαλία B ἢ φ. τοῦ ὦ. D || *Pro hoc prologo D habet* : Ἐκλογὴν ἢ παροῦσα περιέχει βίβλος γραφικῶν ζητημάτων καὶ ἐπιλύσεων ἐκ διαφόρων βιβλίων τῷ Ὠριγένει πονηθεισῶν ἡθροισμένη ὑπὸ τῶν τὰ θεῖα σοφῶν Βασιλείου καὶ Γρηγορίου· ἐν πυκτίῳ τε παρὰ θατέρου τούτων Γρηγορίου τοῦ θεολόγου Θεοδώρω τῷ τηνικαῦτα ἐπισκοποῦντι τὰ Τύανα ἐστάλθαι· καθὼς ἢ πρὸς αὐτὸν δείκνυσιν ἐπιστολῇ, ἔχουσα οὕτως·

PHILOCALIE D'ORIGÈNE

Prologue¹

Le présent livre contient un choix de recherches et de solutions sur l'Écriture, réuni à partir de divers livres dus au travail d'Origène. Certains disent que ce choix, et en particulier sa répartition ordonnée en divers chapitres, ainsi que les titres mis en tête de chaque chapitre, sont l'œuvre de Basile et de Grégoire, ces maîtres en théologie ; et que l'un des deux, Grégoire le théologien, en envoya un exemplaire à Théodore de sainte mémoire, alors évêque de Tyane. C'est cela précisément que voulait établir, dans un prologue, le livre à partir duquel nous avons établi notre transcription, livre de haute antiquité. Sur quelles preuves le soutiennent-ils? Évidemment sur la lettre du saint homme lui-même, qu'il adressa à ce Théodore dont nous avons fait mention, et qui fut envoyée en même temps que l'exemplaire en question. Que cette lettre soit bien l'œuvre de celui qui porte le nom de Théologien, nous le reconnaissons ; cependant nous voyons qu'un grand nombre de textes de cette anthologie sont en désaccord avec les doctrines orthodoxes ; aussi avons-nous conscience de suivre à bon droit la règle de la vérité en faisant précéder le recueil du prologue que voici, et en dévoilant au grand

1. Le *Prologue* et la *lettre* de Grégoire ont été présentés dans l'Introduction p. 20 s.

προασπιστῶν τὸ κακούργημα λανθάνον τοῖς ἐντυγχάνουσιν
 20 εὐφώρατον καταστήσαι.

Γεγράφθαι μὲν οὖν ὑπὸ τοῦ θεολόγου ταύτην οὐδὲ ἡμεῖς
 ἀμφιβάλλομεν, τῷ μάλιστα πάσαις ταῖς τῶν ἐπιστολῶν
 αὐτοῦ βιβλίοις ὡσαύτως ἔχουσιν φέρεσθαι, καὶ ὑπ' οὐδένο
 24 ἀντιλέγεσθαι. Τοῦτο δὲ συνομολογοῦντες ἀκολούθως δεχόμεθα
 καὶ τὸ ἕτερον ὅπερ ἐστὶν τὸ καὶ συναγωγῆν ἐκ τῶν Ὀριγένους
 ὑπὸ τῶν σοφῶν γενέσθαι καθηγητῶν, τῶν χρησίμων μέντοι
 καὶ ὠφελίμων ῥητῶν, καθ' ἃ καὶ αὐτὸ ἐπὶ λέξεως τῷ
 28 προσεχῶς εἰρημένῳ τοῦ θεολόγου περιέχεται γράμματι. Ἦν
 γὰρ αὐτοὺς εἰκόσ, τοῦ πνεύματος μελισσας ὑπάρχοντας, ἐκ
 διαφόρων ἀνθέων τὰ κάλλιστα δρέπεσθαι, πρὸς ἐνὸς ἀδόλου
 κηρίου συμπλήρωσιν· ἐξ οὗ βασιλεῖς τε καὶ ἰδιῶται, κατὰ
 32 τὸν σοφὸν παροιμιαστὴν Σολομῶντα, γεύονται καὶ γλυκαί-
 νονται, καὶ πρὸς πᾶσαν ὑγίαν ἔχουσιν ἐπιτήδειον^a. Ἐκεῖνα
 τοιγαροῦν συναθροῖσαι τοὺς θεσπεσίους ἐκείνους πατέρας
 πιστεύομεν, ὅσα μηδεμίαν αἰρετικῆς ἔχει πικρίας ἐπιπλοκήν,
 36 οὐ μὴν καὶ πάντα χύδην τὰ τισι τῶν ὑποτεταγμένων ἐμπε-
 ρόμενα κεφαλαίων, ὧν πολὺ τὸ ἀπηχῆς καὶ ἀλλότριον πρὸς
 τὴν θεόπνευστον τῶν πατέρων διδασκαλίαν ἐλέγχεται.

Πότε γὰρ Βασίλειος καὶ Γρηγόριος, οἱ ἀκαταμάχητοι τῆς
 40 εὐσεβείας ἀγωνισταί, κτίσμα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἢ τὸ πνεῦμα τὸ
 ἅγιον βλασφημοῦντός τινος ἠνέσχοντο μόνον; Οὐ τί φαμεν
 καὶ ὡς ὠφέλιμα τὰ τοιαῦτα δόγματα τοῖς φιλολόγοις ἀπεθη-

a. Cf. Prov. 6, 8^{ab} (LXX).

1. Certaines anthologies de l'Antiquité portaient le nom de « rayons de miel » : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Str.* 6 (1) 2,1, τὰ κηρία. Le miel de la *Philocalie* doit être « pur » comme le lait spirituel dont s'abreuve les Chrétiens : cf. *I Pierre* 2, 1-2. A cette pureté s'oppose l'amertume de l'hérésie (l. 35, πικρία) ou le « poison » des interpolations origénistes (l. 95, δηλητήρια). Le miel est une bonne provision (l. 33, ἐπιτήδειον : voir *LSJ*, s.v. 2, 1), un remède (voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.* 1, 6, 51, 1). Le mélange de miel et d'amertume est un

jour la malignité des partisans d'Origène, laquelle pourrait échapper aux lecteurs.

Or donc, que la lettre ait été écrite par le Théologien, nous n'en doutons pas non plus, d'autant qu'elle se trouve transmise en termes identiques dans tous les recueils de ses lettres, et que personne ne la conteste. Une fois ce point d'accord énoncé, il s'ensuit logiquement que nous acceptons également l'autre fait, à savoir que le rassemblement des textes d'Origène est lui aussi l'œuvre de ces Maîtres savants ; mais il s'agit de textes utiles et bénéfiques ainsi que le dit expressément la lettre du Théologien que nous venons de mentionner. Car pour ces hommes, qui sont les abeilles de l'Esprit, il était juste de prendre dans les diverses fleurs ce qu'il y avait de meilleur pour en faire un rayon de miel pur¹ : « les rois et les simples particuliers », comme le dit Salomon le sage, auteur des *Proverbes*, en mangent et y trouvent la douceur, et ils ont là un remède leur donnant excellente santé^a. Aussi sommes-nous persuadés que seuls les textes où ne se trouve mêlée aucune amertume hérétique ont été rassemblés par ces Pères inspirés de Dieu ; ils n'ont certainement pas retenu tout le fatras introduit dans quelques-uns des chapitres énumérés ci-dessous : ce qu'il y a dans ces chapitres de largement aberrant, et d'étranger à la foi, est manifeste si on le compare à l'enseignement des Pères divinement inspirés.

En effet, quand Basile et Grégoire, ces combattants invincibles de la véritable piété, ont-ils jamais supporté que l'on blasphémât le Fils de Dieu ou l'Esprit Saint en leur donnant le nom de « créature » ? Pourrions-nous dire qu'ils ont recueilli ces doctrines en les jugeant « utiles aux lettrés » ? N'ont-ils pas mené un combat constant contre

moyen de tromper ceux que l'on veut empoisonner, mais c'est aussi un moyen employé par les médecins pour guérir les malades (*Hom. in Jer.* 20, 3).

σαύρισαν ; Οὐ πᾶς αὐτοῖς ὁ ἀγὼν κατὰ τῆς Ἀρείου τε καὶ
 44 Εὐνομίου καὶ τῆς τῶν παραπλησίων ἐκείνοις συγκεκρότηται
 δυσφημίας ; Οὐ μυθικὸν καὶ Ἑλλησι πρέποντα τὸν περὶ
 προυπάρξεως καὶ ἀποκαταστάσεως καὶ τῶν ὁμοίων δογμάτων
 ἀπεφήναντο λόγον ; Καὶ τί δεῖ τὰ πολλὰ λέγειν ; Ἐπιλείψει
 48 γὰρ ἡμᾶς διηγούμενους ὁ χρόνος, ὅσους ὑπὲρ τῆς ὀρθοδόξου
 πίστεως κατεβάλλοντο μόχθους. Ἐκείνοις μὲν οὖν εἰς τὸ
 δεῖξαι ὁμότιμον καὶ ὁμόδοξον καὶ κατὰ τὴν αὐτὴν ἀλήθειαν
 συναϊδίον τε καὶ ὁμοούσιον τὴν παναγίαν καὶ ἀρχικὴν
 52 τριάδα σύμπας ὁ βίος σχεδὸν κατηνάλωται, ἐν τῇ ζωοποιῶ
 τῶν εὐσεβῶν δογμάτων πρὸς τὰ τοῦ Χριστοῦ νέμουσι πρόβατα,
 καὶ συνήθει πρὸς αὐτὰ κεχρημένοις φωνῇ μηδὲν ἐξηλλαγμένον
 ἐχούση πρὸς τὴν ἀλήθειαν. Ἐνταῦθα δὲ πᾶν τούναντίον
 56 ἔστιν εὐρεῖν ὅσα μὲν γὰρ ἀπηριθμησάμεθα ἄτοπα, καὶ
 Rob 3 ἕτερα ἔτι πρὸς τούτοις, τόποις τισὶν ἐνέσπαρται τοῦ πάροντος
 βιβλίου ἑνὸς δὲ τῶν κεφαλαίων, τοῦ εἰκοστοῦ δευτέρου
 φαμέν, ἐξ αὐτῆς εὐθύς τῆς ἐπιγραφῆς τὸ κίβδηλόν τε καὶ
 60 νόθον διασημαίνεται. Εἰ τοίνυν πάντα ἐκεῖνα τοὺς ἀγίους
 παράσχοιμεν ἐκκρεῖναι τοὺς πατέρας τῇ συλλογῇ, ἐξ ἀνάγκης
 καὶ τοῖς οὐκ ὀρθῶς ἔχουσιν ὡς ὀρθοῖς συνθησόμεθα. Καὶ
 σκόπει τὸ ἄτοπον ὅσον ὅσα γὰρ τῆς εὐθύτητος γνώμονας
 64 τῆς διαστροφῆς γραψόμεθα τῆς ἡμετέρας. Ἀλλὰ μὴ γένοιτο.
 Τίς γὰρ τῶν καὶ μετρίως λόγους κρίνειν ἐπισταμένων
 παραδέξοιτο ἂν ὡς οὗτοι ἐκεῖνοι οἱ τῆς εὐσεβείας ὑπέρμαχοι
 ἐν ταῖς ὑπ' αὐτῶν γινομέναις ἐκλογαῖς ἅμα τῷ σίτῳ συνή-
 68 γαγον καὶ τὰ ἄχυρα^b ; Σῆτον δὲ λέγειν τινὰ τῶν παρὰ τοῖς
 αἰρετικοῖς εὖ μάλα συγκεχωρήμεθα, ἐπεὶ περ, κατὰ τὸν
 σοφώτατον Κύριλλον, « Οὐ πάντα ὅσα λέγουσιν οἱ αἰρετικοὶ

68 τῶν Rob : τὸν B

b. Cf. Matth. 3, 12.

1. Ces quatre termes appartiennent au vocabulaire de l'orthodoxie depuis la fin du iv^e siècle : références ap. PGL.

l'impiété d'Arius, d'Eunome et de leurs semblables? N'ont-ils pas dénoncé la doctrine de la préexistence, celle de l'apocatastase et d'autres encore qui sont des fables convenant à des Grecs? Pourquoi en dire plus? Le temps nous manquerait pour rappeler tous les travaux pénibles qu'ils ont accomplis pour défendre la foi orthodoxe. Ils ont consacré presque toute leur vie à montrer l'égalité d'honneur et de gloire de la Très Sainte Triade primordiale, et, selon la même vérité, sa coéternité et sa consubstantialité¹ : ils ont fait paître les brebis du Christ dans la pâture vivifiante des pieuses doctrines et se sont servis pour ces brebis des mots du langage courant², sans rien qui s'écarte de la vérité. Mais ici c'est tout l'inverse que l'on peut voir : toutes les absurdités que nous avons énumérées, et bien d'autres encore, sont semées çà et là en certains lieux de ce livre ; et pour l'un des chapitres — le vingt-deuxième —, c'est dès le titre qu'est mis en évidence son caractère falsifié et corrompu. Si donc nous concédons que tous ces passages ont été choisis par les saints Pères pour l'anthologie, alors, inévitablement, nous donnerons notre accord à des doctrines qui ne sont pas orthodoxes en croyant qu'elles le sont. Voyez quelle énorme absurdité ce serait : ces hommes qui sont les normes de la rectitude, nous leur ferions porter le tort de nos erreurs ! Gardons-nous bien de cela ! Parmi ceux qui savent tant soit peu porter des jugements, quel est celui qui accepterait de dire que ces combattants de la piété ont engrangé dans leurs anthologies la paille en même temps que le bon grain^b? Nous consentons tout à fait à appeler « bon grain » certaines paroles qui se trouvent chez les hérétiques, puisque, comme le dit le très savant Cyrille, « il ne faut pas

2. Pointe antihérétique traditionnelle (les eunoméens ont employé un vocabulaire trop philosophique, comme ἀγέννητος), et souci de définir l'orthodoxie par le maintien des termes enregistrés dans les conciles, sans altération : voir PGL s.v. συνήθεια.

φεύγειν καὶ παραιτεῖσθαι χρῆ· πολλὰ γὰρ ὁμολογοῦσιν
 72 ὧν καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν. » Οὐκ ἄρα δὴ οὖν Βασίλειος
 καὶ Γρηγόριος ἅμα τῷ σίτῳ συνεφόρησαν ἡμῖν καὶ τὰ
 ἄχυρα. Πῶς γάρ; Ἄλλὰ τῶν τὰς ὁδοὺς Κυρίου διαστρε-
 φόντων τινὲς τῆς ἑλληνικῆς Ὁριγένους ποικίλως ἀντιποιού-
 76 μενοι δυσσεβείας, καθ' ὁμοίότητα τοῦ τὸν καθηγητὴν αὐτῶν
 ὑποσκελίσαντος διαδόλου, τῷ ἡμετέρῳ σίτῳ τὰ ἄχυρα νῦν
 συνανέμιζαν, ὡς ἐκεῖνος ἐκπαλαί τῷ δεσποτικῷ ἄγγρῳ τὰ
 ζιζάνια¹. Ἡμέτερος γὰρ ὁ σῖτος, καὶ ἡμέτερα, ἐνθα ἂν
 80 εὐρεθεῖεν, τὰ ὀρθόδοξα δόγματα· ὧν οἱ θεόπνευστοὶ κήρυκες
 διὰ τῆς οἰκειᾶς πανσόφου διδασκαλίας, κατὰ τὸ δεδομένον
 αὐτοῖς ἀνωθεν τῆς διακριτικῆς δυνάμεως πτόον, τοῦ ἀχύρου
 τὸν σῖτον ἀποκαθάραντες, τὸν μὲν εἰς τὴν καλὴν ἀποθήκην
 84 τὴν ἐκκλησίαν εἰσήγαγον, τὸ δὲ τῷ πυρὶ παραδεδώκασιν τῷ
 ἀσβέστῳ², κἂν Ὁριγένης μὴ βούληται.

Διὰ πάντων οὖν τούτων ἐκεῖνο ἐροῦμεν, ὡς προσῆκον
 ἡμᾶς τῇ ἐπιστολῇ μαρτυροῦντας τὸ γνήσιον, καὶ συλλογὴν
 88 ὑπὸ τῶν ἁγίων γενέσθαι μὴ ἀμφιβάλλοντας, τῇ τε αὐτῶν
 ὀρθοδοξίᾳ ἡλίου λαμπρότερον φαινομένη προσέχοντας, οἰκοθεν
 ἐπιλογίζεσθαι τὸ λοιπόν. Τόδε γέ ἐστιν, ὡς ὁμολογουμένως
 τινὲς, καθ' ἃ λέλεκται, τὴν Ὁριγένους νοσοῦντες κακοδοξίαν,
 92 χῶραν διὰ τῆς τοῦ ἁγίου Γρηγορίου λαβόντες ἐπιστολῆς,
 βεβήλοις τισὶ παρενθήμαις τολμηρῶς τὸ τῆς ἐκλογῆς κατε-
 μόλυναν ἄθροισμα· ὡς ἂν οἱ ἀπλούστερον ἐντυγχάνοντες

88 γενέσθαι : *hic inc.* A || 89 *post* ὀρθοδοξία *add.* καὶ A

c. Cf. Act. 13, 10 (Prov. 10, 9). d. Cf. Matth. 13, 24 s.
 e. Cf. Matth. 3, 12 et 13, 30.

1. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Ep.* 44, PG 77, 224.

2. Ces dernières lignes paraphrasent ce que Jean-Baptiste disait du Christ (*Matth.* 3, 12) ; mais dans la parabole du bon grain et de l'ivraie (*Matth.* 13, 30), les serviteurs du maître jouent eux-mêmes ce rôle de discernement. — Le feu « qui ne s'éteint pas » (*Matth.* 3, 12 ; *Luc* 3, 17 ; *Marc* 9, 43) est habilement objecté à Origène, réputé ne pas croire à l'éternité des peines. Voir les griefs rapportés dans

chasser et repousser tout ce que disent les hérétiques ; ils confessent beaucoup de doctrines parmi celles que nous confessons nous aussi¹. Non, il ne serait pas vrai de dire que Basile et Grégoire ont amassé pour nous la paille en même temps que le bon grain. Comment cela se pourrait-il ? Mais certains de ceux qui pervertissent les voies du Seigneur², s'étant approprié de façons diverses l'impiété grecque d'Origène, ont imité leur chef, le Diable qui fait trébucher : ils ont mélangé en notre temps la paille à notre bon grain, comme jadis celui-là sema l'ivraie dans le champ du maître³. Le bon grain est nôtre, nôtres aussi sont les doctrines orthodoxes, partout où on peut les trouver. Les prédicateurs de ces doctrines, inspirés par Dieu, ont utilisé au cours de leur très sage enseignement le crible du discernement qui leur a été accordé d'en haut, et ils ont séparé le bon grain de la paille ; ils ont engrangé le bon grain dans le beau grenier de l'Église, tandis qu'ils livraient la paille au feu, à un feu qui ne s'éteint pas⁴, quoi qu'en dise Origène².

Pour toutes ces raisons, voici ce que nous dirons : après avoir reconnu l'authenticité de la lettre (de Grégoire) et avoir accepté sans hésitation que l'anthologie ait été composée par les Saints (Grégoire et Basile), il est de notre devoir de fixer notre attention sur leur orthodoxie plus brillante que le soleil, et de réfléchir ensuite par nous-mêmes. Car une chose est sûre : certains individus, unanimement reconnus malades des erreurs doctrinales d'Origène, comme nous l'avons dit, ont pris prétexte de la lettre de saint Grégoire pour introduire avec audace des additions impies, et ils ont souillé l'ensemble de l'anthologie, si bien que des lecteurs naïfs recevraient, comme le dit

divers documents que nous avons cités en Annexe à notre traduction du *Traité des principes* (HARL-DORIVAL-LE BOULLUEC) : p. 259 (7^e grief répété par Eusèbe et Pamphile) ; p. 268 (3^e grief de la *Lettre* d'ÉPIPHANE à Jean de Jérusalem) ; p. 269 (lettre synodale de THÉOPHILE D'ALEXANDRIE, § 2) ; p. 277 (lettre de Jérôme à Avitus, notre n° 45) ; p. 289 (formule de l'Apologie anonyme résumée par PHOTIUS, codex 117, « il n'y a pas de châtiment éternel »).

εὐρεθεῖεν, καθ' ἃ που Βασίλειος εἶπεν ὁ θεὸς, τὰ δηλητήρια
 96 μετὰ τοῦ μέλιτος προσιέμενοι. Ἴνα τοίνυν ἐκεῖνο μὴ γένηται,
 πρόδηλα ταῦτα τοῖς ἐντυγχάνουσιν ἐσπουδάσαμεν κατα-
 στησαι. Ὅθεν τῇ τῶν ὑποκειμένων κεφαλαίων συναγωγῇ
 100 καὶ ἐκθέσει πάσῃ τὸν νοῦν ὡς οἶόν τε ἦν ἀκριβῶς ἐπιστήσαντες,
 Rob 4 καὶ νόθοις ἐπὶ μετώπου σημεῖα παρατεθείκαμεν ταῦτα ·
 αἰρετικά · ψεκτά · δι' ὧν ἐκεῖνα ὡς αἰρετικά, ὡς ψεκτά,
 κατὰ τοὺς ἰδίους ἕκαστα τόπους ἐστηλιτεύσαμεν.

Rob 4 Ἐπιστολὴ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου πρὸς
 Θεόδωρον ἐπίσκοπον Τυάνων ·

Ἐορτὴ καὶ τὰ γράμματα καὶ τὸ κρεῖττον ὅτι προφθάνεις
 τὸν καιρὸν τῇ προθυμίᾳ τὸ προεορτάζειν ἡμῖν χαριζόμενος.
 Τὰ μὲν οὖν παρὰ τῆς σῆς εὐλαθείας τοιαῦτα · ἡμεῖς δὲ ὧν
 4 ἔχομεν τὸ μείζον ἀντιδίδομεν τὰς εὐχάς. Ἴνα δέ τι καὶ
 ὑπόμνημα παρ' ἡμῶν ἔχῃς, τὸ δ' αὐτὸ καὶ τοῦ ἁγίου
 Βασιλείου, πυκτίον ἀπεστάλακαμέν σοι τῆς Ὠριγένους
 φιλοκαλίας ἐκλογάς ἔχον χρήσιμους τοῖς φιλολόγοις. Τοῦτο
 8 καὶ δέξασθαι καταξίωσον, καὶ ἀπόδειξιν ἡμῖν δοῦναι τῆς
 ὠφελείας καὶ σπουδῆ καὶ πνεύματι βοηθούμενος.

97 πρόδηλα : πρόδηλον A || 99 ἀκριβῶς — ὡς ψεκτά (102) :
mitius est A

4 ἀντιδίδομεν : ἀντιδίδομεν D || *Post epistolam habet A recentiore
 manu scriptum* πρῶτον μὲν ἔνοσεῖ τὰς ἀγγελικὰς · — σημειωτέον
 ὅτι καὶ πρὸ παντὸς τοῦ ὄρωμένου τούτου κόσμου τὰς ἀγγελικὰς
 φησιν ἀποστῆναι δυνάμεις.

1. Unde?

2. Nous venons de donner le texte et la traduction du Prologue
 tel qu'il se trouve dans les manuscrits de la première famille, A et B
 (tableau p. 159), c'est-à-dire sous la forme longue. Un bon nombre
 de manuscrits de la deuxième famille donnent d'abord un prologue
 sous une forme très brève, puis donnent la Lettre de Grégoire, puis
 le prologue sous sa forme longue. ROBINSON (p. xiv) semble penser
 que le prologue long serait une amplification du prologue court,
 destiné à justifier l'entreprise de Basile et de Grégoire, tout en

quelque part le divin Basile, « en même temps que le miel
 le poison¹ ». Pour éviter cela, nous nous sommes efforcés
 de désigner clairement ces passages au lecteur. Après avoir
 appliqué notre attention le plus rigoureusement possible
 au rassemblement et à la présentation des chapitres
 ci-dessous, après les avoir examinés autant que nous le
 pouvions, nous avons placé en face des passages bâtards
 et corrompus les notations « hérétiques », « blâmables ».
 Par ces notations, nous avons inscrit la condamnation de
 ces passages en leurs propres lieux, en les désignant
 comme hérétiques et blâmables².

Lettre de saint Grégoire le théologien à Théodore évêque de Tyane

Les lettres aussi sont une fête ! Et, ce qu'il y a de bien, tu
 devances le jour en nous faisant par ton empressement la
 faveur de fêter la fête par avance. Voilà donc ce que nous
 avons reçu de ta Piété. Nous, ce que nous avons de meilleur,
 nous te le donnons en retour : nos prières. Mais pour que tu
 tiennes de nous également un souvenir qui le soit en même
 temps de saint Basile, nous t'envoyons un exemplaire de la
Philocalie d'Origène qui contient des extraits utiles aux
 lettrés. Daigne à la fois l'accepter et nous donner la preuve de
 son utilité, toi qui as le secours et de l'ardeur et de l'Esprit.

dénonçant les passages hérétiques des extraits d'Origène. É. JUNOD
 (p. 14-15) pense au contraire que les manuscrits A et B auraient
 reçu le prologue long d'un exemplaire (β) intermédiaire entre
 l'archétype et eux-mêmes (le copiste de β pourrait être lui-même
 l'auteur de ce prologue) et qu'un autre copiste, écrivant un modèle
 qui fut commun pour une autre famille (δ), aurait réduit le long
 prologue à un « ensemble serein ». Voici une traduction du prologue
 sous sa forme courte : « Le présent livre contient un choix de recher-
 ches et de solutions sur l'Écriture, réuni par Basile et Grégoire, ces
 maîtres en théologie, à partir de divers livres dus au travail d'Origène.
 On dit que l'un des deux, Grégoire le théologien, en envoya un
 exemplaire à Théodore, alors évêque de Tyane, comme le montre
 la lettre qui lui fut adressée et que voici. »

Rob 4

Τάδε ἔνεστιν ἐν τῆδε τῇ βίβλῳ

- α'. Περὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς θείας γραφῆς, καὶ πῶς ταύτην ἀναγνώστεον καὶ νοητέον, τίς τε ὁ τῆς ἐν αὐτῇ ἀσαφείας λόγος, καὶ τοῦ κατὰ τὸ ῥητὸν ἐν τισιν ἀδυνάτου ἢ ἀλόγου.
- β'. Ὅτι κέλειται καὶ ἐσφράγισται ἡ θεία γραφή.
- γ'. Διὰ τί κβ' τὰ θεόπνευστα βιβλία.
- δ'. Περὶ σολοικισμῶν καὶ εὐτελοῦς φράσεως τῆς γραφῆς.
- 8 ε'. Τίς ἡ πολυλογία, καὶ τίνα τὰ πολλὰ βιβλία· καὶ ὅτι πᾶσα ἡ θεόπνευστος γραφή ἐν βιβλίον ἐστίν.
- ζ'. Ὅτι ἐν ὄργανον θεοῦ τέλειον καὶ ἡρμοσμένον πᾶσα ἡ θεία γραφή.
- 12 ζ'. Περὶ τοῦ ἰδιώματος τῶν προσώπων τῆς θείας γραφῆς.
- η'. Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰ σολοικοειδῆ καὶ μὴ σώζοντα τὴν κατὰ τὸ ῥητὸν ἀκολουθίαν ῥητὰ τῆς γραφῆς ἐπιχειρεῖν διορθοῦσθαι, πολὺ τοῖς συνιέναι δυναμένοις τὸ τῆς διανοίας ἀκόλουθον σώζοντα.
- 16 θ'. Τίς ὁ λόγος τοῦ τὴν θείαν γραφὴν τῷ αὐτῷ ὀνόματι κατὰ διάφορα σημαινόμενα κεχρηθῆσθαι πολλάκις καὶ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ.
- 20 ι'. Περὶ τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ δοκούντων ἔχειν τι λίθου προσκόμματος καὶ πέτρας σκανδάλου.
- ια'. Ὅτι χρὴ πάσης τῆς θεοπνεύστου γραφῆς τὸ τρῶφιμον διώκειν, καὶ τὰ ὑπὸ τῶν αἰρετικῶν ταρασσόμενα ῥητὰ
- 24 δυσφήμοις ἐπαπορήσει μὴ ἀποτρέπεσθαι μηδὲ ὑπερηφανεῖν,

Le contenu de ce livre

1. Sur l'inspiration divine de la divine Écriture. Comment il convient de la lire et de la comprendre. Quelle est la raison de son obscurité, et du caractère impossible ou absurde de certains passages pris à la lettre.
2. Que la divine Écriture est fermée à clé et scellée.
3. Pourquoi les livres divinement inspirés sont-ils au nombre de vingt-deux.
4. Sur les fautes de grammaire et la pauvreté du style de l'Écriture.
5. Qu'est-ce que la prolixité et que signifie « beaucoup de livres ». Et que toute l'Écriture divinement inspirée est un seul livre.
6. Que toute la divine Écriture est un seul instrument de musique de Dieu, parfait et bien accordé.
7. Sur l'identité des personnages de la divine Écriture.
8. Qu'il ne faut pas entreprendre de corriger les passages de l'Écriture comportant des fautes de grammaire et ne préservant pas la cohérence littérale ; pour ceux qui sont capables de comprendre, ils préservent grandement la cohérence de la pensée.
9. Pour quelle raison la divine Écriture emploie-t-elle souvent le même nom pour des concepts différents, et cela dans le même passage.
10. Sur les passages de la divine Écriture qui semblent présenter une pierre d'achoppement et un rocher qui fait buter.
11. Qu'il faut rechercher la bonne nourriture de toute l'Écriture divinement inspirée, sans rejeter ni dédaigner les textes que les hérétiques troublent par leurs questions blasphématoires ; qu'il faut prendre sa part

Titulus : post βίβλῳ add. B ἐκλογὴ κεφαλαίων ἐκ διαφόρων συγγραμμάτων τοῦ δυσσεβοῦς ὠριγένους

3 ἀσαφείας : om. A || 6 τὰ : τὸ B || 17 τοῦ : τὸ B || 18 καὶ : om. D || 20 ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ δοκούντων : δ. ἐν τῇ θ. γ. D || 21 καὶ : ἢ D || 24 ἐπαπορήσει — ἐκκακεῖν (27) : mutilus est A || μηδὲ ὑπερηφανεῖν : om. D

ἀλλὰ καὶ αὐτῶν μεταλαμβάνειν τῆς ἐν ἀπιστίᾳ ταραχῆς ἐκτός.

ιβ'. Πρὸς τὸ μὴ ἐκκακεῖν ἐν τῇ ἀναγνώσει τῆς θείας
28 γραφῆς τὸν μὴ συνιέντα τὸ σκοτεινὸν τῶν ἐν αὐτῇ αἰνιγμάτων
καὶ παραβολῶν.

ιγ'. Πότε καὶ τίσι τὰ ἀπὸ φιλοσοφίας μαθήματα χρήσιμα
εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν, μετὰ γραφικῆς μαρτυ-
32 ρίας.

Rob 5 ιδ'. "Ὅτι τοῖς θέλουσι μὴ σφάλεσθαι περὶ τὴν ἀλήθειαν
ἐν τῷ νοεῖν τὰς θείας γραφὰς ἀναγκαιότατά ἐστι τὰ ἀρμόζοντα
εἰς τὴν χρῆσιν εἰδέναι λογικά, ὧν ἄνευ ἀκριβεία σημαυνομένων
36 οὐ δύναται ὄν δεῖ τρόπον παρίστασθαι.

ιε'. Πρὸς τοὺς Ἑλλήνων φιλοσόφους τὸ εὐτελὲς τῆς τῶν
θεῶν γραφῶν φράσεως διασύροντας, καὶ τὰ ἐν χριστιανισμῷ
καλὰ βέλτιον παρ' Ἑλλήσιν εἰρησθαι φάσκοντας· καὶ
40 προσέτι δυσειδὲς τὸ τοῦ κυρίου σῶμα λέγοντας· καὶ τίς ὁ
λόγος τῶν διαφόρων τοῦ λόγου μορφῶν.

ις'. Περὶ τῶν διαβαλλόντων τὸν χριστιανισμὸν διὰ τὰς
ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ αἱρέσεις.

44 ιζ'. Πρὸς τοὺς λέγοντας τῶν φιλοσόφων μηδὲν διαφέρειν
τῷ παρ' Ἑλλήσι φερομένῳ ὀνόματι τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν
καλεῖν Δία, ἢ τῷ δεῖνα, φέρε εἰπεῖν, παρ' Ἰνδοῖς, ἢ τῷ
δεῖνα παρ' Αἰγυπτίοις.

48 ιη'. Πρὸς τοὺς Ἑλλήνων φιλοσόφους πάντα ἐπαγγελο-
μένους εἰδέναι, καὶ αἰτιωμένους τὸ ἀνεξέταστον τῆς τῶν
πολλῶν ἐν χριστιανισμῷ πίστεως· καὶ ὡς προτιμώντων τῆς
ἐν βίῳ σοφίας τὴν μωρίαν· καὶ ὅτι οὐδεὶς σοφὸς ἢ πεπαιδευ-
52 μένος μεμαθήτευται τῷ Ἰησοῦ ἀλλ' ἢ ναῦται καὶ τελῶναι
πονηρότατοι ἡλιθίους καὶ ἀναισθητοὺς, ἀνδράποδά τε καὶ
γύναϊκα καὶ παιδάρια ὑπάγοντες τῷ κηρύγματι.

27 πρὸς τὸ : περὶ τοῦ D || 30 μαθήματα : διδάγματα B || 35 λογικά :
λογικὰ μαθήματα ἤτοι προπαιδεύματα A γραφικὰ μαθήματα ἢ
προπαιδεύματα D || ἀκριβεία : ἀκριβείας AB || 42 διαβαλλόντων :
διαβαλλόντων B || τὸν : om. A || 46 τῷ ... τῷ : τὸ ... τὸ B || 46-47
δεῖνα ... δεῖνα : δεῖνι ... δεῖνι D

de ceux-là aussi, sans éprouver le trouble qui vient du manque de foi.

12. Pour que ne se décourage pas celui qui, lors de la lecture de la divine Écriture, ne comprend pas l'obscurité des énigmes et des paraboles qu'elle contient.

13. Quand et à qui les enseignements de la philosophie sont-ils utiles pour l'explication des Écritures sacrées, avec un témoignage tiré de l'Écriture.

14. Qu'il est tout à fait indispensable à quiconque ne veut pas manquer la vérité dans la compréhension des divines Écritures de connaître les faits de langue usuels, sans quoi l'exactitude des concepts ne peut être établie correctement.

15. A l'adresse des philosophes grecs qui décrivent la pauvreté de style des Écritures divines et affirment que ce qui est beau dans le christianisme a été dit de plus belle façon chez les Grecs, et qui disent encore que le corps du Seigneur était laid. Quelle est la raison des diverses formes du Verbe.

16. A propos de ceux qui attaquent le Christianisme à cause des divisions de l'Église.

17. A l'adresse des philosophes qui disent que cela ne fait aucune différence d'appeler le Dieu suprême Zeus, selon le nom en usage chez les Grecs, ou de telle autre façon, par exemple chez les Indiens, ou de telle autre, chez les Égyptiens.

18. A l'adresse des philosophes grecs qui font profession de tout savoir et accusent la foule chrétienne d'avoir une foi non réfléchie et de préférer la folie à la sagesse de cette vie ; et aussi que nul sage ni homme cultivé ne se fit le disciple de Jésus, mais que ce furent des marins et des collecteurs d'impôts très pervers qui amenèrent par ruse à leur prédication des gens sots et stupides, des esclaves, des femmelettes et des petits enfants.

ιθ'. "Οτι ἡ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν πίστις, μηδὲν κοινὸν
56 ἔχουσα πρὸς τὴν ἄλογον τῶν ἐθνῶν δεισιδαίμονα πίστιν,
ἐπαινετὴ τέ ἐστι καὶ ταῖς ἀρχῆθεν κοιναῖς ἐννοίαις συναγο-
ρεύει· καὶ πρὸς τοὺς λέγοντας πῶς ἐκ θνητοῦ σώματος
ἔντα τὸν Ἰησοῦν θεὸν νομίζομεν.

60 κ'. Πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ διὰ τὸν ἄνθρωπον ἀλλὰ διὰ
τὰ ἄλογα ζῶα γεγονέναι τὸν ἅπαντα κόσμον καὶ τοὺς
ἀνθρώπους, ἐπεὶ ἀπονώτερον ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων τὰ
ἄλογα ζῆ· καὶ ὅτι σοφώτερα ἡμῶν ἔντα θεοφιλῆ τέ ἐστι
64 καὶ ἐννοίαν ἔχει θεοῦ καὶ προγινώσκει τὰ μέλλοντα. Ἐν
οἷς καὶ κατὰ μετεμψυχώσεως, καὶ περὶ οἰωνιστικῆς καὶ
τῆς κατ' αὐτὴν ἀπάτης.

κα'. Περὶ αὐτεξουσίου καὶ τῶν δοκούντων τοῦτο ἀναιρεῖν
68 ῥητῶν γραφικῶν ἐπίλυσις καὶ ἐρμηνεία· ἅτινά ἐστι ταῦτα·

α'. Εἰς τὸ « Ἐσκήρυνε Κύριος τὴν καρδίαν Φαραῶ ».

β'. Εἰς τὸ « Ἐξελῶ αὐτῶν τὰς λιθίνας καρδίας καὶ
ἐμβαλῶ σαρκίνας, ὅπως ἐν τοῖς προστάγμασί μου
72 πορεύονται καὶ τὰ δικαιώματά μου φυλάσσωσιν ».

Rob 6 γ'. Εἰς τὸ « Ἴνα βλέποντες μὴ βλέπωσι καὶ ἀκούοντες
ἀκούσωσι καὶ μὴ συνιῶσι, μήποτε ἐπιστρέψωσι
καὶ ἀφθεῖν αὐτοῖς ».

76 δ'. Εἰς τὸ « Οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος,
ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ ».

ε'. Εἰς τὸ « Καὶ τὸ θέλει καὶ τὸ ἐνεργεῖν ἐκ τοῦ θεοῦ
ἐστίν ».

80 ς'. Εἰς τὸ « Ἄρ' οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει
σκληρύνει ».

55 *post* ἡμῶν *add.* ἰν A || 62 ἀπονώτερον : ἀπονώτερα D || 66
κατ' αὐτὴν : κατ' αὐτῶν D || *Post* l. 66 *add.* βιβλίον δευτέρον D ||
hic inc. C || 68 ῥητῶν γραφικῶν ἐπίλυσις : γ. ρ. λύσις C || 70 λιθίνας :
λιθίνους C || 72 πορεύονται : πορεύσονται C || 73 *post* ἀκούοντες
add. μὴ C || 76 θέλοντος ... τρέχοντος : τρέχοντος ... θέλοντος B ||
78 καὶ¹ : *om.* C

19. Que notre foi dans le Seigneur, qui n'a rien de commun avec la foi illogique et superstitieuse des païens, est louable et s'accorde avec les notions communes originelles. Et à l'adresse de ceux qui demandent comment nous pouvons considérer Jésus comme Dieu, alors qu'il avait un corps mortel.

20. A l'adresse de ceux qui disent que le monde dans son ensemble ainsi que les hommes sont venus à l'existence non pas à cause de l'homme, mais à cause des animaux privés de raison, puisque ces animaux privés de raison vivent avec moins de peine que nous les hommes, et qu'ils sont plus savants que nous, qu'ils sont aimés de Dieu, ont une notion de Dieu et prévoient l'avenir. Où l'on parle également contre la métempsychose et sur l'oionistique et sa tromperie.

21. Sur le libre arbitre. Solution et interprétation des passages des Écritures qui semblent le supprimer et qui sont les suivants : 1. A propos de « Le Seigneur endurecissait le cœur de Pharaon ». 2. A propos de « Je leur arracherai leur cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair, afin qu'ils marchent selon mes commandements et qu'ils gardent mes ordonnances ». 3. A propos de « Afin qu'en voyant ils ne voient pas et qu'en entendant ils entendent sans comprendre, pour qu'ils ne se convertissent pas et qu'ils ne leur soit pas pardonné ». 4. A propos de « ce n'est pas le fait de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui a pitié ». 5. A propos de « Et le fait de vouloir et le fait d'agir viennent de Dieu ». 6. A propos de « Eh bien donc il a pitié de qui il veut, tandis qu'il endurecit qui il veut ».

κβ'. Τίς ἡ τῶν ἐπὶ γῆς λογικῶν ἦτοι ἀνθρωπίνων ψυχῶν διασπορὰ ἐπιεκρυμμένως δηλουμένη ἐκ τῆς οἰκοδομῆς τοῦ πύργου καὶ τῆς κατ' αὐτὴν συγχύσεως τῶν γλωσσῶν. Ἐν ᾧ καὶ περὶ πολλῶν κυρίων ἐπιτεταγμένων τοῖς διασπαρεῖσι κατὰ ἀναλογίαν τῆς καταστάσεως.

κγ'. Περὶ εἰμαρμένης, καὶ πῶς προγνώστου ὄντος τοῦ θεοῦ τῶν ὑφ' ἐκάστου πραττομένων τὸ ἐφ' ἡμῖν σώζεται. Καὶ τίνα τρόπον οἱ ἀστέρες οὐκ εἰσὶ ποιητικοὶ τῶν ἐν ἀνθρώποις, σημαντικοὶ δὲ μόνον· καὶ ὅτι ἀνθρωποὶ τῆν περὶ τούτων γνώσιν ἀκριβῶς ἔχειν οὐ δύνανται, ἀλλὰ δυνάμεσι θείας τὰ σημεῖα ἔκκειται· καὶ τίς ἡ τούτων αἰτία. Ἐν ᾧ καὶ Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης ἐν τῷ πρὸς τὸν πατέρα ἐν Λαοδικεῖα λόγῳ ἀναγκαιότατόν τι θεώρημα, ἐν οἷς δοκεῖ ἀληθεύειν ἀστρολογία.

κδ'. Ὅτι οὐκ ἀγέννητος οὐδὲ κακῶν αἰτία ἡ ὕλη.

κε'. Ὅτι ὁ ἐκ προγνώσεως ἀφορισμὸς οὐκ ἀναίρει τὸ αὐτεξούσιον.

κς'. Περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, καὶ ὅτι ταῦτα ἐν προαιρετικοῖς καὶ ἐν ἀπροαιρετοῖς καὶ κατὰ τὴν τοῦ χριστοῦ διδασκαλίαν, ἀλλ' οὐχ ὡς Ἀριστοτέλης οἶεται.

κζ'. Εἰς τὸ « Ἐσκήρυνε Κύριος τὴν καρδίαν Φαραῶ ».

82 ἐπὶ γῆς λογικῶν : λ. ἐπὶ γῆς C || 87 τοῦ : om. C || 92 τούτων : τούτου B || 94 λόγῳ : διαλόγῳ B || ἀναγκαιότατόν : ἀναγκαιότερόν C || 95 post ἀληθεύειν add. ἡ C || 99-100 προαιρετικοῖς : προαιρετοῖς C || 100 ἀπροαιρετοῖς : ἀπροαιρέτω B || τοῦ : om. A

22. Quelle fut la dispersion sur terre des âmes douées de raison, c'est-à-dire humaines, dispersion secrètement signifiée par la construction de la tour et la confusion des langues qui eut lieu alors. Où il est également question des maîtres nombreux qui furent préposés aux peuples dispersés, correspondant à leur statut.
23. Sur le destin et comment, alors que Dieu est prescient de chacun de nos actes, notre liberté est sauvegardée ; et de quelle manière les astres sont non pas les causes opérantes de ce qui se passe chez les hommes, mais seulement les signes ; et que les hommes ne peuvent pas avoir une connaissance exacte de ces faits mais que ces signes sont exposés au regard des puissances divines ; et quelle est la cause de cela. Où est cité aussi une étude très importante de Clément évêque de Rome dans son traité adressé à son père de Laodicée, sur les cas où l'astrologie semble dire vrai.
24. Que la matière n'est pas non-engendrée et qu'elle n'est pas cause du mal.
25. Que l'élection d'après la prescience divine ne supprime pas le libre arbitre.
26. Sur ce que sont les biens et les maux ; qu'ils font partie de ce qui dépend de notre libre choix et de ce qui n'en dépend pas, selon ce que dit aussi l'enseignement du Christ, mais non pas au sens où l'entend Aristote.
27. A propos de « Le Seigneur endurcissait le cœur de Pharaon ».

CHAPITRE 1

La *Philocalie* donne d'emblée le texte d'Origène le plus important en matière d'herméneutique : l'exposé systématique de sa conception de l'inspiration des Écritures et des règles de leur interprétation, tel qu'il a jugé bon de le donner comme ultime question de son *Traité des Principes* (*Peri Archôn*). Ce texte majeur, véritable traité d'herméneutique que nous avons ainsi la chance de connaître dans l'original grec, est accompagné dans le premier chapitre de la *Philocalie* par de brefs extraits d'autres ouvrages réunis sous le même titre : trois fragments des *Homélies sur Jérémie*, un extrait du *Commentaire sur le Psaume 50*, un extrait d'une *Homélie sur le Lévitique* (*Phil.* 1, 28.29.30). Ces pages complètent l'exposé du *Peri Archôn* sur l'obscurité des Écritures et l'absurdité de certains passages pris à la lettre. On a ainsi une première ébauche de ce que sera la *Philocalie* dans les chapitres suivants : une anthologie de textes d'Origène sur la difficulté de compréhension de la Bible.

Le traité d'herméneutique du *Peri Archôn* (*Phil.* 1, 1-27) peut se lire dans la version latine qu'en a donnée Rufin et dont nous avons nous-même publié récemment une traduction française¹. D'autre part la collection « Sources Chrétiennes » publie intégralement cet ouvrage d'Origène, y compris les chapitres conservés en grec par la *Philocalie*². Aussi, pour ne pas faire double emploi, ne sera-t-il donné ici qu'une analyse de ce texte : analyse toutefois quelque peu accompagnée de commentaires, afin que notre volume ne soit pas privé de textes essentiels en matière de méthode herméneutique.

1. M. HARL, G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, *Origène, Traité des principes*, Paris 1976. On trouvera également les références au *Peri Archôn* avec les subdivisions de l'édition de Koetschau (*GCS*).

2. Cette édition est maintenant parue : voir Bibliographie.

CHAPITRE 1, 1-27

Le traité d'herméneutique du *Peri Archôn*

Περὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς θείας γραφῆς, καὶ πῶς ταύτην ἀναγνωστέον καὶ νοητέον· τίς τε ὁ τῆς ἐν αὐτῇ ἀσαφείας λόγος καὶ τοῦ κατὰ τὸ ῥητόν ἐν τισιν ἀδυνάτου ἢ ἀλόγου. Ἐκ τοῦ Δ' τόμου τοῦ Περὶ Ἀρχῶν, καὶ διαφόρων ἄλλων συνταγμάτων Ὠριγένους.

« Sur l'inspiration divine de la divine Écriture. Comment il convient de la lire et de la comprendre. Quelle est la raison de son obscurité et du caractère impossible ou absurde de certains passages pris à la lettre. Extrait du tome 4 du *Peri Archôn* et de divers autres ouvrages d'Origène. »

Les deux premières formules du titre de ce chapitre, rédigé par les Philocalistes avec les termes mêmes qu'emploie Origène, énoncent parfaitement les deux grandes parties du traité herméneutique : une partie sur l'*inspiration divine des Écritures* (1, 1-7), une autre partie sur les *règles de son interprétation* (1, 8-21), Celle-ci est complétée par un exemple d'interprétation de l'histoire d'Israël (1, 22-27).

Dès le début, Origène annonce le premier sujet : il faut exposer les raisons qui nous poussent à croire que les Écritures sont « divines » ; il l'énonce à nouveau au début du § 6 à propos des textes prophétiques (« en démontrant la divinité de Jésus, ... nous démontrons en même temps que les Écritures qui l'annonçaient sont divinement inspirées »), et il le rappelle enfin lorsqu'il aborde le deu-

xième sujet au début du § 8 (« après avoir parlé ... du caractère divinement inspiré des Écritures », etc.). Pour parler des Écritures, Origène emploie ici le pluriel, mais il lui arrive aussi de dire, au singulier, « l'Écriture ». Nous procéderons avec la même liberté que lui, disant tantôt « les Écritures », tantôt « l'Écriture », sans qu'il y ait de différence.

Les § 8-21 traitent le second sujet : Origène l'énonce au début et à la fin de cette section, aussi nettement délimitée que la première : § 8, il faut maintenant traiter du mode de lecture et d'interprétation des Écritures ; § 21, à la fin : tel nous semble être le type de compréhension des Écritures divines. Au sein de cette partie Origène a l'occasion de parler des passages « impossibles » selon la lettre (§ 16) et de « l'obscurité » de l'Écriture, mais ces deux thèmes seront surtout illustrés par les extraits complémentaires de ce chapitre 1 de la *Philocalie*.

Les § 22-27 sont une illustration des idées d'Origène en matière d'herméneutique, puisqu'ils fournissent un exemple d'interprétation, celle de l'histoire d'Israël. Ce sujet n'est pas annoncé par le titre des Philocalistes, qui d'ailleurs ont fait des coupures dans ce développement, comme nous pouvons le constater en comparant leur texte à la version latine de Rufin. Ces paragraphes sont importants et difficiles à interpréter justement.

L'existence de ce traité d'herméneutique à la fin du *Peri Archôn* pose des problèmes sur lesquels nous avons donné par ailleurs notre tentative d'explication¹. Rappelons seulement que la question des Écritures figure explicitement dans le programme qu'Origène s'était fixé dans la Préface

1. Dans l'introduction au *Traité des Principes* (1976) et dans les contributions publiées dans *Origeniana*, Bari 1975, sous le titre « Structure et cohérence du *Peri Archôn* » (M. HARL) et « Remarques sur la forme du *Peri Archôn* » (G. DORIVAL).

de cet ouvrage : « ... que les Écritures ont été écrites par l'Esprit de Dieu et ont pour sens non seulement celui qui est apparent mais aussi un autre sens qui échappe à la plupart des gens. Ce qui est écrit, ce sont des figures de certains mystères et des images des réalités divines. Sur ce point, la pensée de toute l'Église est unanime : sans doute toute la Loi est-elle spirituelle, mais ce que la Loi signifie spirituellement n'est pas connu de tous ; seulement de ceux qui reçoivent en don la grâce de l'Esprit Saint, dans ' la parole de sagesse et de science ' » (*I Cor.* 12, 8)¹.

Cette affirmation, à savoir que les Écritures ont partout un sens spirituel même si les lecteurs ne savent pas le découvrir, correspond, comme les autres questions, à un débat en cours dans les Églises². A ce titre, il était normal qu'Origène en fit l'objet d'un traité autonome. D'autre part, comme il le dit lui-même en tête de ce traité, puisque l'ensemble de son ouvrage a constamment pris appui sur « les témoignages » des Écritures, et même parfois sur l'interprétation spirituelle de ces témoignages, ne fallait-il pas justifier cet usage, établir le bien-fondé de sa méthode, en assurant qu'il s'est appuyé non pas sur des paroles d'hommes mais sur des textes dictés par Dieu, et lus selon le sens que l'Esprit Saint a voulu « cacher » en eux ? Le traité d'herméneutique a pour objet de justifier le recours à l'argument scripturaire dans les démonstrations théologiques. Son statut est celui d'une réflexion finale sur la méthode³.

1. *Préface* 8. Le paragraphe sur les Écritures est gouverné par la formule placée en tête du § 7 : « voici encore ce qu'il y a dans la prédication ecclésiastique ».

2. Ce sont les divergences dans l'interprétation de l'Écriture qui créent des « sectes » à l'intérieur du Christianisme. Cela arrive même si les Écritures sont considérées également par tous comme divines : voir par exemple *C. Cels.* 3, 12, cité dans la *Philocalie* au ch. 16 (*infra* p. 445).

3. Voir le début de ce traité d'herméneutique : *Phil.* 1, 1 (= *Peri Archôn* 4, 1, 1).

On peut avancer à titre d'hypothèse une autre justification de ce traité d'herméneutique à la fin du *Peri Archôn*. En montrant le sens spirituel des Écritures, qui élève le lecteur de la Bible jusqu'aux « mystères » que le langage humain ne peut exprimer exactement, Origène pose l'existence d'un au-delà de la compréhension intellectuelle, et fait appel au « sens divin » dont le nom est emprunté au livre des *Proverbes* 2, 5¹. Au-delà des questions de « physique » qui forment l'essentiel des chapitres du *Peri Archôn* (Dieu dans ses relations avec les créatures et avec le monde), viendrait alors ce que les Grecs ont appelé « l'époptie », la contemplation des mystères, couronnement de l'enseignement philosophique dans l'Antiquité tardive².

ANALYSE ET RÉSUMÉ

Première partie, l'inspiration divine des Écritures (§ 1-7)

§ 1. *Introduction du sujet* : pour traiter les sujets difficiles que nous venons d'examiner, nous ne nous sommes pas contentés des « notions communes », nous avons pris aussi comme arguments les « témoignages » tirés des Écritures³ :

1. Plus exactement *sensus divinus* (θεία αἰσθησις) est substitué à ἐπιγνωσις en *Prov.* 2, 5 par Origène à la suite de Clément : *Peri Archôn* 1, 1, 9 p. 27, 8 et 4, 4, 10 (37) p. 364, 8 K. Voir l'étude signalée p. 154 n. 3.

2. Dans le Prologue à son *Commentaire du Cantique des cantiques*, Origène utilise la distinction de la philosophie en trois parties qui laisse de côté la logique et dédouble la physique : on trouve donc ici *moralis, naturalis, inspectiva* (p. 75, 6 s., *GCS* 8). La discipline appelée *naturalis* est la connaissance du monde, la physique, tandis que *inspectiva* (ou *enopticé, ibid.*, p. 75, 8) est la contemplation des réalités divines et célestes. Cette partie supérieure de la philosophie vise les vérités dogmatiques et mystiques (p. 78, 17), « ce qui ne se voit pas » et qui est éternel (p. 79, 17).

3. Les « témoignages » empruntés aux Écritures s'opposent dans cette première phrase aux « notions communes » (κοινὰ ἔννοια) et à l'« évidence » (ἐνάργεια τῶν βλεπομένων) qui peuvent aussi servir à

il est donc temps de dire ce qui nous pousse à considérer celles-ci comme « divines ».

§ 1-2. *Il faut d'abord parler de Moïse et de Jésus-Christ, le « législateur » des Hébreux et le « maître » des doctrines chrétiennes*¹. A la différence des autres législateurs ou philosophes, ils ont triomphé, alors que Grecs et Barbares ont échoué. Judaïsme et Christianisme ont réussi à se diffuser malgré les difficultés. L'expansion du Christianisme montre l'origine divine des doctrines de Jésus².

la démonstration (ἀπόδειξις). Origène utilise dans son ouvrage ces divers modes d'argumentation, mais ce sont les citations bibliques qui donnent l'essentiel des « témoignages ». CLÉMENT D'ALEXANDRIE disait déjà : « la démonstration supérieure, celle que nous avons désignée par le mot scientifique, confère la foi en citant les Écritures et en les ouvrant aux âmes désireuses d'apprendre ... », ἡ ἀνωτάτω ἀπόδειξις ... διὰ τῆς τῶν γραφῶν παραθέσεως ... (Str. 2 (11) 49, 3).

1. Le titre de « législateur » était donné à Moïse par les Juifs eux-mêmes : FLAVIUS JOSÈPHE, *Contre Apion*, 2, 161.165.169. 173, etc., où se trouve la même affirmation de la supériorité de Moïse sur les autres législateurs, « grecs ou barbares » (*ibid.* 2, 167-172, 279-284 et voir aussi PHILON, *Vie de Moïse* 2, 17 s.). Voir aussi avant Origène JUSTIN, 2 *Apol.* 10, 8, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.* 10, 110, et chez ORIGÈNE, *C. Cels.* 1, 18 et 62 par exemple. L'ensemble des Écritures regroupe pour Origène une législation (les lois de Moïse) et une philosophie (les enseignements de Jésus) opposées à la fois aux législations des autres peuples et à leurs philosophies (voir déjà JUSTIN, 2 *Apol.* 7, 7).

2. La « démonstration » de l'inspiration divine des Écritures se fait ici au nom de la « puissance » qui s'est manifestée dans la législation de Moïse, puis dans la prédication de Jésus et de ses apôtres : le succès de diffusion du Christianisme est la preuve de l'origine divine de ses écrits. La même argumentation sera plus longuement développée dans le *Contre Celse* (par ex. en 1, 62 ; 2, 13 ; 7, 26). La « puissance » (δύναμις, ἐξουσία) est le signe de l'inspiration divine des Écritures et explique leur efficacité (Intr. p. 59, 87, 148 s.). La citation de l'*Épître aux Hébreux* 2, 4, à la fin du § 5, sert de formulation au thème : « Dieu a joint son témoignage (aux paroles des Apôtres) par des signes, des prodiges et des puissances diverses » (cf. 2. *Cor.* 12, 12). Cette « puissance » d'origine divine peut seule expliquer, selon Origène, à la fois le succès de Moïse et celui de Jésus : en insistant

§ 3-5. *La réalisation par le Christ des prophéties de l'Ancien Testament* est une preuve de sa divinité et de l'inspiration divine des textes qui parlent de lui¹.

§ 6. *La venue du Christ a révélé le caractère divin des Écritures qui l'annonçaient*. L'argumentation est la suivante : nous avons démontré la divinité de Jésus (par le Christianisme) : par cela même, nous démontrons en même temps (συναποδείκνυμεν) que les Écritures qui l'ont prophétisé sont inspirées de Dieu, elles sont remplies

sur le parallélisme des deux maîtres des Écritures, juives et chrétiennes, Origène sans aucun doute veut une fois encore unir les deux Testaments, union qui est essentielle à sa conception des Écritures (voir *Phil.* 6 par ex.). Il pousse le parallélisme jusqu'à présenter la foule des convertis, sur toute la terre, comme des gens pris de zèle « pour observer les lois de Moïse et apprendre les doctrines de Jésus » (fin du § 1) : il s'agit évidemment des conversions qui eurent lieu jadis au Judaïsme, maintenant au Christianisme, mais peut-être aussi, pour le temps présent, des conversions à l'ensemble des Écritures bibliques, celles de Moïse, celles de Jésus.

1. Origène utilise le dossier scripturaire traditionnel avant lui ; la plupart de ses citations de l'Ancien Testament appartiennent aux recueils des *Testimonia* utilisés dans l'Église ancienne. Six d'entre elles se retrouvent dans les livres 1 et 2 du *C. Cels.* en des contextes tout à fait semblables. A côté des Écritures prophétiques, Origène range « celles qui ont rapporté la venue du Christ et son enseignement » (début du § 6) également remplis de « puissance » et capables de convertir les Nations. Pour les deux premiers groupes des écrits inspirés, « la Loi » et « les Prophètes » — qui avaient été écrits « par une grâce céleste », οὐρανίῳ χάριτι —, Origène affirme dans le § 6 que leur caractère inspiré apparut seulement lors de la venue du Christ, lorsque « le voile a été enlevé » (*II Cor.* 3, 16). L'« ombre » de la lettre de la Loi laisse alors voir les véritables « biens » qu'elle contenait (*Hébr.* 10, 1. La découverte de ces « biens » est l'objet de l'interprétation spirituelle : Intr. p. 124) ; celui qui lit avec attention les textes prophétiques ressent en lui-même un peu de cet « enthousiasme » qui prouve que les paroles viennent de Dieu (Intr. p. 65, n. 1). La totalité des Écritures divinement inspirées se divise donc en deux groupes principaux : avant ou après l'Incarnation. Si tous les textes sont divinement inspirés, pour les uns il fallut attendre la venue du Christ pour en percevoir l'inspiration.

de « puissance » (δύναμις). Une fois le Christ venu, la lumière qui se trouvait dans la Loi de Moïse et chez les Prophètes s'est mise à briller.

§ 7. *De même que la providence s'étend au monde entier, sans que nous puissions comprendre sa présence dans chaque fait, de même l'inspiration divine s'étend à la totalité des Écritures, même si cela ne nous apparaît pas partout* (Intr. p. 60 s., où l'on trouvera une traduction de ce paragraphe).

Deuxième partie, la méthode de lecture des Écritures (§ 8-21)

§ 8. Il est nécessaire de définir « le mode de lecture et de compréhension des Écritures » à cause des nombreuses fautes d'interprétation, qui viennent d'un manque de méthode. Origène énonce successivement les fautes commises par les Juifs, par les hérétiques (i.e. les Gnostiques) et par les Chrétiens « trop simples » (Intr. p. 46-58).

§ 9-10. Les fautes ont une cause commune : l'incompréhension du sens spirituel de l'Écriture, la réduction à la pure « lettre ». Or il y a dans les Écritures des « dispositions mystérieuses » (οἰκονομίαι τινὲς μυστικαί), ce que tous les Chrétiens croient, même les plus simples d'entre eux, sans pouvoir toutefois en comprendre le sens. Origène donne (§ 10) quelques exemples d'« histoires » racontées dans les Écritures (mariages, guerres, etc.), qui sont des μυστήρια, des figures (τύποι), sans que l'on puisse facilement comprendre « de quoi » ces récits sont les figures. Il en est de même pour les textes prophétiques, et de même pour les Évangiles, l'Apocalypse et les Écrits apostoliques : ces textes contiennent « le secret des mystères indicibles », ἐπίκρυψις ἀπορρήτων μυστηρίων. La multitude des fautes d'interprétation commises sur ces textes prouve que la compréhension en est difficile, qu'il faut avoir « la clé de

la connaissance » : cette clé se trouvait réellement chez les docteurs de la Loi, puisque Jésus leur reproche de l'avoir « enlevée » (Luc 11, 52).

§ 11-13. *L'Écriture fournit elle-même une indication : les textes peuvent avoir deux ou trois sens.* Introduction du sujet : Voici donc la méthode (ὁδός) qui nous paraît bonne pour lire les Écritures et en comprendre l'esprit, méthode dont nous trouvons les traces dans les paroles sacrées elles-mêmes. Origène cite et commente trois passages scripturaires qui contiennent les chiffres deux ou trois : ces textes engagent à dire que les Écritures peuvent donner lieu à deux ou trois lectures, selon qu'en plus des deux sens spirituels elles offrent, ou non, un sens littéral capable d'édifier (fin du § 12). On trouvera un commentaire de ces paragraphes dans l'Introduction, p. 103 s.

Le § 13 donne des exemples, non pas de la « première interprétation » du texte (πρώτη ἐκδοχή), suffisamment attestée par « la foule des croyants sincères et simples », mais du sens psychique et du sens spirituel, celui qui permet de comprendre « de quels biens célestes les Juifs selon la chair honoraient l'image et l'ombre ». Suit un dossier de textes pauliniens montrant que la Loi signifiait par avance, à titre de « figure » (τύπος), ce qui arriverait par la suite, « les biens à venir ». Il en est de même pour les livres historiques. Ces « biens à venir » sont l'élection de l'Israël spirituel, constitué par les peuples des Nations à partir de la venue du Christ, et de quelques Juifs (fin du § 13).

§ 14-15. *Les deux buts de l'Esprit inspirant les Écritures.* Avant de passer aux « caractères » de l'interprétation des Écritures (χαρακτήρες), Origène demande que soient distinguées deux intentions différentes de l'Esprit qui les a inspirées : d'une part une intention d'enseignement, d'autre part le souci de cacher ces enseignements de

mystères sous des récits ou des lois destinées à la foule des simples et capables, eux aussi, d'édifier cette foule. Nous avons commenté ces paragraphes dans l'Introduction, p. 75-80.

§ 16-20. *Pourquoi l'Esprit a-t-il introduit dans les Écritures des « pierres d'achoppement » ?* Au milieu de la Loi et des textes historiques ont été volontairement introduits des obstacles à la compréhension afin que le lecteur sache qu'un autre sens doit être cherché à côté du sens obvie, ἄλλο τι παρὰ τὸ πρόχειρον. L'Écriture est donc constituée d'une part d'un « enchaînement des réalités spirituelles », qui correspond au *but principal* de l'Esprit, d'autre part d'une trame de récits où ont été glissées des invraisemblances à côté de faits réels : ces faits inexacts correspondent à des réalités spirituelles qui n'auraient pas pu être exprimées sans eux (Intr. p. 90-93). On peut dire la même chose pour la législation : les injonctions « impossibles » ont pour but de faire chercher un sens « digne de Dieu ». Il en est de même pour les Évangiles et les écrits apostoliques : « l'histoire n'y est pas tout à fait exempte de ces détails ajoutés dans la trame du sens corporel, alors qu'ils n'ont pas eu lieu », οὐδὲ τούτων πάντη ἄκρατον τὴν ἱστορίαν τῶν προσυφασμένων κατὰ τὸ σωματικὸν ἐχόντων, μὴ γεγενημένων (fin du § 16 et de nouveau fin du § 17).

Les § 17-20 fournissent des exemples : exemples de détails historiques inexacts dans l'Ancien Testament (ce sont des faits racontés comme s'ils avaient eu lieu, alors qu'ils n'ont pas eu lieu selon la lettre) et dans les Évangiles (« dans la trame du récit d'événements réels selon la lettre ont été tissés d'autres événements qui ne se sont pas produits » ; exemples de commandements absurdes dans l'Ancien Testament (§ 18) et dans le Nouveau Testament (§ 19).

Reprise de l'affirmation : le but (divin) étant que nous ne comprenions pas seulement le sens littéral, il y a dans

les Écritures des absurdités et des impossibilités, tissées avec ce qui, aussi bien dans l'histoire que dans la législation, est vrai et utile selon la lettre. Nous affirmons en effet l'exactitude du sens littéral pour la plupart des textes (« il y a beaucoup plus de passages historiquement véridiques que de passages purement spirituels ajoutés dans la trame »). De même pour les commandements de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament (fin du § 20).

§ 21. *Comment résoudre les difficultés créées par cette texture : règles d'exégèse.* Où l'histoire a-t-elle un sens littéral exact ? Où la législation donne-t-elle un ordre qui doit être pris à la lettre ? Il faut repérer ce qui est « impossible selon la lettre » (τὸ κατὰ τὴν λέξιν ἀδύνατον) et dépister, à partir des mots semblables, le sens des passages « impossibles selon la lettre (en trouvant ce sens) répandu partout à travers l'Écriture ». On peut lire un commentaire de cette règle dans notre Introduction, p. 97-101,

Ici se termine explicitement l'esquisse des traits d'une bonne compréhension des Écritures, annoncée au début du § 14.

Troisième partie, esquisse de l'interprétation spirituelle de l'histoire du peuple d'Israël et des peuples qui l'entourent (§ 22-27)

§ 22-23. Brusquement, sans transition, Origène propose le thème du peuple d'Israël, et donne une interprétation spirituelle, allégorique, de ce que les Écritures disent à son propos. Cette interprétation est fondée sur l'existence des deux « Israël » nommés par saint Paul : l'Israël « selon la chair » (I Cor. 10, 18) et l'autre Israël évoqué en Rom. 9, 6-8, défini en Rom. 2, 28-29 comme « le Juif dans le secret » ou encore « l'homme intérieur » (Rom. 7, 22). Il y a donc, à côté de l'Israël *historique*, un Israël *spirituel* pour lequel sont prophétisés des biens non plus matériels, mais

spirituels. Toute l'histoire racontée à propos de l'Israël « selon la chair » peut se lire sur un autre registre. L'exemple donné aussitôt par Origène, celui de la généalogie, n'est pas très clair : à la généalogie charnelle de l'Israël historique, qui remonte à Adam, correspond une généalogie spirituelle qui remonte « à cet Adam dont l'Apôtre nous dit que c'est le Christ » (I Cor. 15, 45) : le Christ est « père de toute âme ». Le parallélisme des deux généalogies suppose une allégorie des intermédiaires (Isaac, Abraham) et des groupements (dèmes, tribus). L'obscurité de ces considérations explique peut-être que Rufin ait écourté ce développement : il omet 40 lignes de ce que nous connaissons par la *Philocalie* (voir le tableau comparatif ci-après). On trouve un développement analogue au début du *Commentaire sur Jean* : 1, 1 s.

§ 24-25. De même qu'il existe un Israël spirituel, de même faut-il croire en une Jérusalem céleste, d'ailleurs attestée par saint Paul, avec autour d'elle un territoire et des villes « spirituelles ». En élargissant encore, on pourra parler des autres pays au sens spirituel, l'Égypte, Babylone, Tyr, etc. Et ces villes sont peuplées d'habitants portant leur nom au sens spirituel. Les Philocalistes sont plus réservés sur cette géographie allégorique que Rufin, chez qui nous lisons une dizaine de lignes supplémentaires (voir ci-après).

§ 26. Les lieux de ce monde-ci ont été obtenus par les êtres d'en-haut lorsqu'ils sont « descendus vers l'Hadès de ce monde-ci », en fonction de leurs actes (ici Rufin donne quelques lignes supplémentaires). L'allégorie est difficile à suivre dans le texte tronqué de la *Philocalie*.

§ 27. Une phrase de transition très claire (« voilà, me semble-t-il, ce qui est caché dans les livres historiques ») est suivie d'un exposé non moins clair sur les deux sens de l'Écriture : l'Écriture est comme le champ qui contient un

trésor caché (*Matth.* 13, 44). Ainsi la *Genèse* enseigne de façon cachée l'histoire des âmes.

Ici s'arrête l'extrait du traité d'herméneutique du *Peri Archôn* donné par la *Philocalie*. Rufin traduit encore plusieurs pages, qui donnent une allégorie des peuples bibliques. Il connaît aussi une conclusion du traité, exprimant des réserves sur de tels sujets : l'homme ne peut saisir par le langage ces réalités « incorporelles ».

Note sur les § 22-27

L'interprétation de ces pages est délicate. Les expliquer complètement nécessiterait au moins une comparaison mot à mot avec la version de Rufin, ce qui n'est pas de mise ici. Il faudrait aussi citer tous les autres textes d'Origène qui concernent cette question difficile : la dispersion des hommes dans des peuples différents. Nous devons dire, en tout cas, que ni les Philocalistes ni Rufin n'ont complètement supprimé ce qui fait l'audace de ce développement, ne serait-ce que dans les termes employés pour suggérer une lecture allégorique de l'histoire d'Israël et des peuples qui l'entourent. Cette géographie est-elle mythique et renvoie-t-elle à l'histoire des âmes préexistantes, ou bien est-elle simplement symbolique des états spirituels ? La *Philocalie* omet toute la fin traduite par Rufin mais n'a pas craint de donner les formules les plus nettes : *les peuples d'ici-bas correspondent à des sorts différents obtenus par les âmes descendant d'une vie d'en haut et réparties selon un jugement*. Cela est dit notamment dans le § 26, qui, il est vrai, est introduit par le mot qui souligne chez Origène le caractère hypothétique de l'exposé, τάχα. Mais le parallélisme est bien nettement proposé entre le jugement qui suit la mort à la vie d'ici-bas et la répartition de ceux qui descendent d'en-haut jusqu'ici, comme on peut en juger par cette traduction du paragraphe : (peut-être dira-t-on que...) « de même que ceux qui meurent de la mort commune à la vie d'ici-bas sont traités, d'après les actes qu'ils ont commis ici, une fois qu'ils sont jugés bons pour le pays que l'on appelle Hadès, de façon à obtenir des lieux différents déterminés en proportion de leurs fautes, de même ceux qui meurent, si je puis dire, de là-haut descendent-ils vers l'Hadès d'ici-bas, méritant les habitacles différents du lieu terrestre,

ou bons ou mauvais, et des ancêtres de telle sorte ou de telle autre¹. Ces lignes ne visent-elles pas la venue sur terre des âmes devenant les âmes des hommes ? La phrase suivante, cependant, semble plutôt renvoyer aux allégories morales : « ... aussi se peut-il qu'un jour un Israélite tombe chez les Scythes et qu'un Égyptien descende en Judée². On sait en effet qu'Origène expose par ailleurs l'idée que les pays sont symboliques des états moraux ou spirituels, entre lesquels peuvent s'effectuer des passages dans un sens ou dans l'autre, conversions ou chutes. Être Israélite, être Égyptien, être Scythe, etc., ces expressions signifient que l'on est, et que l'on vit, de telle ou telle manière. Ainsi les deux homélies sur *Jérémie* qui sont conservées dans une version de Jérôme donnent-elles un sens allégorique moral au fait d'habiter Babylone, ou l'Égypte ou la Chaldée³. Origène précise ainsi sa théorie : « de même que notre corps réside dans un lieu de la terre, de même notre âme se trouve, selon son état, dans un lieu qui porte le même nom qu'un pays (...). L'une est à Babylone, une autre en Égypte (...); et ainsi, mystiquement, selon la manière de s'exprimer de l'Écriture, les âmes se distinguent par des lieux différents suivant la qualité de leur vie. L'âme est à Babylone lorsqu'elle est troublée, perturbée, etc.⁴ ». Mais au milieu même de cette prédication une phrase rappelle le problème de la distribution des lots de vie par Dieu. Dieu, dit Origène, fait sortir de la terre de Chaldée celui qu'il veut, car c'est lui « qui, administrant toutes choses et dirigeant notre vie, attribue à chaque homme un sort proportionné à ce qu'il mérite⁵ ». On retrouve là, comme dans le paragraphe de la *Philocalie* que nous commentons, comme dans certains chapitres du *Traité des principes*, comme en d'autres textes encore, l'idée d'un

1. Τάχα δὲ ὥσπερ οἱ ἐντεῦθεν κατὰ τὸν κοινὸν θάνατον ἀποθνήσκοντες ἐκ τῶν ἐνταῦθα πεπραγμένων οἰκονομοῦνται, εἰ κριθεῖεν ἄξιοι τοῦ καλουμένου χωρίου ἕδου, τόπων διαφόρων τυγχάνειν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἀμαρτημάτων, οὕτως οἱ ἐκεῖθεν, ἢ οὕτως εἶπω, ἀποθνήσκοντες εἰς τὸν ἕδην τοῦτον καταβαίνουσι, κρινόμενοι ἄξιοι τῶν τοῦ παντὸς περιγείου τόπου διαφόρων οἰκητηρίων βελτιόνων ἢ χειρόνων καὶ παρὰ τοῖσδε ἢ τοῖσδε τοῖς πατράσιν ... (= *Peri Archôn* 4, 3, 10 (26)).

2. ... ὡς δύνασθαι ποτε Ἰσραηλιτὴν πεσεῖν ἐς Σκύθας, καὶ Ἀιγύπτιον εἰς τὴν Ἰουδαίαν καταλθεῖν ... (= *ibid.*) (devrait-on comprendre que *potest* peut renvoyer à des cycles de réincarnation ?).

3. ORIGÈNE, *Homélies sur Jérémie* II, Homélie latine I, 4, p. 326-330 Husson-Nautin.

4. *Ibid.* Homélie latine II, 1, p. 336-340.

5. Homélie latine I, 4.

jugement préalable à la distribution des âmes sur cette terre, relevant de l'« économie » divine, puisqu'elles « descendent » ici-bas selon une répartition qui tient compte de leurs « mérites »¹. Les trois verbes grecs de ce paragraphe 26 — mourir de là-haut, tomber, descendre, ἐκεῖθεν ἀποθνήσκοντες, πεσεῖν, καταλθεῖν — ne sont-ils pas propres à désigner la chute des âmes préexistantes ? Mais ce paragraphe comporte une dernière phrase également difficile à interpréter, reliée à ce qui précède par πλὴν : (mais) « le Sauveur est venu pour rassembler les troupeaux perdus de la maison d'Israël et, parce que beaucoup de membres de cette maison n'ont pas cédé à son enseignement, les gens des Nations ont aussi été appelés² ». Les troupeaux perdus d'Israël sont-ils seulement les mauvais Israélites auxquels sont adjoints les gens venus des Nations ? La fin du paragraphe 27 évoque de nouveau une plénitude, issue des soixante-dix âmes descendues en Égypte, avec la même idée que ce ne sont pas seulement ceux qui sont issus d'Israël qui forment Israël. Le Christ n'est-il pas venu pour faire remonter toutes les âmes « dispersées » et les rétablir dans leur état primitif ? L'enchaînement des phrases du paragraphe 26 n'est pas clair ; le texte copié par les Philocalistes est interrompu ; peut-être n'est-il pas fidèle à l'original. Rufin donnait un peu plus haut quelques phrases supplémentaires où l'on retrouve les textes de l'Écriture habituellement interprétés par Origène comme exprimant symboliquement la chute des âmes : les âmes sont « descendues », elles ont été emmenées « en captivité », elles ont été « dispersées » par Dieu, et cela à partir de lieux célestes et « selon le mode de vie qu'elles y ont », *secundum illam conversationem quam ibi habent*³. On entend ici l'écho des diverses interprétations origé-

1. La note de P. Nautin pour le texte que je viens de citer souligne l'expression de Jérôme, *pro qualitatibus meritum*, que l'on peut en effet rapprocher de plusieurs emplois de *meritum* chez Rufin dans la version du *Traité des principes* en II, 9, 6 et 7. Mais voir surtout les pages très importantes des *Homélies sur Josué* 23, 3 et 4, avec le même appui sur *Deut.* 32, 8-9.

2. *Phil.* 1, 26 (= *Peri Archôn* 4, 3, 10 (26)).

3. *Peri Archôn* 4, 3, 9 (25) (notre traduction p. 231). Les références bibliques sont *Genèse* 11, 8-9 (la dispersion des peuples lors de la construction de la tour de Babel : la *Philocalie* donne à lire, sur ce sujet, onze chapitres du *Contre Celse*, *C. Cels.* 5, 25-33 et 35, qui forment son chapitre 22, un des textes les plus importants pour cette question), *Deut.* 10, 22 (les soixante-dix âmes qui descendent en Égypte) et *Deut.* 32, 8-9. Dans le *Contre Celse*, en 5, 55, ORIGÈNE renvoie à « l'un de ses prédécesseurs » (= Philon d'Alexandrie) qui

niennes d'épisodes bibliques, comme la descente en Égypte, la captivité, et surtout la répartition des fils d'Adam opérée par le Très-Haut lorsqu'il fixa les limites des Nations selon le nombre des anges (*Deut.* 32, 8-9). Origène se réfère à ce lieu biblique pour évoquer la doctrine secrète de la répartition des hommes, au moment de leur naissance, dans tel ou tel peuple : Dieu seul sait pourquoi (pour quelles « raisons ») tel homme naît chez les Égyptiens, tel autre chez les Grecs, tandis que tels autres ont le privilège de naître dans Israël, la part du Seigneur. Cette répartition diversifiée des âmes humaines a des raisons logiques, mais elles restent inexplicables à l'homme¹.

Le dernier paragraphe du traité d'herméneutique qui inaugure le chapitre I de la *Philocalie* se termine donc ainsi sur ce qui est « caché » (κρυπταί) dans les récits bibliques. Après quelques lignes qui développent la notion des deux registres de l'Écriture, visible et invisible, c'est de nouveau l'affirmation que, si les portes fermées de l'Écriture sont ouvertes, alors on découvre « tout ce qui, dans la *Genèse*, concerne les véritables espèces différentes d'âme, ces sortes de semences qui se trouvent tout près d'Israël ou au loin, ainsi que la descente en Égypte des soixante-dix âmes... », πάντα τὰ ἐν Γενέσει περὶ τῶν διαφόρων ἀληθινῶν ψυχῆς γενῶν καὶ οἴονεὶ σπερμάτων ἐγγύς που τοῦ Ἰσραὴλ ἢ πόρρω τυγχανόντων καὶ ἡ εἰς Αἴγυπτον κάθοδος τῶν ἑβδομήκοντα ψυχῶν ... Heureusement l'extrait immédiatement suivant est là pour avertir le lecteur de la *Philocalie* que le sens divin des Écritures dépasse de beaucoup la faiblesse de la compréhension humaine !

a rapporté la « descente » des fils de Dieu vers les filles des hommes (*Gen.* 6, 2) aux âmes qui ont eu le désir de la vie des hommes dans les corps.

1. *C. Cels.* 3, 38 début (= *Phil.* 19, 1) : (Dieu seul connaît) τὰς αἰτίας τῶν ἐκάστῳ μεμερισμένων ἐπιδημοῦντι τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων et *C. Cels.* 4, 8 fin : ... εἰρμὸι καὶ ἀκολουθίαι ἄφατοι καὶ ἀνεκδιήγητοι περὶ τῆς κατὰ τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς διαφόρου οἰκονομίας.

Tableau comparatif de la fin du traité d'herméneutique dans la *Philocalie* et chez Rufin

La <i>Philocalie</i> :	Rufin :
§ 21	début identique : il faut se demander parfois si l'événement rapporté par le texte s'est produit à la lettre ou non. <i>16 lignes supplémentaires :</i> quelle méthode employer pour déceler les passages qui ne correspondent à aucun fait littéralement exact.
§ 22-23	début identique : il faut distinguer les deux Israël, visible et invisible. <i>40 lignes supplémentaires :</i> l'Israël spirituel correspond lui aussi à une généalogie ; les âmes se répartissent en tribus et en demeures spirituelles.
§ 24-25	identiques : interprétation spirituelle des peuples voisins d'Israël. <i>10 lignes supplémentaires :</i> allégorie des peuples voisins : les âmes « descendues » en captivité.

La Philocalie :	Rufin :
§ 26	identique :
explication de la « descente » des âmes ici-bas selon un jugement	<i>quelques lignes supplémentaires :</i> suite de l'allégorie des peuples.
§ 27	identique :
le livre de la <i>Genèse</i> enseigne de façon cachée l'histoire des âmes.	<i>plusieurs pages supplémentaires :</i> allégorie des peuples des récits bibliques. Fin du traité : réserves sur la difficulté de compréhension de tels sujets.

CHAPITRE 1, 28

Trois fragments sur l'obscurité des Écritures

A la suite de l'important traité d'herméneutique qui constitue l'essentiel du chapitre I de la *Philocalie* (§ 1-27) viennent sans titre nouveau, sans indication de source, trois fragments soudés entre eux par des particules ; le premier n'est identifiable à aucun texte connu d'Origène (A) ; le second correspond à un passage d'une *Homélie* sur *Jérémie* connue par la version latine de Jérôme (B) ; le troisième donne quelques lignes d'une autre *Homélie* sur *Jérémie*, perdue elle aussi en grec et absente de la version latine, dont la *Philocalie* donnera un extrait, plus complet que celui-ci, dans le chapitre 10 (C). Le thème qui unit ces trois passages est celui de l'obscurité des Écritures et de la nécessité de prêter une grande attention à la moindre partie de son texte.

Rob 33 28. Ὡσπερ δὲ πάντα τὰ τοῦ θεοῦ δωρήματα εἰς ὑπερβολὴν
 μείζονά ἐστι τῆς θνητῆς ὑποστάσεως, οὕτω καὶ ὁ ἀκριβοῦς
 λόγος τῆς περὶ πάντων τούτων σοφίας, παρὰ τῷ θεῷ τῷ
 4 καὶ οἰκονομήσαντι ταῦτα γραφῆναι τυγχάνων, θέλοντος τοῦ
 πατρὸς τοῦ λόγου, γένοιτο ἂν ἐν τῇ ἄκρως μετὰ πάσης
 φιλοτιμίας καὶ συναισθήσεως τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας τῆς
 περὶ τὴν κατάληψιν τῆς σοφίας κεκαθαυμένη ψυχῇ. Εἰ δέ
 8 τις προπετέστερον ἑαυτὸν ἐπιδόη, μὴ συνιδὼν τὸ ἀπόρρητον
 τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγου
 καὶ αὐτοῦ θεοῦ ὄντος^a, καὶ ὅτι κατὰ τὸν λόγον καὶ θεὸν
 καὶ κατὰ τὴν παρ' αὐτῷ σοφίαν ταῦτα καὶ ζητητέον καὶ
 12 εὑρετέον^b, ἀνάγκη τὸν τοιοῦτον εἰς μυθολογίας καὶ φλυαρίας
 ἐκπίπτοντα καὶ ἀναπλασμούς τῷ περὶ ἀσεβείας ἑαυτὸν
 ὑποβάλλειν κινδύνῳ. Διόπερ μνημονευτέον καὶ τῆς παρὰ

1, 28

28, 4 καὶ : om. D || 8 ἐπιδόη : ἐπιδιδῶ A || συνιδὼν : συνειδὼν
 A ἐπιδὼν D || 10 καὶ^a : om. B || post λόγον add. ἂν B

a. Cf. Jn 1, 1. b. Cf. Matth. 7, 7.

20. De même que les dons de Dieu dépassent de beaucoup la condition mortelle, de même aussi le sens exact (Logos) de la science (Sagesse) les concernant tous. Ce Logos qui se trouve auprès de Dieu, du Dieu qui justement a organisé la consignation de ces dons par écrit, peut venir, si son Père le veut, dans l'âme qui s'est complètement purifiée avec tout son zèle et dans la conscience que l'homme est trop faible pour la saisie de cette Sagesse. Mais s'il s'y jette trop précipitamment, sans reconnaître le caractère indicible de la Sagesse de Dieu et du Logos qui est « au principe près de Dieu », lui-même « Dieu »^a, et sans comprendre qu'il faut, sur ces sujets, à la fois chercher et trouver^b en se conformant au Logos de Dieu et à la Sagesse qui est auprès de lui, alors inévitablement on tombe dans l'invention de fables, dans les bavardages, dans les fictions, et l'on se livre au danger de l'impiété. Voilà pourquoi il faut garder en mémoire aussi le commandement donné par Salomon dans l'*Ecclésiaste* pour de telles

τῷ Σολομῶντι ἐν τῷ Ἐκκλησιαστῆ περι τῶν τοιούτων
 16 ἐντολῆς λέγοντι · « Μὴ σπεύσης τοῦ ἐξενεγκεῖν λόγον πρὸ
 προσώπου τοῦ θεοῦ, ὅτι ὁ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἔνω, καὶ σὺ
 ἐπὶ τῆς γῆς κάτω · διὰ τοῦτο ἔστρωσαν οἱ λόγοι σου ὀλίγοι^c. »

Rob 34 Πρέπει δὲ τὰ ἅγια γράμματα πιστεῦναι μηδεμίαν κεραίαν
 20 ἔχειν κενὴν σοφίας θεοῦ. Ὁ γὰρ ἐντειλάμενος ἐμοὶ τῷ
 ἀνθρώπῳ, καὶ λέγων · « Οὐκ ὀφθήσῃ ἐνώπιόν μου κενός^d »,
 πολλῶ πλέον αὐτὸς οὐδὲν κενὸν ἔρεῖ. Ἐκ γὰρ τοῦ πληρώματος
 αὐτοῦ λαβόντες^e οἱ προφήται λέγουσι · διὸ πάντα πνεῖ τῶν
 24 ἀπὸ πληρώματος, καὶ οὐδὲν ἐστὶν ἐν προφητείᾳ ἢ νόμῳ ἢ
 ἀπαγγελίῳ ἢ ἀποστόλῳ ὃ οὐκ ἐστὶν ἀπὸ πληρώματος. Διὰ
 τοῦτο ἐπεὶ ἐστὶν ἀπὸ πληρώματος, πνεῖ τοῦ πληρώματος
 τοῖς ἔχουσιν ὀφθαλμοὺς βλέποντας τὰ τοῦ πληρώματος, καὶ
 28 ὅσα ἀκούοντα τῶν ἀπὸ πληρώματος, καὶ αἰσθητήριον τῆς
 εὐωδίας τῶν ἀπὸ πληρώματος πνέον.

Ἐὰν δὲ ποτε ἀναγινώσκων τὴν γραφὴν προσκόψῃς
 νοήματι ὄντι καλῶ λίθῳ προσκόμματος^f καὶ πέτρᾳ σκανδά-
 32 λου^g, αἰτιῶ σαυτὸν. Μὴ ἀπελπίσης γὰρ τὸν λίθον τοῦτον
 τοῦ προσκόμματος καὶ τὴν πέτρᾳ τοῦ σκανδάλου ἔχειν
 νοήματα, ὥστ' ἂν γενέσθαι τὸ εἰρημένον · « Καὶ ὁ πιστεύων
 οὐ καταισχυθήσεται^h. » Πίστευσον πρῶτον, καὶ εὐρήσεις
 36 ὑπὸ τὸ νομιζόμενον σκάνδαλον πολλὴν ὠφέλειαν ἁγίαν.

occasions : « Ne te hâte pas de proférer une parole en présence de Dieu, parce que Dieu est dans le ciel, en haut, et que toi tu es sur la terre, en bas ; à cause de cela, que tes paroles soient peu nombreuses^c. »

B. Or il convient de croire que les saintes Écritures n'ont aucun signe qui soit vide de la Sagesse de Dieu. Car Celui qui m'a donné, à moi, un homme, cet ordre : « Tu ne te présenteras pas en ma présence vide^d », à plus forte raison ne dira-t-il lui-même rien de vide. C'est en « recevant de sa plénitude^e » que les Prophètes parlent ; aussi tous les textes exhalent-ils ce qui vient « de la plénitude » ; et il n'est rien, ni dans la Prophétie, ni dans la Loi, ni dans l'Évangile, ni chez l'Apôtre, qui ne vienne « de la plénitude ». Aussi, puisque cela vient « de la plénitude », cela exhale la plénitude pour ceux qui ont des yeux percevant ce qui vient « de la plénitude » et des oreilles qui entendent ce qui vient « de la plénitude » et un odorat exhalant la bonne odeur de ce qui vient « de la plénitude ».

C. S'il t'arrive en lisant l'Écriture de buter sur une pensée qui est une belle pierre d'achoppement^f et un rocher qui fait buter^g, ne t'en prends qu'à toi-même ; ne perds pas l'espoir que cette pierre d'achoppement et ce rocher qui fait buter ne renferment des pensées au point que se réalise la parole : « Et celui qui a la foi ne sera pas couvert de honte^h. » Crois d'abord et tu découvriras, sous ce que tu croyais un obstacle, un grand et sain bénéfice.

1, 28

28, 22 πλέον : μάλλον D || 26 τοῦ : om. B || 27-28 καὶ ὅσα —
 πληρώματος : om. B || 34 τὸ : τὸν B || 36 post νομιζόμενον add. σοι D

c. Eccl. 5, 1. d. Ex. 34, 20. e. Cf. Jn 1, 16. f. Rom.
 9, 33 (Is. 8, 14). g. Ibid. h. Ibid. Cf. Is. 28, 16.

ANALYSE

- A. (Origine inconnue) Mise en garde contre une approche des textes trop « précipitée » : pointe contre les Gnostiques.
- B. Pas la moindre partie des saintes Écritures n'est « vide » de l'esprit de Dieu.
- C. Les « pierres d'achoppement » que l'on rencontre dans les Écritures ne doivent pas décourager le lecteur (voir *infra* ce texte repris en *Phil.* 10).

La soudure de ces trois morceaux se fait chaque fois avec la particule δέ comme souvent dans les Chaînes. Peut-être les Philocalistes ont-ils trouvé ces extraits déjà réunis dans un recueil de textes d'Origène antérieur à leur propre travail ? Peut-être ont-ils eux-mêmes constitué ce petit florilège à l'intérieur de leur florilège, comme nous en ferons aussi l'hypothèse pour le chapitre 9. C'est ainsi également qu'ils ont composé certains chapitres regroupant des extraits du *Contre Celse*.

A. La mise en garde contre le danger de « précipitation ».

La « précipitation » a été citée par Origène parmi les causes des mauvaises interprétations des Écritures (*Phil.* 1, 9) ; on la trouvera pareillement associée aux impies, aux hérétiques, dans le paragraphe suivant (*Phil.* 1, 29) et encore dans les chapitres 5, 2 et 13, 4. La προπέτεια (dont le sens est souligné par la citation d'*Ecclésiaste* 5, 1, « ne te hâte pas », μὴ σπεύδῃς) s'oppose à la προσοχή (en *Phil.* 13, 4 par exemple). Plutôt que la témérité, ce mot dénonce le manque de réflexion, analogue, par exemple, à la faute de Pierre qui promet « inconsidérément » de ne jamais renier Jésus (*Com. in Jo.* 32 (5) 62-63 et (8) 92-96), ou à celle des *simpliciores* qui prennent à la lettre les anthropomorphismes bibliques (*C. Cels.* 6, 62 début). A cette précipitation étourdie, Origène oppose les conditions d'une bonne approche des textes : il faut une âme « purifiée », « consciente de la faiblesse humaine » (même expres-

sion en *Phil.* 2, 5) et du caractère « indicible » de la Sagesse de Dieu ; une âme prête à « chercher » en conformité avec (κατά) le Logos et la Sagesse de Dieu.

Ce texte difficile (trois longues phrases enchaînées) appelle quelques remarques.

1. Nous ne connaissons pas le point de départ de ce passage méthodologique. Quels sont ces « dons » divins qui dépassent la compréhension humaine ? On ne voit pas le contexte exégétique du passage. Ces « dons » sont l'objet d'un « savoir » (σοφία) dont l'homme est incapable de saisir « le sens exact », ὁ ἀκριβὴς λόγος, car ce sens se trouve « auprès de Dieu » (ce λόγος est le λόγος de *Jean* 1, 1), du Dieu qui a organisé la consigne de « cela », ταῦτα, dans des écrits (l. 4). Peut-être s'agit-il de « dons » mentionnés dans un passage des Écritures, dont l'interprète cherche le sens ? Peut-être s'agit-il d'une comparaison entre les « dons » difficiles à comprendre, et les textes (ταῦτα) écrits sous l'inspiration du même Dieu qui a fait les dons (... τῶ θεῷ τῶ καὶ οἰκονομήσαντι ταῦτα γραφῆναι) ? Le mot δωρήματα n'apparaît dans le Nouveau Testament qu'en *Jacques* 1, 17. Origène emploie habituellement δωρεά ou δῶρον.

2. Le *Logos* et la *Sophia* sont associés à trois reprises dans ce bref passage : d'abord au sens exégétique (le sens exact du savoir concernant les dons) (cf. *I Cor.* 12, 8), ensuite au sens théologique : le *Logos* est auprès de Dieu, la *Sagesse* est auprès de lui, et c'est en se conformant (κατά) à ce Logos-Dieu et à cette Sagesse que l'on doit chercher le sens des textes. Ce vocabulaire complexe, qui joue sur le double sens, intellectuel ou théologique, des deux mots λόγος et σοφία, traduit la conviction d'Origène que les textes ont été écrits pour transmettre tout le « Vouloir » divin (βουλή), qui porte également les noms de λόγος et de σοφία. Le couple λόγος-σοφία indique l'ensemble du mystère divin, à la fois contenu des Écritures et

règle à laquelle on doit se conformer (κατά) pour « chercher et trouver » le sens (pour la règle de *Matth.* 7, 7, voir *Intr.* p. 147). Les deux titres λόγος et σοφία sont fréquemment associés pour renvoyer au sens profond des textes. Voir par exemple *C. Cels.* 3, 21 fin et *Com. in Matth.* 14, 6 fin.

3. La citation d'*Ecclésiaste* 5, 1 : On trouvera dans les chapitres 5 et 6 deux autres citations empruntées au livre de l'*Ecclésiaste*, la première condamnant, comme celle-ci, la trop grande abondance de paroles. Ici, la pointe de la citation réside dans les premiers mots, « ne te hâte pas... ». Ailleurs la même citation est utilisée pour marquer la « distance » (διάστημα) qui sépare les hommes de Dieu (*De oratione* 23, 4).

B. Toutes les Écritures exhalent ce qui vient « de la plénitude » de Dieu : Jean 1, 16.

Le second passage de cet extrait correspond à l'*Homélie* sur *Jérémie* dont nous possédons la version latine faite par Jérôme (Origène 21 = Jérôme 2 Nautin). La traduction de Jérôme, très fidèle, presque littérale (seuls quelques mots sont ajoutés pour préciser le texte grec), nous permet de connaître le contexte de cet extrait. Origène veut justifier l'attention qu'il a portée à un détail de la rédaction du texte biblique : Jérémie, en 28, 6, n'a pas écrit « fuir de Babylone », mais « fuir du milieu de Babylone ». (Il s'agit, comme d'habitude, d'une remarque qui ne vaut que pour le texte grec de la Septante, sans allusion à l'hébreu.) Cela a un sens différent, car « rien n'est vide de la sagesse de Dieu », etc. (*Intr.* p. 68). Au « vide », Origène oppose le « plein », « la plénitude » du sens divin dans les textes qu'il voit indiquée par le verset de *Jean* 1, 16 : Jean Baptiste, parlant au nom de tous les Prophètes, dit « nous avons tous reçu de sa plénitude », ce qui renvoie, dans le texte johan-

nique, à Jésus, c'est-à-dire, pour Origène, au *logos* présent dans tous les textes. Ce verset est souvent employé par Origène avec cette même signification. On en lit le commentaire dans le tome 6 sur l'*Évangile de Jean* (*Com. in Jo.* 6 (3) 15-16 et 6 (6) 35 ; voir aussi *Com. in Jo.* 20 (36) 324). Origène ne néglige pas le tour grammatical de la phrase : « recevoir de sa plénitude », ἐκ τοῦ πληρώματος signifie que tous les prophètes ont eu au moins *une part* venant de la plénitude, sinon la plénitude elle-même. Qu'un texte biblique « exhale ce qui vient de la plénitude », comme il est dit ici à plusieurs reprises avec le verbe πνεῖν, signifie qu'il est inspiré. L'expression est assez fréquente chez Origène (voir encore *Com. in Jo.* 20 (1) 1 ; 6 (3) 14). Dans l'*Homélie* 7 sur *Isaïe*, comme ici, Origène oppose les hommes qui disent des paroles creuses, vides (*Isaïe* 8, 19), à ceux qui ne « se présentent jamais vides devant le Seigneur » (allusion, comme ici, à *Exode* 34, 20) et disent « nous avons tous reçu de sa plénitude » (*Hom. in Is.* 7, 3). Ailleurs le verset de *Jean* 1, 16 peut évoquer l'Incarnation : venir « de sa plénitude » équivaut au fait que le Fils « s'est répandu de sa plénitude » (cf : *Phil.* 2, 6-7), comme le « parfum répandu » à l'odeur duquel accourent les jeunes filles du *Cantique des Cantiques* (*Com. in Cant.* 1, p. 107, 17-108, 4 B. *GCS* 8).

Origène passe en effet naturellement de l'idée de « plénitude » à celle qu'exprime le verbe πνεῖν lorsqu'il s'agit d'un parfum : la « plénitude » qui remplit toutes les Écritures est comme un parfum qui remplirait, par exemple, toute une maison et alors la maison « exhale » ce parfum. Le verbe πνεῖν construit avec le génitif, comme ici, est bien attesté au sens de « être plein de », « exhaler » (voir dans les Dictionnaires les exemples classiques : des yeux pleins de désir, ou des membres pleins de grâce ; en français aussi nous disons que ces membres, par exemple, « respirent » la grâce). Ce qui est ainsi exhalé de la plénitude des Écritures, cette « bonne odeur » des textes qui corres-

pond à l'« inspiration » divine, se diffuse et s'offre à la perception des hommes. Origène énumère trois organes de perception des sens ; les yeux, les oreilles, l'odorat. Pour celui-ci, si nous conservons le texte des manuscrits (πνέον, se rapportant à αἰσθητήριον, et non πνεόντων, selon une conjecture de Blass acceptée par Klostermann, p. 196, 7 de son édition des Homélie sur Jérémie dans les GCS), il faut dire que l'odorat « exhale » la bonne odeur de ce qui vient de la plénitude, ce qui est assez étrange. La correction en πνεόντων permet de garder la cohérence des emplois de πνεῦν : l'odorat (perçoit) la bonne odeur de ce qui s'exhale de la plénitude (Jérôme : *nares ad ea quae sunt plenitudinis sentienda*) mais oblige à sous-entendre un verbe. J'ai gardé le texte des manuscrits.

On remarque ici la division habituelle chez Origène de toutes les Écritures en quatre groupes principaux d'écrits : Loi, Prophètes, Évangiles, Écrits apostoliques. Voir de nouveau *Phil.* 6, 1 ; 11, 2 ; *Hom. in Jer.* 5, 13 ; et souvent ailleurs.

CHAPITRE 1, 29

Comment faut-il interpréter la faute de David à l'égard d'Urie ?

(Extrait du commentaire sur le Psaume 50)

Nous ne possédons plus le commentaire qu'Origène donne du Psaume 50 lorsqu'il travailla, vers la fin de sa vie, à un nouveau commentaire de tout le Psautier¹. Les Chatnes n'ayant conservé que quelques scholies sur ce Psaume, la page que nous lisons ici est précieuse, d'autant plus qu'à propos du titre de ce psaume Origène pose des questions d'intérêt général : quel est le rapport entre « l'histoire » mentionnée dans le titre d'un psaume et l'enseignement spirituel de ce psaume ? Et si un détail de cette histoire reçoit une interprétation allégorique, doit-on étendre ce type d'interprétation à toute l'histoire ? Comment faut-il lire les textes difficiles de l'Écriture ? Origène dénonce la faute majeure des lecteurs de l'Écriture : ils pèchent par « précipitation », par προπέτεια.

L'introduction de l'extrait précise qu'Origène avait d'abord donné une interprétation allégorique d'une partie de « l'histoire d'Urie » et qu'il s'interroge ici sur la légitimité de ce traitement « partiel » de l'Écriture. La question a été posée à propos du titre du psaume : « ... Psaume de David, lorsque Nathan le prophète vint

1. Les Philocalistes ont entre les mains les « commentaires » (τὰ ἐξηγητικά) d'Origène sur le Psautier. Origène a commenté le psautier à plusieurs reprises et sous diverses formes : un « commentaire » sous la forme de « tomes », pour les vingt-cinq premiers psaumes, alors qu'il était à Alexandrie ; un autre « commentaire » sur tous les psaumes vers la fin de sa vie, et d'autre part, des notes explicatives que l'on a appelées des scholies. Outre le présent extrait, les Philocalistes ont retenu des extraits du commentaire sur le psaume 1 (p. 239 et 261) et un plus long extrait sur le psaume 4 (*Phil.* 26, éd. Junod).

vers lui, après que David fut allé vers Bersabée », ce qui renvoie aux faits racontés dans le *Deuxième Livre des Rois*, aux chapitres 11 et 12 : David s'est épris de Bersabée et s'est uni à elle ; elle conçoit un enfant de lui ; David essaie de ramener le mari de Bersabée, Urie, auprès d'elle ; Urie refuse parce qu'il veut partager les peines de l'armée en guerre ; David envoie ensuite Urie au plus fort de la mêlée, où Urie est tué ; le prophète Nathan vient reprocher à David sa conduite ; David se repent et apprend qu'il reçoit le pardon de Dieu ; plus tard, Bersabée donnera à David un autre fils, Salomon.

Dans la piété juive et chrétienne le Psaume 50 a été lu comme le psaume de pénitence par excellence : David est l'homme conscient d'être pécheur en face de Dieu dont il reconnaît la justice (le verset 6 est, à ce propos, cité dans l'*Épître aux Romains*, en 3, 4) et il se repent. Le verset 9 évoquant la purification par l'eau, la tradition chrétienne verra de plus en David le type du baptisé, du « sauvé ». Les versets 12 à 14 ont par ailleurs reçu une interprétation trinitaire. Sur tous ces points (pénitence, baptême, trinité), on a pu préciser la pensée d'Origène et montrer son influence sur les interprétations des siècles suivants¹.

Nous avons ici un tout autre problème, qui concerne moins le psaume 50 que l'allégorie proposée par Origène pour l'« histoire » mentionnée dans le titre, c'est-à-dire celle des relations de David avec Urie et Bersabée. Comme nous ne connaissons pas le commentaire d'Origène pour les chapitres 11 et 12 du *Deuxième Livre des Rois*², c'est à partir de ce seul texte de la *Philocalie* que nous pouvons tenter de comprendre l'interprétation qu'il donnait de « la faute de

David » : sujet d'autant plus important que peu de commentaires patristiques portent sur cet épisode¹, et que les Juifs évitaient, semble-t-il, de le faire lire aux fidèles².

1. Deux textes principaux : JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon* 141 (David n'a reçu le pardon de sa faute qu'après son repentir ; à plus forte raison, nul ne peut se prétendre absous de ses fautes sans repentir, sous prétexte de connaissance de Dieu ; l'union de David avec la femme d'Urie a une fonction dans l'« économie » des mystères divins) ; IRÉNÉE, *Adversus Haereses* 4, 27 (David montre que les pécheurs de l'Ancien Testament ont reçu de Dieu la correction qui convenait à leur faute. Cette page fait partie du dossier qu'Irénée doit à un « presbyte »). Il existait sans aucun doute chez les Chrétiens, avant Justin et Irénée, une tradition sur « la faute de David » et sa place dans l'« économie » du salut (naissance de Salomon).

2. Voir R. LE DÉAUT, *Liturgie juive et Nouveau Testament. Le témoignage des versions araméennes*, Rome 1965, p. 23-24. La mishnah prescrit de laisser sans traduction des passages comme Gen. 35, 22 (Ruben s'unit à la concubine de Jacob), *II Samuel* (= *Rois*) 11, 2-17 (David et Bersabée), 13, 1-22 (Amnon s'unit à sa sœur Tamar). Cependant il subsiste plusieurs fragments de commentaires rabbiniques sur l'histoire d'Urie, notamment pour affirmer que le « péché » de David était prédestiné pour servir de modèle de repentir : Siméon bar Yohai (début du II^e siècle) cité par Yohanan (voir *infra* p. 223 n. 2), École de R. Ismaël.

1. H. Ch. PUECH, « Origène et l'exégèse trinitaire du psaume 50, 12-14 », in *Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges M. Goguel*, Paris 1950, p. 180-194. P. HADOT, « Une source de l'*Apologia David* d'Ambroise : les commentaires de Didyme et d'Origène sur le psaume 50 », *RSPT* 60, 1976, p. 205-225 et H. J. AUF DER MAUR, *Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand*, Leiden 1977. Mais on trouve chez Ambroise une interprétation de David assez différente : il est le Christ qui a pris la nature humaine. Son adultère est une figure du salut (voir *infra* n. 1, p. 219).

2. Voir p. 295-303, K. GCS 3.

Rob 34

1, 29

Ἐκ τῶν εἰς τὸν ν' ψαλμὸν ἐξηγητικῶν. Ἐν μέρει τῆς κατὰ τὸν Οὐρίαν ἱστορίας τὴν ἀρχὴν ἀλληγορήσας, ἐπιφέρει·

29. Εἰ δὲ τῷ βίαιον εἶναι δοκεῖ τὸ ἐκ μέρους μὲν ἱστορίαν ἀλληγορῆσαι μὴ ἐξομαλίσαι δὲ αὐτὴν, δῆλον ὅτι ταῦτα μὲν μάτην λελέξεται, ἄλλα δὲ εἰς τὸν τόπον ζητητέον, 4 εἰ μὴ ἄρα ἐπὶ πλέον τις βασανίσας τὰ κατὰ τὸν τόπον εὔροι πάντα ἀποκαταστήσαι, καὶ τὰ περὶ τὸν ἀναιρεθέντα ἄνδρα, καὶ τὴν δοκοῦσαν αὐτοῦ χρηστότητα, μὴ βουλο- μένου εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ γενέσθαι καὶ ἀναπαύεσθαι, 8 τοῦ λαοῦ ἐν στρατοπέδῳ τυγχάνοντος καὶ ἀγωνιῶντος^a. Οὐκ οἶδα δὲ πῶς οἱ φεύγοντες τὴν ἐν τούτοις ἀλληγορίαν, Rob 35 καὶ τὴν λέξιν δι' ἑαυτὴν ἀναγεγράφθαι νομίζοντες, παραστή- σονται τῷ βουλήματι τοῦ ἁγίου πνεύματος πράγματα 12 ἀναγραφῆς ἀξιώσαντος, ἐφ' οἷς οὐ μόνον ἀκολασία ἀλλὰ καὶ ὠμότης καὶ ἀπανθρωπία κατηγορεῖται τοῦ Δαυεὶδ, τολμήσαντος εἰς τὸν Οὐρίαν πρᾶγμα ἀλλότριον καὶ τοῦ τυχόντος ἧθους μετρίως βελτιωθέντος. Ἐγὼ δὲ εἶποιμ' ἂν 16 ὅτι ὥσπερ αἱ κρίσεις τοῦ θεοῦ μεγάλαί καὶ δυσδιήγητοί

1, 29

Titulus : ἐπιφέρει : om. A

29, 6-7 βουλομένου : βουλόμενον A || 9 φεύγοντες : φυγόντες A

a. II Rois. 11, 9-11.

29

Extrait des commentaires sur le Psaume 50. Après avoir interprété allégoriquement le début de l'histoire d'Urie, pris à part, Origène ajoute :

29. Peut-être semblera-t-il forcé que j'aie donné une interprétation allégorique partielle de l'histoire, sans étendre de façon égale cette interprétation à l'ensemble ; alors, évidemment, ce que j'ai dit ne vaudra rien, il faudra chercher une autre explication pour le passage, à moins qu'en approfondissant l'examen du texte on ne puisse remettre en place tous les éléments : ce qui concerne l'homme tué et sa bonté apparente lorsqu'il ne veut pas entrer dans sa maison et se reposer, au moment où le peuple se trouve en guerre et souffre^a.

Je ne sais pas comment ceux qui refusent l'interprétation allégorique de ces textes, jugeant que la lettre du texte a été écrite pour elle-même, pourront s'accorder à l'intention du Saint-Esprit qui a jugé bon de consigner par écrit des faits à propos desquels David est accusé non seulement d'intempérance, mais de cruauté et d'inhumanité : il a osé commettre contre Urie un acte mauvais, il ne s'est pas montré de beaucoup supérieur aux mœurs communes ! Quant à moi, voici ce que je dirais : de même que les jugements de Dieu sont « grands et difficiles à expliquer »

εἰσι, δοκοῦσαι αἴτιαι τυγχάνειν τοῦ τὰς ἀπαιδεύτους πλανᾶ-
 σθαι ψυχᾶς^b, οὕτως καὶ αἱ γραφαὶ αὐτοῦ μεγάλαί μὲν καὶ
 πεπληρωμέναι νοημάτων εἰσὶν ἀπορρήτων καὶ μυστικῶν καὶ
 20 δυσθεωρήτων · σφόδρα δὲ καὶ δυσδιήγητοὶ εἰσι καὶ αἴτιαι
 δοκοῦσαι τοῦ τὰς ἀπαιδεύτους πλανᾶσθαι τῶν ἑτεροδόξων
 ψυχᾶς, ἀπερισκέπτως καὶ μετὰ προπετείας κατηγορούντων
 τοῦ θεοῦ ἐξ ὧν οὐ νοοῦσι γραφῶν, καὶ διὰ τοῦτο ἐκπιπτόντων
 24 ἐπὶ ἀναπλασμὸν ἄλλου θεοῦ. Ἄσφαλές οὖν τὸ περιμένειν
 τὴν ἑρμηνείαν τοῦ σαφηνιστοῦ λόγου, καὶ τῆς ἐν μυστηρίῳ
 σοφίας ἀποκεκρυμμένης, ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ
 αἰῶνος τούτου ἔγνωκε^c, κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις
 28 αἰώνιοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ τοῖς ἀποστόλοις καὶ
 τοῖς ἐκείνοις παρακλησίοις διὰ τε γραφῶν προφητικῶν^d
 καὶ τῆς γενομένης εἰς αὐτοὺς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος
 ἡμῶν^e λόγου τοῦ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν^f.

1, 29

29, 17 τοῦ : *om.* D || 18 καὶ¹ : *om.* A || 21 δοκοῦσαι : δοκοῦσι D ||
 23 τοῦ *om.* D

et semblent être la cause « d'errements pour les âmes non
 instruites^b », de même ses Écritures sont grandes et pleines
 de pensées secrètes, mystérieuses, difficiles à comprendre ;
 et elles sont, elles aussi, tout à fait « difficiles à expliquer »
 et semblent être la cause d'errements pour les âmes non
 instruites, celles des hétérodoxes : sans examen attentif,
 avec précipitation, ils accusent Dieu à partir de textes
 scripturaires qu'ils ne comprennent pas et ils tombent à
 cause de cela dans l'invention d'un autre Dieu. La méthode
 sûre, donc, c'est d'attendre l'interprétation que donneront
 le Verbe Révélateur et la Sagesse « cachée dans le mystère »,
 « celle qu'aucun des Princes de ce monde n'a connue^c »,
 « selon la révélation du mystère gardé dans le silence
 pendant les temps éternels », « mais manifesté » aux apôtres
 et à leurs semblables « à travers les Écritures prophé-
 tiques^d » et « la manifestation » venue à eux « de notre
 Sauveur^e », le Verbe qui est « au principe près de Dieu^f ».

1, 29

b. Sag. 17, 1. c. I Cor. 2, 7-8. d. Cf. Rom. 16, 25-26.
 e. II Tim. 1, 10. f. Jn 1, 1.

ANALYSE

- A. Énoncé d'une objection possible contre l'interprétation allégorique « partielle » de l'histoire d'Urie : ne faut-il pas « étendre » cette interprétation à toute l'histoire ?
- B. Énoncé d'une autre objection, faite par Origène à ceux qui refusent l'allégorie de ce récit : comment expliquer que le Saint Esprit ait jugé bon de faire connaître l'acte monstrueux de David ?
- C. Développement plus général : les Écritures sont « difficiles à expliquer », exactement comme le sont aussi les décisions de Dieu pour le gouvernement du monde ; si l'on juge précipitamment, on tombe dans l'erreur, comme le font les hétérodoxes (les Gnostiques).
- D. Conclusion : le sens des textes apparaît si l'on sait attendre la révélation qu'en donnent le Verbe divin et la Sagesse des parfaits.

A. La difficulté exégétique : « l'histoire » de la faute de David.

Comme la plupart des extraits cités par la *Philocalie*, le texte d'Origène se présente comme une digression méthodologique suscitée par une difficulté exégétique. L'aporie est « l'histoire » de David, dont Origène ne voit pas comment on peut en comprendre la leçon sans l'allégoriser. Nous n'apprendrons pas la réponse qu'Origène donnait à ce problème d'interprétation. Au point de départ de ce texte se trouve une question de méthode : serait-ce « forcer »¹ un texte biblique que de donner une interprétation allégorique « partielle », sans l'étendre à tout le passage, ἐκ μέρους μὲν ἱστορίαν ἀλληγοροῦσαι, μὴ ἐξομαλίσαι δὲ αὐτήν ?

1. Βίαιος et (ἐκ)διάζω sont fréquents en ce sens. Origène a été accusé de forcer les textes en les allégorisant: MÉTHODE D'OLYMPÉ, *De res.* 3, 9.

(Intr. p. 140 s.). Il convient d'abord de comprendre quelle « partie » de l'histoire d'Urie Origène vient de traiter allégoriquement. Nous avons la chance de pouvoir nous en faire quelque idée par le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* d'Origène, à l'endroit où l'Épître cite le verset 6 du psaume 50 (*Rom.* 3, 4)¹.

Origène (Rufin) donne le début du verset, dont l'*Épître aux Romains* a seulement cité la fin, et il rappelle les mots « contre toi seul j'ai péché » prononcés par David. Il s'excuse de ne pouvoir consacrer un excursus, qui serait long, à reprendre le sens du psaume « depuis le début ». Le texte, en effet, lui paraît difficile à expliquer. Si, dit-il, nous nous référons à « l'histoire » mentionnée dans le titre du psaume (David prend la femme d'Urie), comment David peut-il dire « contre toi seul j'ai péché » en s'adressant à Dieu, alors qu'il a péché à l'égard d'Urie, de sa femme, de toute leur maison ? Origène fait alors deux remarques : l'une est que souvent le contenu des psaumes ne correspond pas à « l'histoire » mentionnée dans le titre, ce qui est le cas pour le Psaume 50² ; l'autre est que la femme

1. *Com. in Ep. ad Rom.* 2, 14, PG 14, 920 CD-921-922. Nous ne connaissons ce passage que par la traduction de Rufin. Les extraits grecs découverts sur le papyrus du Musée du Caire commencent juste après, sur *Rom.* 3, 5 et il n'y a pas de fragment grec sur ce verset dans les chaînes. La version de Rufin donne au moins l'esprit général du texte d'Origène.

2. Origène (Rufin) donne l'exemple du *Psaume* 17 et énumère les éléments de ce psaume qui ne correspondent pas à « l'histoire » mentionnée dans le titre. Voir aussi, par exemple, le fragment portant sur le titre du *Psaume* 3, attesté par la Chaîne Palestinienne, PG 12, 1117 B-C et sur *Ps.* 3, 6, *ibid.*, 1125, BC. Nous touchons ici à un autre problème bien connu des interprètes du Psautier : les Pères ont commenté le fait que l'ordre des psaumes n'est pas conforme à la succession chronologique des événements de la vie de David rappelés dans les titres. Origène parle de ce problème dans son Prologue au Psautier. Le numéro d'un psaume indique le sens du psaume, et non pas sa situation chronologique, car chaque numéro indique un sens par la « vertu » de son chiffre (sur la vertu des chiffres, voir *Phil.* 3).

mentionnée dans le titre est là comme « figure », figure de la femme dont parle le Livre des *Proverbes* (31, 22), ou, plus certainement, d'une femme contraire à la femme des *Proverbes*, semblable à ces femmes étrangères que Salomon a aimées et qui l'ont entraîné à construire des autels pour les dieux païens (*III Rois* 11, 1-13). Ces femmes doivent être prises pour des allégories : elles représentent les sectes étrangères à Dieu. Telle est aussi la femme d'Urie, homme étranger, étrangère elle-même. David l'a aperçue alors qu'elle se lavait pour tenter d'enlever ses souillures. Il l'aima et la prit chez lui. Mais Dieu ne voulut pas introduire dans la maison de David des sectes étrangères à la vérité, il fit mourir leur enfant¹. Si David dit « contre toi seul j'ai péché », c'est qu'au milieu des sectes si nombreuses et variées, dans les discussions des savants, nul autre que Dieu ne peut décider si un homme spirituel, comme David, a eu raison ou tort. Dieu seul peut porter un jugement sur David qui, peut-être, a en effet erré².

Le chiffre 50 étant celui de la rémission des dettes (*Lév.* 25, 8-12, cf. *Hom. in Num.* 5, 2), le *Psaume* 50 reçoit ce numéro parce qu'il concerne la rémission du péché de David (*II Rois* 12, 13) (texte en *PG* 12, 1076 B ou W. RIETZ, *De Origenis prologis...*, p. 10, 12-17 : ... ἐκαστῶ ἀριθμῷ οἰκείως ἐφημερόσθαι τοὺς ψαλμοὺς, ὥστε τῷ πεντηκοστῷ ἀριθμῷ κατάλληλον γεγονέναι τὴν τοῦ Δαυὶδ ἔξομολόγησιν διὰ τὸν περὶ πεντηκονταετηρίδος νόμον, ἐν ᾧ νενομοθέτηται χρεῶν ἀψέσεις ποιεῖσθαι ὡς διὰ ταῦτα μὴ τοῖς χρόνοις ἐξηκολουθηκέναι τὴν τῶν ψαλμῶν τάξιν, ἀλλὰ τῇ τῶν ἀριθμῶν δυνάμει. On retrouve ce développement chez DIDYME (fr. 533 Mühlenberg) auquel l'empruntera Ambroise. Sur le désaccord entre les numéros des psaumes et l'ordre chronologique de la vie de David, voir GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *In Insc. Psal.*, p. 133, Mac Donough (*Gregorii Nysseni Opera* V, ed. W. Jaeger et alii).

1. ORIGÈNE (RUFIN) interrompt l'interprétation allégorique après avoir dit que « le premier fruit (de l'union de David et de Bersabée) est détruit afin que le Roi Sage naisse de la femme étrangère par une seconde procréation » (*PG* 14, 921 B).

2. Origène applique à David les paroles de Paul en *I Cor.* 2, 14-15 et 4, 3 : le spirituel ne relève que du jugement de Dieu (922 A).

Ce texte nous fait donc connaître un traitement allégorique de l'histoire de David relatif à Urie et à la femme d'Urie, « femme étrangère ». Malheureusement nous n'apprenons rien des solutions qu'Origène pouvait trouver pour expliquer toute « l'histoire d'Urie », c'est-à-dire aussi par exemple la mort d'Urie. Si « la femme d'Urie » représente les sectes hétérodoxes, que peut représenter Urie, également étranger? Que peut signifier son meurtre machiné par David¹?

La tradition patristique semble n'avoir gardé aucune trace de cette esquisse allégorique de « la faute de David », devenue pour Origène, semble-t-il, au moins dans ses rapports avec *Rom.* 3, 4, une figure de l'erreur possible du « spirituel » face à la variété subtile des sectes (et aussi figure de sa victoire? il fait tuer Urie). Peut-être y a-t-il une trace de cette allégorie dans un fragment caténique sur le psaume 50 que l'on doit attribuer à Hésychius de Jérusalem. Les deux noms propres Nathan et Bersabée sont interprétés comme « don » et « puits », car Dieu savait que le pardon serait donné au prophète « tombé dans le puits de l'erreur »².

1. Origène parle de la bonté « apparente » d'Urie (l. 6) : faut-il donner un sens fort au participe δοκοῦσα? La « bonté » d'Urie (il veut garder le Roi, prendre sa part aux peines de l'armée, ne pas rentrer chez lui alors que les autres souffrent) est-elle une bonté trompeuse? L'interprétation d'AMBROISE, dans l'*Apologie de David*, autoriserait à donner à δοκοῦσα un sens fort : Urie représente Satan qui retenait dans l'erreur Bersabée, figure de la nature humaine déchue ; Satan est vaincu par David, figure du Christ (voir P. HADOT, M. CORDIER, *Ambroise de Milan, Apologie de David, SC* 239, Paris 1977, § 14 et 20, avec l'Introduction et les notes et H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale* II, p. 460-463). Mais rien ne permet d'attribuer à Origène cette interprétation.

2. Texte grec ap. Jagić, *Ein unedierter griechischer Psalmenkommentar*, 1904. Voir aussi la glose d'Hésychius-Antonelli ap. *PG* 27, 849 B, d'interprétation difficile. Le « puits » indiqué par le nom de Bersabée peut être celui du baptême, et non de l'erreur, selon une autre ligne exégétique : Beerseba, comme nom de lieu, a été interprété dans la Septante par « puits du serment » (*Gen.* 21, 32 s. ; 22, 19, etc.).

On comprend que les Pères n'aient pas reproduit une telle interprétation allégorique¹, alors que « la femme d'Urie » est nommément présente dans la généalogie du Christ en *Matth.* 1, 6 : mère de Salomon, elle figure dans les ancêtres du Christ. Il est vrai qu'Origène trouvait une explication pour ce texte aussi. Dans son *Homélie* 28 sur *Luc*, prêchant sur la généalogie du Christ, il compare celle de Luc à celle de Matthieu : Matthieu fait de cette généalogie une « descente » à partir d'Abraham et n'hésite pas à mentionner les femmes pécheresses comme Tamar, Ruth, Rachab et la femme d'Urie, de même qu'il nomme des hommes pécheurs (Salomon, Roboam); Luc, au contraire, « remonte » à partir de Jésus et passe non pas par Salomon, mais par Nathan, « qui a fait des reproches au père de Salomon, pour la naissance de Salomon et le meurtre d'Urie² ». La femme d'Urie n'est donc pas seulement une « étrangère » qui peut représenter les sectes hétérodoxes, elle est ici une « pécheresse »³. Il y aurait donc interprétation cohérente de la femme d'Urie et de la séduction qu'elle exerça sur David.

La question de méthode herméneutique : est-il licite d'interpréter allégoriquement une partie seulement du texte⁴, sans traiter de façon homogène tout le texte?

1. Il semble qu'aucun autre commentaire patristique du *Psaume* 50 ne fasse de David le type du spirituel séduit par une secte hétérodoxe.

2. *Hom. in Luc.* 28, p. 161-163 Rauer².

3. *Ibid.*, p. 162, 3-5, καταβιβάζει αὐτὸν καὶ διὰ γυναικῶν ἀμαρτωλῶν, μόνως ἀναγράφας τὰς ἐπιληψίμους.

4. L'expression du titre (ἐν μέρει) et celle du texte d'Origène (ἐκ μέρους) sont également attestées au sens de « de façon partielle ». On ne doit pas confondre l'opposition que met Origène entre traitement partiel d'un texte et traitement homogène (ἐκ μέρους, ἐξομαλίζειν) avec celle qui se trouve chez les exégètes néoplatoniciens : visée du détail, visée de l'universel (μερικότερον, ἐποπτικότερον), la première s'arrêtant à l'ordre des choses sensibles, « morcelées », l'autre se haussant au niveau de l'intelligible. Voir J. ΠÉΡΙΝ, « Meri-

Origène pose cette question en l'attribuant à un éventuel contradicteur, sans précision (εἰ δὲ τῷ βλαίῳ εἶναι δοκεῖ...). Il se peut qu'il n'y ait pas d'autre objecteur que lui-même. Il ne répond d'ailleurs pas précisément à la question ; il suggère seulement la possibilité d'étendre l'interprétation allégorique à toute l'histoire, à condition de bien examiner le texte (εἰ μὴ ἄρα... τις βασανίσας...)¹. En ce cas on pourra « remettre à leur place » tous les détails du texte, ἀποκαταστήσαι². Le problème posé par Origène est seulement celui du traitement *homogène de tout le texte* (ἐξομαλίσαι, πάντα ἀποκαταστήσαι). L'interprétation allégorique elle-même, qu'elle soit partielle ou étendue à tout le texte, n'est pas mise en question. Origène n'en parlera que dans la deuxième partie de cette page, s'indignant que l'on puisse accorder du crédit à la « lettre » de l'histoire (voir *infra*).

Origène est-il le premier à avoir posé cette question de méthode et à avoir employé le verbe ἐξομαλίζειν pour signifier : expliquer l'ensemble d'un texte de façon homogène, sur le même registre, soit littéral, soit allégorique? Le sens du verbe ἐξομαλίζειν reste lié à l'adjectif ὀμαλός, qui qualifie une surface plane, un ensemble homogène (cf. ὀμαλίζειν : aplanir, égaliser ; ὀμαλισμός : le fait de niveler). Il est employé par Origène, de façon frappante, pour exprimer ce principe exégétique que nous décrivons ici : il faut « aplanir » un texte en étendant à son ensemble de façon homogène le type d'interprétation que l'on a donné pour un détail. L'association du verbe ἐξομαλίζειν

holeron, Epoptikoleron (PROCLUS, in *Tim.* 1, 204, 24-27). Deux attitudes exégétiques dans le néoplatonisme » in *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H. C. Puech*, Paris 1974, 323-330.

1. Intr. p. 132.

2. Origène emploie ici ce verbe au sens propre. Dans deux fragments du *Com. in Eph.* cités par PGL, le verbe signifie « restaurer » un texte en enlevant une faute.

avec la notion de « cohérence » d'un texte (ἀκολουθία) est fréquente chez Origène : si l'on a interprété un détail du texte sur le registre spirituel, on doit retrouver la cohérence du texte sur le registre spirituel, en « étendant » de façon homogène ce type d'interprétation à tout le texte (Intr. p. 135 s.). Les passages d'Origène que nous citons en note attestent l'importance et la précision de ce principe¹.

1. Outre les textes étudiés dans l'Intr. p. 135 s. on peut encore citer : *Com. in Jo.* 20 (12) 95 : après avoir interprété un texte (*Jn* 8, 40) comme se référant à Abraham historique, Origène suggère de passer à l'interprétation anagogique en rapportant le texte à Abraham « spirituel » ; il faudra alors s'efforcer, dit-il, « de rendre tous les détails du texte homogènes, en cherchant leur cohérence », ... ὁμοίως πάντα τὰ κατὰ τὸν τόπον ἐξομαλίσαι ... ζητῶν τὴν ἐκάστου τούτων ἀκολουθίαν. *Com. in Matth.* 15, 1-2 (à propos des trois sortes d'eunuques selon *Matth.* 19, 12). Origène s'oppose à deux mauvaises interprétations de ce passage : les uns veulent interpréter pareillement les trois types d'eunuques, et ils rendent le troisième type égal aux deux premiers (ἐξομαλίσαν ἀκολούθως), c'est-à-dire au sens matériel. Ils ont raison de chercher l'ἀκόλουθον des trois modes, ils ont tort dès le début de prendre le sens littéral. Les autres comprennent correctement que la troisième sorte d'eunuques est à prendre au sens spirituel mais ils n'ont pas vu que les deux premières sortes devaient être allégorisées comme la troisième, ou bien qu'il fallait rendre la troisième égale aux deux premières (ἐξομαλίσαι), ce qui est impossible car « la lettre tue ». Origène, pour garder l'ἀκολουθία des trois sortes d'eunuques, interprète τροπικῶς les trois (début de 15, 4), πνευματικῶς (fin du § 5). Je n'ai pas trouvé d'exemple d'ἐξομαλίζειν dans le langage exégétique avant Origène. Après lui, on trouve le mot chez Eusèbe de Césarée et chez Basile : à propos du Psaume 21, EUSÈBE, dans la *Démonstration Évangélique* 10, 2, 19, se demande comment, après avoir interprété telle partie du psaume en la rapportant au Sauveur, on peut traiter de façon homogène le psaume, ὡς ἂν ἐξομαλίσθῃ τὰ κατὰ τὸν τόπον. De même, à propos du psaume 44, Basile (mais les Chânes attribuent ce fragment à la fois à Eusèbe, à Didyme et à Cyrille !) pose le principe que, si l'on attribuait les premiers versets au Père, il serait impossible d'étendre ensuite de façon homogène cette interprétation à la suite du psaume : οὐδέτι ὁμοίως ἐξομαλίζει ἡμῖν τὴν περὶ τοῦ πατρὸς ἐξήγησιν. Un fragment caténique, conservé sous le nom de Théodore d'Héraclée mais correspondant aux *Series in Matth.* 47 (GCS 11, p. 95, 23 K.),

Dans le cas de notre texte (l'histoire d'Urie), il est probable qu'Origène envisageait une interprétation de toute l'histoire sur le même registre que celle qu'il venait de donner pour une partie de l'histoire.

B. La « lettre » de l'histoire est-elle conciliable avec « l'intention » de l'Esprit Saint ?

L'allégorie de l'histoire paraît ici indispensable à Origène : si l'on veut « se ranger du côté de »¹ la volonté de signification (βούλημα) du Saint-Esprit, il faut trouver à tout texte, et à celui-ci en particulier, un sens digne de cette intention. Pourquoi le Saint-Esprit aurait-il décidé de faire connaître les actes répréhensibles de David² ? Le problème

emploie de façon très intéressante ce même verbe ἐξομαλίζειν, au passif, pour dire que l'Incarnation s'est étendue de façon égale, ἐξομαλίζεται, à travers toute l'Écriture (la Loi, les Prophètes, les Évangiles, les Écrits apostoliques), comme l'éclair qui va de l'Orient à l'Occident. Cet emploi du verbe est intéressant pour la conception origénienne de l'inspiration divine des Écritures, que nous avons comparée à la conception de la présence de la Providence étendue à tout l'univers (Intr. p. 60 s.).

1. Sur ce sens de παριστάσθαι, voir par exemple *Phil.* 1, 7, milieu, ou *Com. in Jo.* 2 (34) 210 (où παριστάμενος est l'équivalent de μαρτυρῶν τῇ ἀληθείᾳ) et les emplois d'EUSÈBE dans la *Préparation Évangélique* signalés par MRAS (le verbe au moyen, avec le datif : sich anschliessen), t. II, p. 568-569.

2. L'énoncé des caractères odieux de la faute de David (intempérance, cruauté, inhumanité) culmine sur la notion de faute ἀλλότριος. On peut interpréter ce qualificatif de deux façons : ou bien Origène pense que cette faute est « étrangère » au caractère habituel de David, à son rang (c'est l'interprétation des rabbins : Siméon bar Yoḥai, cité par Yohanan dans le Talmud babylonien, AZ 4^b-5^a, dit qu'un tel crime n'était pas dans le caractère de David, de même que construire le veau d'or n'était pas dans le caractère du peuple d'Israël) ; ou bien il veut dire que cet acte était étranger à ce que Dieu veut. Bien avant que Grégoire de Nysse ne définit le péché comme une séparation de Dieu, une ἀλλοτριώσις, CLÉMENT D'ALEXANDRIE trouvait dans l'Écriture l'affirmation que le péché

sous-jacent à cette remarque est celui des fautes scandaleuses des saints personnages de l'Ancien Testament. Origène donne ailleurs d'autres réponses à ce problème. La faute de David, dit-il dans une Homélie, a été permise par Dieu pour que David fasse l'expérience de la faiblesse humaine, pour qu'il ne se glorifie pas, pour que chacun comprenne que nul ne peut soutenir le bien sans l'aide de Dieu¹. Elle est aussi une preuve que l'homme fautif peut

est un acte « étranger et contraire à la nature du temple de Dieu » (i.e. de l'homme fils d'Abraham), τὸ ἀμαρτήσαι ἀλλότριον παριστήσα ἢ γραφῇ ... ἀλλότριον καὶ παρὰ φύσιν ... τὴν ἀμαρτίαν λέγει (Str. 7 (13) 82, 3). Pour prouver que l'Écriture appelait le péché un ἀλλότριον, Clément cite le fait que dans l'Ancien Testament Dieu vend ceux qui lui sont infidèles à des « ennemis », ἀλλοφύλοις, et s'appuie ensuite sur *Matth.* 5, 28 : « Ne jette pas les yeux pour la désirer sur une femme ἀλλοτρία », en ajoutant ce qualificatif au texte de Matthieu. La qualification de la femme comme ἀλλοτρία rappelle des textes comme *Prov.* 5, 20 ou 7, 5 (ne pas s'égarer loin de sa propre femme auprès d'une femme étrangère et mauvaise) et surtout *Prov.* 9, 18 où Clément relève les expressions « fleuve étranger », « eau étrangère », « source étrangère » (pour une condamnation de l'adultère), en précisant bien qu'il s'agit de la femme « étrangère » (*Paed.* 3, 9, 3-4), symbole à la fois de la volupté et de l'hérésie (*ibid.* et *Str.* 1 (19) 96, 3-4). Pour Clément, les coupables sont « vendus aux étrangers » (*Juges* 2, 14 et *al.*) parce qu'ils ont cédé aux passions et que les fautes sont « étrangères » à la nature (ἀλλογενεῖς, ἐνοικεῖται : *Str.* 2 (23) 144, 4). La méfiance biblique envers les femmes « étrangères » est illustrée par l'interprétation allégorique de Bersabée. Ἀλλότριος désignera les « mauvaises » pensées dans la littérature ascétique, de même que ἡ ἀλλοτρία δύναμις désigne le Mal.

1. *Hom. in Ez.* 9, 5. On trouvera dans le Commentaire du titre du *Psaume* 50 donné par Didyme une plus longue argumentation pour justifier la faute de David : cette faute est isolée et David en a eu un si vif repentir que cette faute a été aussitôt « mise de côté ». Lorsque les hommes ordinaires pèchent, ils tombent. Les saints, au contraire, n'en continuent pas moins leur course du salut, même s'il leur arrive de buter parce qu'ils n'ont pas fait attention. La providence leur fournit des occasions de faute pour qu'ils soient nos maîtres de vertu et de repentir, etc., p. 368-369 MUEHLENBERG, *Psalmenkommentare aus der Kettenüberlieferung I*, Berlin (Patristische Texte und Studien) 1975.

perdre l'Esprit Saint qui était en lui, puisque David dit dans le verset 13 du psaume 50 : « ne m'enlève pas l'Esprit... »¹. Elle n'en demeure pas moins difficilement explicable. Elle figure au nombre des fautes apparemment inconciliables avec la sainteté du personnage : « S'il est vrai qu'un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits, comment Moïse a-t-il manqué de foi à propos de l'eau de contradiction (cf. *Num.* 20, 12-13), comment David a-t-il pris la femme d'Urie, comment Pierre a-t-il renié...? ». Le côté aberrant de cette faute est peut-être, pour Origène, un des signes que donne l'Écriture pour suggérer que l'on doit chercher un autre sens, un sens allégorique². C'est en tout cas ce qu'il faisait, semble-t-il, dans le commentaire du titre du *Psaume* 50.

C. La difficulté d'interprétation des textes, analogue à celle de l'interprétation des « jugements » de Dieu sur le monde.

La troisième section de ce texte affirme d'une façon générale la difficulté d'interprétation des Écritures. Origène s'en prend aux hérétiques (les Gnostiques) qui, faute de comprendre correctement les textes, rejettent le Dieu de l'Ancien Testament (*Intr.* p. 52). La citation de *Sagesse* 17, 1 introduit une comparaison entre les Écritures et les « jugements » de Dieu (κρίσεις) : les unes et les autres sont pareillement « difficiles à expliquer » (δυσδιήγητοι). Ce bref passage est à regrouper avec les deux textes que nous avons étudiés dans l'Introduction p. 60 s. : il établit lui aussi un parallèle entre la difficulté que l'homme éprouve à comprendre la marche du monde et celle du lecteur placé devant le texte biblique, les « jugements » de Dieu étant

1. *Com. in Jo.* 28 (15) 122.

2. *Fr. in Matth.* 147, sur *Matth.* 7, 18.

3. *Intr.* p. 96.

rapportés par Origène à la façon dont Dieu dirige le monde, à sa Providence¹. Ne pas comprendre les raisons de la Providence est analogue à ne pas comprendre le sens des textes, le même mot, λόγοι, désignant les unes et les autres et le même mot, προπέτεια, critiquant un jugement précipité et téméraire en présence des mystères de la Providence ou du texte. A la faute de « précipitation », Origène oppose l'attente de la révélation du sens.

D. L'attente de l'interprétation donnée par le Verbe Révélateur.

Le conseil donné par Origène au lecteur de la Bible est un conseil de patience. Malgré son habituelle audace exégétique, Origène considère parfois comme plus sûr (ἀσφαλές) d'attendre (περιμένειν) l'interprétation que donnera le Verbe « Révélateur », σαφηνιστής². Au Verbe Révélateur

1. Voir par ex. *G. Cels.* 6, 79 et 7, 32 (avec la même accusation de προπέτεια).

2. Le titre de « Révélateur » donné au Verbe est rare. Nous en trouvons un autre exemple en *Com. in Jo.* 1 (29) 201 : le Sauveur est « le Didascalé et le Saphénistes » de ceux qui tendent vers la piété. Ce titre, qui n'est pas scripturaire, et qui ne correspond à aucun emploi profane (le mot σαφηνιστής est d'ailleurs absent du *LSJ*), est évidemment facile à comprendre si l'on remarque l'emploi fréquent du verbe σαφηνίζω et du nom σαφήνεια dans le vocabulaire exégétique d'Origène, et si l'on sait l'importance pour sa pensée de la fonction révélatrice du Verbe incarné : c'est seulement par la venue du Verbe que le sens des textes est « devenu clair » (*Com. in Jo.* 13 (42), 279, sur les champs qui sont « blancs » ; voir aussi *Com. in Jo.* 1 (6) 33 et le commentaire du cheval « blanc » de l'*Apocalypse* en *Com. in Jo.* 2 (5) 47) ; c'est du Verbe que vient la lumière de compréhension ; c'est le Verbe qui ferme et qui ouvre le livre des Écritures (*Is.* 22, 22) ; et lorsqu'il a ouvert, personne ne peut plus faire obstacle à l'explication qu'il a donnée (*infra Phil.* 5, 6, p. 253 s.). C'est à lui, le Verbe, que les disciples demandaient une explication du texte en disant : « éclaire-nous le sens de la parabole » (*Matth.* 13, 36 : διασάφισον ἡμῖν τὴν παραβολήν : *Com.*

est adjointe la Sagesse. Cette association se lisait déjà, dans un contexte semblable, dans l'extrait précédent (*Phil.* 1, 28). De la même manière un contraste était établi entre la « précipitation » de certains lecteurs et le sens secret des textes que l'on doit trouver en accord avec le Verbe-Dieu et la Sagesse qui est près de lui. Ici, pareillement, l'ἐρμηνεία est celle du Verbe Révélateur et de la Sagesse : la Sagesse jadis cachée dans le mystère, maintenant révélée par les Écritures et l'Incarnation¹. Plusieurs fois Origène attribue la fonction révélatrice à la Sagesse, personnifiée comme l'est le Verbe. Ainsi dans le chapitre 1 de la *Philocalie* § 7 : après l'enseignement élémentaire, c'est la Sagesse, « celle qui est dite aux parfaits », qui sera imprimée sur nous, selon la révélation du mystère, etc. (αὕτη δὲ ἡ σοφία ἡμῖν ἐντυπωθήσεται τρανῶς...); ou encore dans le *Commentaire de Jean*, en 19 (9) 56 : le sens des textes sera compris par ceux qui ont appris à « écouter la Sagesse qui est dite aux parfaits (κατακοῦεν τῆς τοῦ

in *Jo.* 13 (43) 286. Noter qu'en *Com. in Matth.* 10, 1-2, Origène cite le texte de *Matthieu* avec φράσον au lieu de διασάφισον et appelle φράσις l'explication de la parabole).

1. La formule finale de cet extrait groupe de façon complexe trois phrases pauliniennes, *I Cor.* 2, 6-8, *Rom.* 16, 25-26 et *II Tim.* 1, 10, complétées par quelques mots de *Jn* 1, 1. Un groupement analogue se retrouve dans le traité d'herméneutique du *Peri Archôn*, en 4, 7 (= *Phil.* 1, 7) à la fin d'une partie consacrée à la démonstration de la supériorité des Écritures chrétiennes et accompagnée d'une formule doxologique. Dans le *G. Cels.* 3, 61, on trouve pareillement bloqués *Rom.* 16, 25-26 et *II Tim.* 1, 10, contexte où *I Cor.* 2, 6-8 a également été cité. On voit comment s'est constitué ce rassemblement : 1. Origène associe au Verbe Révélateur la Sagesse qui donc, elle aussi, peut révéler le sens des textes. Cette sagesse révélatrice était d'abord cachée : texte de *I Cor.* 2, 6-8. 2. Lui sont assimilés l'Évangile et le kérygme du Christ dont parle *Rom.* 16, 25-26, lui aussi d'abord « tu », puis manifesté maintenant par la venue du Christ (les mots identiques en *Rom.* 16, 26 et *II Tim.* 1, 10, φανερωθέντος-θείσαν δὲ νῦν permettent la soudure).

τελείως λαλουμένης σοφίας), jadis cachée dans le mystère », etc. Il s'agit chaque fois de la Sagesse dont Paul a dit en *I Cor.* 2, 6-8, « nous la disons aux parfaits », σοφίαν λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις. Le couple Verbe-Sagesse, dans ce contexte, renvoie conjointement au Verbe Incarné, qui a révélé le sens des Écritures, et à la Prédication inspirée, qui prolonge cette révélation.

CHAPITRE 1, 30

La parenté du visible et de l'invisible dans les Écritures

(Cinquième Homélie sur le *Lévitique*)

Cet extrait nous fait connaître en grec une page de la cinquième *Homélie* d'Origène sur le *Lévitique*, que nous ne connaissons plus que par la version latine de Rufin. Celle-ci nous donne le contexte de l'extrait¹ : lecture a été faite de la Loi du *Lévitique* concernant les sacrifices pour le péché (*Lév.* 6, 17 s.)². Origène a immédiatement fait objection à une interprétation littérale de cette loi, disant : « si nous ne prenons pas tout cela dans un autre sens que celui de la lettre, ce sera, comme nous l'avons souvent dit, ... un obstacle et une objection contre la religion chrétienne, plutôt qu'une exhortation et une édification. Mais si nous discutons et trouvons en quel sens cela est dit d'une manière digne de Dieu, etc. ». Il introduit ensuite la distinction tirée de *Rom.* 2, 28-29, entre « le Juif visible » et « le Juif dans le secret », puis vient le passage que nous avons ici. C'est une brève digression polémique contre les hérétiques (les Gnostiques), suivie de l'affirmation de l'unité des deux Testaments, à condition que l'on sache distinguer « le corps », « l'âme » et « l'esprit » des textes. La version de Rufin nous fait connaître la fin de l'argumentation d'Origène : de même que « le Juif dans le secret » est circonscrit dans le cœur et non dans la chair, de même nous devons montrer qu'il sacrifie dans le cœur et non dans la chair.

1. *GCS* 29, 332-358. Pour ce passage, la version de Rufin est généralement fidèle au grec.

2. Nous connaissons, en grec, un dossier constitué par Origène « Sur les sacrifices », à propos du Psaume 4, 6^a, « sacrifiez un sacrifice de justice » (*PG* 12, 1143-1148 : l'attribution à Origène est sûre : elle est donnée par la Chaîne « palestinienne », attestée par le manuscrit Barocci 235). Origène regroupe les textes de l'Écriture

30. Μὴ νοήσαντες δὲ διαφορὰν ἰουδαϊσμοῦ ὄρατοῦ καὶ
 ἰουδαϊσμοῦ νοητοῦ, τουτέστιν ἰουδαϊσμοῦ φανεροῦ καὶ
 ἰουδαϊσμοῦ τοῦ ἐν τῷ κρυπτῷ^a, οἱ ἀπὸ τῶν ἀθέων καὶ
 4 ἀσεβεστάτων αἱρέσεων εὐθέως διέστησαν ἀπὸ τοῦ ἰουδαϊσμοῦ
 καὶ τοῦ θεοῦ τοῦ δόντος ταύτας τὰς γραφὰς καὶ ὄλον τὸν
 Rob 36 νόμον, καὶ ἀνέπλασαν ἕτερον θεὸν παρὰ τὸν δεδωκότα θεὸν
 τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας, παρὰ τὸν ποιήσαντα οὐρανὸν

1, 30

30, 3 τῷ : om. D || 5 δόντος : δίδοντας D

30 a. Cf. Rom. 2, 28-29.

qui mentionnent un sacrifice spirituel. Il fait allusion rapidement à « ceux qui ne comprennent pas les textes des Prophètes et se préoccupent des sacrifices matériels », auxquels Jésus répond, en *Matth.* 12, 7 et il énonce la règle suivante : « il faut que celui qui lit (dans l'Écriture) les lois sur les sacrifices s'efforce de les expliquer des deux manières, en les examinant d'une part selon le mode symbolique, d'autre part selon le mode plus secret et mystique », ἐκατέρως... διηγῆσασθαι, κατὰ τε τὸ συμβολικὸν καὶ κατὰ τὸ ἀπορρητότερον καὶ μυστικὸν ἐξετάζοντι (1148 B). Le sujet des sacrifices est, pour Origène, un problème de lecture des textes sur les sacrifices, un problème d'interprétation de l'Ancien Testament, non pas un problème de pratique religieuse. Il cite le livre du *Lévitique* et ses lois sur les sacrifices comme exemple d'un livre obscur (*Hom. in Num.* 27, 1) à la différence de livres simples, directement utiles comme *Esther*, *Judith*, *Tobie*, *la Sagesse*.

30. Parce qu'ils n'ont pas conçu de différence entre le judaïsme visible et le judaïsme spirituel, c'est-à-dire entre le judaïsme apparent et le judaïsme « caché^a », les partisans des sectes athées et très impies se sont rapidement détachés du Judaïsme et du Dieu qui a donné ces Écrits, ainsi que toute la Loi ; ils ont forgé un autre dieu, à côté du Dieu qui a donné la Loi et les Prophètes, à côté de

8 και γῆν. Τὸ δ' οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' ὁ δεδωκὼς τὸν νόμον
 δέδωκε και τὸ εὐαγγέλιον, ὁ ποιήσας τὰ βλεπόμενα
 κατεσκεύασε και τὰ μὴ βλεπόμενα^b. Καὶ συγγένειαν ἔχει
 τὰ βλεπόμενα και τὰ μὴ βλεπόμενα · οὕτω δὲ ἔχει συγγένειαν,
 12 ὥστε τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι
 νοούμενα καθορᾶσθαι^c. Συγγένειαν ἔχει και τὰ βλεπόμενα
 τοῦ νόμου και τῶν προφητῶν πρὸς τὰ μὴ βλεπόμενα ἀλλὰ
 νοούμενα τοῦ νόμου και τῶν προφητῶν. Ἐπει οὖν συνέστηκεν
 16 ἡ γραφή και αὐτὴ οἶονεὶ ἐκ σώματος μὲν τοῦ βλεπομένου,
 ψυχῆς δὲ τῆς ἐν αὐτῷ νοουμένης και καταλαμβανομένης,
 και πνεύματος τοῦ κατὰ τὰ ὑποδείγματα και σκιὰν τῶν
 ἐπουρανίων^d, φέρε, ἐπικαλεσάμενοι τὸν ποιήσαντα τῇ γραφῇ
 20 σῶμα και ψυχὴν και πνεῦμα, σῶμα μὲν τοῖς πρὸ ἡμῶν,
 ψυχὴν δὲ ἡμῖν, πνεῦμα δὲ τοῖς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι κληρο-
 νομήσουσι ζωὴν αἰώνιον^e και μέλλουσιν ἤκειν ἐπὶ τὰ
 ἐπουράνια και ἀληθινὰ τοῦ νόμου, ἐρευνησωμεν οὐ τὸ
 24 γράμμα ἀλλὰ τὴν ψυχὴν ἐπὶ τοῦ παρόντος · εἰ δὲ οἰοί τε
 ἔσμεν, ἀναδησόμεθα και ἐπὶ τὸ πνεῦμα, κατὰ τὸν λόγον
 τὸν περὶ τῶν ἀναγνωσθεῖσῶν θυσιῶν.

1, 30

30, 10 κατεσκεύασε : δέδωκε AD || 10-11 και συγ. — μὴ βλεπό-
 μενα om. B || 13 post συγγένειαν add. δὲ D || και : om. D || 23 ἐπου-
 ράνια : οὐράνια D || 24 εἰ δὲ : εἴ τε A

celui qui a créé le ciel et la terre. Or il n'en est pas ainsi : celui qui a donné la Loi a également donné l'Évangile ; celui qui a créé les choses visibles a également établi celles « que l'on ne voit pas » ; les visibles ont avec celles « que l'on ne voit pas » une parenté telle que depuis la création du monde « les invisibles de Dieu sont vues, parce qu'elles sont comprises grâce aux œuvres créées^c ». Les parties visibles de la Loi et des Prophètes ont elles aussi une parenté avec ce qui, dans la Loi et les Prophètes, n'est pas vu mais compris. Puis donc que l'Écriture est elle aussi constituée, si l'on peut dire, d'un corps que l'on voit, d'une âme qui est comprise et saisie dans le corps, et d'un esprit qui est conforme « aux modèles et à l'ombre des réalités célestes^d », eh bien, adressons notre invocation à Celui qui a créé pour l'Écriture un corps, une âme et un esprit : un corps pour nos prédécesseurs, une âme pour nous, un esprit pour ceux qui dans le siècle futur hériteront de la vie éternelle^e et iront jusqu'aux parties célestes et véritables de la Loi ; cherchons pour le moment présent non pas la lettre mais l'âme ; et si nous en sommes capables, nous monterons aussi jusqu'à l'esprit, en comprenant le sens des sacrifices dont on vient de faire lecture.

1 b. Cf. Col. 1, 16 et II Cor. 4, 18. c. Cf. Rom. 1, 20.
 d. Hébr. 8, 5. e. Cf. Matth. 19, 29 et al.

ANALYSE

- A. (l. 1-8). Attaque contre les hérétiques (= les Gnostiques) qui ne savent pas interpréter les textes de l'Ancien Testament selon l'esprit et conçoivent deux dieux différents, pour l'Ancien et pour le Nouveau Testament.
- B. (l. 8-15). Affirmation de la « parenté » qui unit les deux Testaments, de même qu'elle unit le monde visible et le monde invisible.
- C. (l. 15-26). L'Écriture « elle aussi » est composée à la fois d'un corps, d'une âme et d'un esprit.

A. L'argumentation contre les Gnostiques.

Les adversaires pris à partie sont désignés comme « les membres des sectes athées et très impies », ce qui est une amplification de l'appellation habituelle, οἱ ἀπὸ αἰρέσεων. La faute que commettent ces hérétiques est celle qui leur est reprochée par ailleurs : ils « se séparent » du Dieu des Juifs (le Dieu de l'Ancien Testament) qui est aussi le Dieu créateur du monde (Intr. p. 52 s.).

La particularité de la polémique de ce texte est son occasion exégétique : c'est en prêchant sur les sacrifices tels que les ordonne le *Lévitique* qu'Origène juge nécessaire d'attaquer les Gnostiques. Ne peut-on penser cependant que l'attaque vise en fait, comme si souvent, tous les littéralistes ? Ou plutôt, qu'il s'agit de mettre en garde les Chrétiens contre l'aversion qu'ils pourraient prendre pour leur religion, s'ils croyaient devoir suivre des lois bibliques à la lettre ? Le but d'Origène est, ici comme ailleurs, de faire accepter la lecture des textes de l'Ancien Testament avec le sens qu'ils doivent avoir pour les vrais Israélites, les « Juifs dans le secret ».

L'argumentation utilise d'abord la citation de *Rom.* 2, 28-29, fréquente chez Origène (voir notamment *supra*,

Phil. 1, 22-23). Elle lui permet de soutenir la thèse de l'interprétation spirituelle des lois mosaïques : puisqu'il y a « un juif visible » et « un juif dans le secret », cela signifie qu'il y a une façon *visible* d'accomplir les lois et une façon *secrète*, c'est-à-dire spirituelle, de le faire. On notera l'équivalence dans les premières lignes du texte entre les mots propres à Origène, ὁρατός-νοητός, et les termes pauliniens φανερός-ἐν τῷ κρυπτῷ. Origène associe le vocabulaire des deux types de Judaïsme au vocabulaire qui oppose l'homme « extérieur » à l'homme « intérieur », les conduites du corps à celles du cœur (ou de l'esprit). Le « Juif visible » est le littéraliste, le « Juif dans le secret » est l'homme spirituel. Il ne s'agit nullement d'opposer le Juif et le Chrétien, mais le littéraliste et le spirituel à l'intérieur même du Christianisme. Dans le commentaire de l'*Épître aux Romains*, sur ce verset (PG 14, 912D-913A), si la version latine est fidèle, Origène identifie les deux Juifs aux deux hommes qui sont en chacun de nous, l'homme fait de limon et l'homme « à l'image de Dieu » dont parle la *Genèse*, l'homme « extérieur » et l'homme « intérieur » dont parle saint Paul. Sans doute prend-il ses exemples dans la façon de pratiquer les lois *juives* (la circoncision, la Pâque, le sabbat...) mais justement, puisque les Chrétiens n'observent plus le rituel juif, Origène donne ces exemples pour inviter l'homme spirituel à découvrir l'équivalent de ces rites, à les comprendre « de façon secrète » comme il est dit en *Jer.* 13, 17 (κεκρυμμένως) (Intr. p. 134).

B. La citation de *Rom.* 1, 28 introduit une idée nouvelle :

elle soutient le thème de la « parenté », συγγένεια, qui existe entre les réalités visibles et les réalités invisibles, et permet le passage d'un registre à l'autre. Les Gnostiques,

eux, attribuent ces deux catégories de réalités à deux dieux différents (voir en particulier *Peri Archôn* 2, 4-5). Ici, ils sont accusés d'avoir distingué le Dieu de la Loi, qui est aussi le Créateur du ciel et de la terre, et « un autre Dieu ». Dans sa réplique, Origène traite en même temps, de la même manière, l'unicité biblique (le même Dieu a donné la Loi et les Évangiles) et l'unicité du monde (visibles et invisibles ont été créés par le même Dieu) (Intr. p. 60 s.). Aussi peut-il dire que, s'il y a une « parenté » entre le monde visible et le monde invisible, il y a aussi une parenté entre le « visible » de la Loi ou des Prophètes et leur « invisible ».

La version de Rufin, pour ce passage, donne une phrase supplémentaire : après la citation de *Rom.* 1, 20, Rufin écrit : « de même donc que les visibles et les invisibles, la terre et le ciel, l'âme et la chair, le corps et l'esprit, ont entre eux des relations réciproques de parenté (*cognationem sui ad invicem gerunt*), et que c'est par suite de leurs accords que le monde est composé (*et ex horum iunctionibus constat hic mundus*), de même aussi la Sainte Écriture, etc. » (elle est composée de choses visibles et de choses invisibles, d'un corps..., d'une âme..., etc.)¹. Le premier terme de la comparaison (visibles et invisibles dans le monde) ne figure pas dans l'extrait de la *Philocalie* où l'on peut suspecter une lacune : l'absence de liaison au début de la phrase *συγγένειαν ἔχει* et la présence répétée de *καὶ* (les visibles de la Loi ont aussi une parenté avec les invisibles... ; l'Écriture, elle aussi, est faite d'un corps,

1. P. 333, 14-334, 4 B. *GCS* 6. On trouve un texte analogue dans la version latine de la Première Homélie sur les Rois (*Hom. in 1 Reg.* 1, 5, p. 8, 5 B. *GCS* 8) : *cognata sibi est scriptura divina* mais pour signifier qu'un livre de l'Écriture peut fournir des passages « semblables » à ceux de tel autre livre, l'Écriture étant un tout homogène, composé de parties parentes entre elles. Voir N. DE LANGE, *Origen...*, p. 195 n. 48 et *Phil.* 2.

d'une âme...) font penser que la première partie de la comparaison est perdue dans l'extrait grec.

Très rares sont les textes où l'idée d'une parenté entre le visible et l'invisible s'applique à l'Écriture. Nous lisons un seul autre emploi de *Rom.* 1, 20 pour évoquer les deux sens de l'Écriture, dans la version latine du Commentaire d'Origène sur le *Cantique des Cantiques*. A propos d'un animal symbolique, le cerf de *Cantique* 2, 9, Origène souhaite que le sens spirituel du texte soit révélé : on peut, dit-il, passer du visible à l'invisible, parce qu'il y a dans le visible une « ressemblance » (*similitudo*) de l'invisible, de même que dans l'homme il y a une « ressemblance » de Dieu ; dans l'Écriture certaines réalités ont une « ressemblance » avec les réalités célestes (*Com. in Cant. Cant.* 3, 208, 1-27 B. *GCS* 8).

C. La comparaison de l'Écriture à un corps visible,

qui tient en lui une âme et un esprit, s'enchaîne logiquement avec la comparaison précédente (ἐπει οὖν ...). Origène reprend le terme *βλεπόμενον* pour l'appliquer maintenant au « corps » de l'Écriture, ainsi mis sur le même plan que les réalités visibles du monde matériel, et il utilise le mot *νοούμενη*, qui vient de *Rom.* 1, 20, pour caractériser l'âme « comprise », « saisie », dans le corps, sans être « visible » comme le corps. La description de l'Écriture pourrait s'arrêter là, puisque l'on a les deux termes correspondant à toute l'argumentation : le visible et l'invisible, le corps et l'âme, le sens littéral et le sens spirituel. Mais Origène introduit un troisième terme, habituel dans les divisions tripartites de l'homme : à côté du corps et de l'âme, voici l'« esprit », ce qui correspond (*κατά*) « aux modèles et à l'ombre des réalités célestes » (*Hébreux* 8, 5). Il exploite cette tripartition en la mettant en relations avec le passé, le présent, le futur : le corps de l'Écriture était pour le passé (les Juifs) ; son âme est pour « nous, dans le temps

présent » (ἡμῖν ... ἐπὶ τοῦ παρόντος) ; son esprit sera pour ceux qui atteindront dans le monde à venir les réalités célestes ou pour ceux qui, dès ici-bas, seront capables de « monter » (ἀναβαίνειν) jusqu'à cet « esprit » des textes. Nous avons tenté une explication de ce passage dans l'Introduction, p. 106 s.

CHAPITRE 2

L'obscurité des Écritures

(Extraits du tome sur le Psaume 1)

Les Philocalistes ont choisi trois extraits importants pris dans le *Commentaire* d'Origène sur le Psaume 1. Le chapitre suivant fera connaître un quatrième extrait de ce même tome, qui appartient probablement au premier commentaire qu'Origène composa sur les 25 premiers psaumes alors qu'il était encore à Alexandrie. Ces trois extraits étaient situés au début du commentaire du psaume 1, dans une partie qui constituait une introduction générale à l'explication de tout le Psautier¹. Le problème dont ils traitent concerne d'ailleurs d'une façon plus générale encore toute la Bible : les écrits divinement inspirés sont difficiles à comprendre, le lecteur ne doit pas se décourager devant leur obscurité, il doit garder foi en la présence de l'Esprit de Dieu qui les inspire jusqu'au moindre iota. Les Philocalistes ont ainsi illustré un des thèmes essentiels de leur recueil.

1. Sur les divers commentaires d'Origène sur le Psautier, voir *supra Phil.* 1, 29. L'habitude de donner un prologue au Psautier à propos du *Ps.* 1, 1 se retrouvera chez d'autres commentateurs.

Rob 36 Ὅτι κέκλεισται καὶ ἐσφραγίσται ἡ θεία γραφή. Ἐκ τῆς τοῦ εἰς τὸν ἀ΄ ψαλμὸν τόμου.

1. Κεκλειῖσθαι καὶ ἐσφραγίσθαι τὰς θείας γραφὰς οἱ θεῖοι φασὶ λόγοι τῇ κλειδί τοῦ Δαυεὶδ, τάχα δὲ καὶ σφραγιῖδι, περὶ ἧς εἴρηται τό· « Ἐκτύπωμα σφραγιῖδος, ἀγίασμα
4 κυρίῳ^a »· τουτέστι τῇ δυνάμει τοῦ δεδωκότος αὐτὰς θεοῦ,
Rob 37 τῇ ὑπὸ τῆς σφραγιῖδος δηλουμένη. Περὶ μὲν οὖν τοῦ
κεκλειῖσθαι καὶ ἐσφραγίσθαι ὁ Ἰωάννης ἀναδιδάσκει ἐν τῇ
ἀποκαλύψει λέγων· « Καὶ τῷ ἀγγέλω τῆς ἐν Φιλαδελφίᾳ
8 ἐκκλησίας γράψον· τάδε λέγει ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός, ὁ ἔχων
τὴν κλεῖν τοῦ Δαυεὶδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει, καὶ
κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίξει· οἶδά σου τὰ ἔργα· ἰδοὺ δέδωκα

2, 1

1, 1 *post* κεκλειῖσθαι *add* μὲν B || 6 ὁ : *om.* AD || 8 ὁ ἀληθινός :
καὶ ἀλ. B || 9 καὶ^a : ὁ D || δέδωκα : δέδωκά σοι D

1 a. Ex. 28, 36.

Que la divine Écriture est fermée à clé et scellée. Du tome sur le Psaume 1.

1. Les divines paroles disent que les divines Écritures sont fermées à clé et scellées : fermées par la clé de David et peut-être aussi scellées par le sceau dont il a été dit : « L'empreinte d'un sceau, chose sainte pour le Seigneur », c'est-à-dire par la puissance de Dieu qui a donné les Écritures, puissance signifiée par le sceau. Que les Écritures soient fermées à clé et scellées, Jean l'enseigne dans l'*Apocalypse* quand il dit : « Et pour l'ange de l'Église de Philadelphie écris : ainsi parle le Saint, le Vrai, celui qui a la clé de David, celui qui ouvre et personne ne fermera, celui qui ferme et personne n'ouvrira. Je connais tes

ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεωγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλειῖσαι
 12 αὐτήν^b. » Καὶ μετ' ὀλίγα · « Καὶ εἶδον ἐπὶ τὴν δεξιάν τοῦ
 καθημένου ἐπὶ τὸν θρόνον βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ
 ἔξωθεν, κατεσφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτὰ. Καὶ εἶδον ἄλλον
 ἄγγελον ἰσχυρὸν κηρύσσοντα ἐν φωνῇ μεγάλῃ · τίς ἄξιος
 16 ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ λῦσαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ; Καὶ
 οὐδεὶς ἠδύνατο ἐν τῷ οὐρανῷ οὔτε ἐπὶ τῆς γῆς οὔτε ὑποκάτω
 τῆς γῆς ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό. Καὶ ἔκλαιον
 ὅτι οὐδεὶς ἄξιος εὐρέθη ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν
 20 αὐτό. Καὶ εἷς τῶν πρεσβυτέρων λέγει μοι · μὴ κλαῖε · ἰδοὺ
 ἐνίκησεν ὁ λέων ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυεὶδ, ἀνοῖξαι
 τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἑπτὰ σφραγίδας αὐτοῦ^c. »

2. Περὶ δὲ τοῦ ἐσφραγίσθαι μόνον ὁ Ἡσαΐας οὕτως ·
 « Καὶ ἔσται ὑμῖν τὰ ῥήματα πάντα ταῦτα ὡς οἱ λόγοι τοῦ
 βιβλίου τούτου τοῦ ἐσφραγισμένου, ὃ ἐὰν δῶσιν αὐτὸ
 4 ἀνθρώπῳ ἐπισταμένῳ γράμματα λέγοντες · ἀνάγνωθι ταῦτα,
 καὶ ἔρεῖ · οὐ δύναμαι ἀναγνῶναι, ἐσφράγισται γάρ · καὶ
 δοθήσεται τὸ βιβλίον τοῦτο εἰς χεῖρας ἀνθρώπου μὴ ἐπιστα-
 μένου γράμματα, καὶ ἔρεῖ αὐτῷ · ἀνάγνωθι τοῦτο, καὶ ἔρεῖ ·
 8 οὐκ ἐπίσταμαι γράμματα^d. » Ταῦτα γὰρ οὐ μόνον περὶ τῆς
 ἀποκαλύψεως Ἰωάννου καὶ τοῦ Ἡσαΐου νομιστέον λέγεσθαι,
 ἀλλὰ καὶ περὶ πάσης θείας γραφῆς, ὁμολογουμένως παρὰ
 Rob 38 τοῖς κἀν μετρίως ἐπαίειν λόγων θείων δυναμένοις πεπληρω-
 12 μένης αἰνιγμάτων καὶ παραβολῶν σκοτεινῶν τε λόγων^e καὶ
 ἄλλων ποικίλων εἰδῶν ἀσαφείας, δυσλήπτων τῇ ἀνθρωπίνῃ
 φύσει. Ὅπερ διδάξει βουλόμενος καὶ ὁ σωτὴρ φησιν, ὡς
 τῆς κλειδῆς οὔσης παρὰ τοῖς γραμματεῦσι καὶ Φαρισαίοις
 16 οὐκ ἀγωνιζομένοις τὴν ὁδὸν εὐρεῖν τοῦ ἀνοῖξαι, τὸ · « Οὐαί

2, 1

1, 11 ἦν : καὶ AD || 12 ἐπὶ : om. D || 14 ἄλλον : om. D || 18 οὔτε
 βλέπειν αὐτό : om. D || 19 ἄξιος εὐρέθη : *transp.* D

2, 2

2, 2 πάντα ταῦτα : *transp.* D || 11 κἀν : καὶ D || 12 σκοτεινῶν
 τε : καὶ σ. D || 14 καὶ ὁ σωτὴρ : om. D

œuvres. Vois, j'ai placé devant toi une porte ouverte que
 personne ne peut fermer^b. » Et un peu plus loin : « Et je vis
 à la droite de celui qui siège sur le trône un livre écrit à
 l'intérieur et à l'extérieur, scellé de sept sceaux. Et je vis
 un autre ange, un ange fort, proclamant d'une voix
 puissante : qui est digne d'ouvrir le livre et d'en briser
 les sceaux? Et personne, ni dans le ciel, ni sur la terre, ni
 sous la terre, ne pouvait ouvrir le livre et le regarder. Et je
 pleurai de ce que personne ne fût trouvé digne d'ouvrir le
 livre et de le regarder. Et l'un des anciens me dit : ne pleure
 pas ; vois, le Lion de la tribu de Juda, la Racine de David,
 a remporté la victoire pour ouvrir le livre et ses sept
 sceaux^c. »

2. Isaïe mentionne seulement qu'elles sont scellées :
 « Et toutes ces paroles seront pour vous comme les mots
 de ce livre scellé ; si on le donne à un homme qui connaît
 ses lettres et qu'on lui dise : lis cela, il dira : je ne peux pas
 lire parce qu'il est scellé ; et ce livre sera mis entre les mains
 d'un homme qui ne connaît pas ses lettres et on lui dira :
 lis cela, et il dira : je ne connais pas les lettres^d. » Nous
 devons penser que ces paroles concernent non pas seulement
 l'*Apocalypse* de Jean et le livre d'Isaïe, mais toute l'Écriture
 divine : il est unanimement reconnu par ceux qui peuvent
 tant soit peu s'y connaître en matière de paroles divines que
 l'Écriture est remplie d'énigmes, de paraboles, de paroles
 obscures^e et d'autres formes variées d'obscurité, difficiles à
 comprendre pour la nature humaine. C'est ce que le Sauveur
 lui aussi veut enseigner : jugeant que la clé était entre les
 mains des Scribes et des Pharisiens qui ne faisaient aucun
 effort pour trouver le moyen d'ouvrir, il leur dit : « Malheur

1 b. Apoc. 3, 7-8.

c. Apoc. 5, 1-5.

2 d. Is. 29, 11-12.

e. Cf. Prov. 1, 6.

ὑμῖν τοῖς νομικοῖς, ὅτι ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ οὐκ εἰσήλθετε, καὶ τοὺς εἰσερχομένους οὐκ ἀφίετε εἰσελθεῖν.¹»

Καὶ μεθ' ἕτερα·

3. Μέλλοντες δὲ ἄρχεσθαι τῆς ἐρμηνείας τῶν ψαλμῶν, χαριστάτην παράδοσιν ὑπὸ τοῦ Ἑβραίου ἡμῖν καθολικῶς περὶ πάσης θείας γραφῆς παραδεδομένην προτάξωμεν.
- 4 Ἐφασκε γὰρ ἐκεῖνος εἰκέναι τὴν ὅλην θεόπνευστον γραφήν, διὰ τὴν ἐν αὐτῇ ἀσάφειαν, πολλοῖς οἴκοις ἐν οἰκίᾳ μιᾷ κεκλεισμένοις· ἐκάστῳ δὲ οἴκῳ παρακεῖσθαι κλεῖν οὐ τὴν κατάλληλον αὐτῷ· καὶ οὕτω διεσκεδάσθαι τὰς κλεῖς περὶ
- 8 τοὺς οἴκους, οὐχ ἀρμοζούσας καθ' ἐκάστην ἐκείνοις οἷς παρακείνται· ἔργον δὲ εἶναι μέγιστον εὐρίσκειν τε τὰς κλεῖς καὶ ἐφαρμόζειν αὐτὰς τοῖς οἴκοις, οὓς ἀνοῖξει δύνανται· νοεῖσθαι τοίνυν καὶ τὰς γραφὰς οὕσας ἀσαφεῖς, οὐκ ἄλλοθεν
- 12 τὰς ἀφορμὰς τοῦ νοεῖσθαι λαμβανούσας ἢ παρ' ἀλλήλων ἔχουσῶν ἐν αὐταῖς διεσπαρμένον τὸ ἐξηγητικόν. Ἐγούμαι γοῦν καὶ τὸν ἀπόστολον τὴν τοιαύτην ἔφοδον τοῦ συνιέναι τοὺς θείους λόγους ὑποβάλλοντα λέγειν· « Ἄ καὶ λαλοῦμεν
- 16 οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες². »

Καὶ μετὰ πολλὰ συγκρίνων τοὺς ἐνικῶς κειμένους μακαρισμοὺς πρὸς τοὺς πληθυντικῶς εἰρημένους, φησὶν·

- Rob 39 4. Εἰ δὲ « Τὰ λόγια κυρίου λόγια ἀγνά, ἀργύριον πεπυρωμένον, δοκίμιον τῇ γῆ, κεκαθαρισμένον ἑπταπλασίως³ », καὶ μετὰ πάσης ἀκριβείας ἐξητασμένως τὸ ἅγιον πνεῦμα

2, 2

2, 18 εἰσήλθετε : εἰσέλθετε B

2, 3

3, 3 προτάξωμεν : προτάξομεν D || 15 θείους : τοιούτους B

2 f. Lc 11, 52, cf. Matth. 23, 13.

3 g. I Cor. 2, 13.

à vous, hommes de la loi, car vous avez enlevé la clé de la connaissance ; vous-mêmes vous n'êtes pas entrés et vous ne permettez pas d'entrer à ceux qui s'approchent¹. »

Et, plus loin :

3. Pour commencer l'interprétation des Psaumes, nous exposerons une très belle tradition qui nous a été transmise par l'Hébreu et qui concerne d'une façon générale toute la divine Écriture. Selon cet homme, l'ensemble de l'Écriture divinement inspirée, à cause de l'obscurité qui est en elle, ressemble à un grand nombre de pièces fermées à clé, dans une maison unique ; auprès de chaque pièce est posée une clé, mais non pas celle qui lui correspond ; et ainsi les clés sont dispersées auprès des pièces, aucune ne correspondant à la pièce près de laquelle elle est posée ; selon lui, c'est un très grand travail que de trouver les clés et de les faire correspondre aux pièces qu'elles peuvent ouvrir, et par conséquent, nous comprenons même les Écritures qui sont obscures dès lors que nous prenons précisément les points de départ de la compréhension des unes auprès des autres, puisqu'elles ont leur principe interprétatif dispersé parmi elles. En tout cas, je pense que l'Apôtre lui aussi suggère un mode d'approche similaire pour la compréhension des divines paroles lorsqu'il dit : « Et cela nous le disons non pas dans des mots qu'enseigne la sagesse humaine, mais dans des mots qu'enseigne l'Esprit, rapprochant les choses de l'Esprit des choses de l'Esprit². »

Et beaucoup plus loin, comparant les béatitudes mises au singulier avec celles qui sont dites au pluriel, il dit :

4. Si « les oracles du Seigneur sont des oracles purs, comme de l'argent passé par le feu, éprouvé par la terre, purifié sept fois³ », et si le Saint Esprit les a dictées, avec

4 h. Ps. 11, 7.

4 ὑποβέβληκεν αὐτὰ διὰ τῶν ὑπηρετῶν τοῦ λόγου¹, μήποτε
καὶ ἡμᾶς διαφεύγη ἡ ἀναλογία, ἐπεὶ πᾶσαν ἐφθασε θεόπνευ-
στον γραφήν ἢ σοφία τοῦ θεοῦ μέχρι τοῦ τυχόντος γράμματος.
Καὶ τάχα καὶ διὰ τοῦτο ὁ σωτὴρ φησιν· « Ἰῶτα ἐν ἡ
8 μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα
γένηται¹. » Ὅν τρόπον γὰρ ἐπὶ τῆς κοσμοποιίας ἡ θεία
τέχνη οὐ μόνον ἐν οὐρανῷ καὶ ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις
φαίνεται δι' ὄλων τῶν σωμάτων ἐκείνων πεφοιτηκυῖα, ἀλλὰ
12 καὶ ἐπὶ γῆς ἐν ὕλῃ εὐτελεστέρα τὸ αὐτὸ πεποίηκεν, ὡς μὴ
ὑπερφηανεῖσθαι ἀπὸ τοῦ τεχνίτου μήτε τὰ σώματα τῶν
ἐλαχίστων ζώων, πολλῶ δὲ πλεον καὶ τὰς ἐνυπαρχούσας
ψυχὰς ἐν αὐτοῖς, ἐκάστης ἰδίωμά τι λαθοῦσης ἐν αὐτῇ,
16 ὡς ἐν ἀλόγῳ σωτήριον, μήτε τὰ τῆς γῆς βλαστήματα,
ἐκάστῳ ἐνυπάρχοντος τοῦ τεχνικοῦ περὶ τὰς ρίζας καὶ τὰ
φύλλα καὶ τοὺς ἐνδεχομένους καρπούς καὶ τὰς διαφορὰς
τῶν ποιότητων, οὕτως ἡμεῖς ὑπολαμβάνομεν περὶ πάντων
20 τῶν ἐξ ἐπιπνοίας τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀναγεγραμμένων,
ὡς τῆς ἐπιτιμωτικῆς τὴν ὑπεράνθρωπον σοφίαν ἱερᾶς προνοίας
διὰ τῶν γραμμάτων τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, λόγια σωτήρια
ἐνεσπαρκυῖα, ὡς ἔστιν εἰπεῖν, ἐκάστῳ γράμματι κατὰ τὸ
24 ἐνδεχόμενον ἔχνη τῆς σοφίας.

5. Χρὴ μέντοι γε τὸν ἅπαξ παραδεξάμενον τοῦ κτίσαντος
τὸν κόσμον εἶναι ταύτας τὰς γραφὰς πεπεισθαι ὅτι ὅσα
περὶ τῆς κτίσεως ἀπαντᾷ τοῖς ζητοῦσι τὸν περὶ αὐτῆς
4 λόγον, ταῦτα καὶ περὶ τῶν γραφῶν, ἔστι δὲ γε καὶ ἐν τῇ
κτίσει τινὰ ἀνθρωπίνῃ φύσει δυσεύρετα ἢ καὶ ἀνεύρετα,
καὶ οὐ διὰ τοῦτο κατηγορητέον τοῦ ποιητοῦ τῶν ὄλων,

2, 4

4, 4 αὐτὰ : αὐτὰς B || 5 διαφεύγη : διαφεύγει AB || ἐπεὶ : ἐπὶ B^{pc}
καθ' ἣν ἐπὶ D || ἐφθασε : ἐπνευσε D || 7 καὶ² : om. AD || ὁ σωτὴρ
φησιν : φησὶν ὁ σ. D || 15 ἐν : om. D || 18 διαφορὰς : διαφόρους B

2, 5

5, 3 κτίσεως : κτίσεως AB^{ac} || 5 φύσει : τέχνη D || ἢ καὶ ἀνεύρετα :
om. D

une précision scrupuleusement mise au point, par l'intermédiaire des « ministres de la parole », nous ne devons pas de notre côté manquer de voir l'analogie, puisque la sagesse de Dieu atteint la totalité de l'Écriture divinement inspirée jusqu'à la plus petite lettre. Et peut-être aussi est-ce pourquoi le Sauveur dit : « Pas un seul iôta, pas un seul signe ne disparaîtra de la loi jusqu'à ce que tout soit arrivé¹. » Voyons cette analogie : dans la création du monde, l'art divin n'est pas apparent seulement dans le ciel, dans le soleil, dans la lune et dans les astres — on le voit courir à travers tous ces corps — ; il l'est également sur la terre dans la matière la plus vile, car l'artisan ne méprise aucun corps des êtres vivants, si petits soient-ils, et encore moins leur âme, chacune recevant en elle quelque caractère propre qui assure sa survie de créature sans raison ; il ne méprise pas non plus les plantes de la terre, car chacune possède en elle l'art créateur en rapport avec ses racines, ses feuilles, éventuellement ses fruits, ses diverses qualités ; de la même façon, dans le cas de tout ce qui a été écrit par l'inspiration du Saint-Esprit, nous croyons que la providence sacrée qui a donné la sagesse suprahumaine à la race humaine par l'intermédiaire des lettres, a ensemencé dans chaque lettre, dans la mesure où c'était possible, des oracles salutaires, traces de la sagesse.

5. Sans aucun doute, si l'on a une fois pour toutes accepté l'idée que ces Écritures sont l'œuvre de Celui qui a créé le monde, il faut bien se persuader que toutes les difficultés que rencontre celui qui cherche les raisons de la création, on les rencontrera aussi à propos des Écritures. Dans la création aussi il existe pour la nature humaine des problèmes difficiles ou même impossibles à résoudre ; et cela n'est pas une raison pour accuser le Créateur de l'univers parce que, par exemple, nous ne trouvons pas la raison

4 i. Cf. Lc 1, 2. j. Matth. 5, 18.

φέρει εἰπεῖν, ἐπεὶ οὐχ εὐρίσκομεν αἰτίαν βασιλικῶν κτίσεως
 8 καὶ τῶν ἄλλων ἰοδόλων θηρίων· ἐνθάδε γὰρ ὅσιον, τὸν
 Rob 40 αἰσθανόμενον τῆς ἀσθενείας τοῦ γένους ἡμῶν, καὶ ὅτι
 τέχνης θεοῦ λόγους μετὰ πάσης ἀκριθείας θεωρημένους
 ἐκλαβεῖν ἡμῖν ἀμήχανον, θεῷ ἀνατιθέναι τὴν τούτων γνῶσιν,
 12 ὕστερον ἡμῖν, ἐὰν ἄξιοι κριθῶμεν, φανερώσουσι ταῦτα περὶ
 ὧν νῦν εὐσεβῶς ἐπεστήσαμεν. Οὕτω τοίνυν καὶ ἐν ταῖς
 θείαις γραφαῖς χρῆ ὁρᾶν ὅτι πολλὰ ἀπόκειται ἐν αὐταῖς
 δυσσάδοτα ἡμῖν. Οἱ γοῦν ἐπαγγελλόμενοι μετὰ τὸ ἀποστῆναι
 16 τοῦ κτίσαντος τὸν κόσμον καὶ ᾧ ἀνέπλασαν ὡς θεῷ προστρέ-
 χειν λυέτωσαν τὰς προσαγομένας ὑφ' ἡμῶν αὐτοῖς ἀπορίας,
 ἢ τὸ ἑαυτῶν γε συνειδὸς πειθέτωσαν μετὰ τὸ τηλικούτον
 τόλμημα τῆς ἀσεθείας ἀνακεπαῦσθαι συμφώνως ταῖς
 20 παρ' αὐτοῖς ὑποθέσει περὶ τῶν ζητουμένων καὶ περὶ τῶν
 προσαγομένων αὐτοῖς ἀπορημάτων. Εἰ γὰρ κάκει οὐδὲν
 ἤττον τὰ ἀπορήματα μένει, ἀποστάντων τῆς θεότητος,
 πρόσω ὀσιώτερον ἦν μένοντας ἐπὶ τῆς ἐννοίας τῆς περὶ θεοῦ,
 24 ἀπὸ τῶν κτισμάτων τοῦ γενεσιουργοῦ θεωρουμένου, μηδὲν
 ἄθεον καὶ ἀνόσιον περὶ τοῦ τηλικούτου ἀποφαίνεσθαι θεοῦ ;

2, 5

5, 20 ζητουμένων : ἐπιζητουμένων D || περὶ : om. D || 21 κάκει :
 ἐκεῖ A || 23 ἐπὶ : περὶ A

de la création des basilics et autres bêtes venimeuses ; dans ce cas, pour celui qui a conscience de la faiblesse de notre espèce et de l'impossibilité où nous sommes de comprendre les raisons de l'art divin qu'il a calculées avec la plus grande rigueur, la réponse pieuse consiste à rapporter la connaissance de toutes ces choses à Dieu, qui plus tard, si nous en sommes jugés dignes, éclairera ces sujets sur lesquels nous aurons maintenant fixé notre attention avec piété. De la même façon, donc, il faut voir qu'il y a aussi dans les divines Écritures beaucoup de problèmes difficiles à résoudre pour nous. En tout cas, ceux qui prétendent, après s'être séparés du Créateur du monde, trouver refuge auprès du Dieu qu'ils ont inventé, qu'ils résolvent les difficultés que nous leur avons objectées ! Ou bien alors qu'ils persuadent leur conscience, après l'audace d'une telle impiété, de se mettre en un repos conforme à leurs propres fables, au sujet des questions examinées et des difficultés que nous leur objectons. Et si les difficultés n'en subsistent pas moins lorsqu'ils se sont séparés de la divinité, n'aurait-il pas été plus pieux d'en rester à la notion commune de Dieu, puisque l'auteur du monde est connu à partir de ses créations, et de ne professer aucun athéisme, aucune impiété, à propos d'un Dieu si grand ?

ANALYSE

A. § 1-2. *Premier extrait: les Écritures sont « fermées à clé » et « scellées ».*

Dossier de citations sur le thème de la « fermeture » des Écritures et des « clés » nécessaires à leur interprétation. Affirmation de l'obscurité des Écritures. Pointe contre les Juifs.

Épiphane fait connaître une vingtaine de lignes supplémentaires (*Panarion* 64, 7, trad. Nautin, *Origène*, 265) : Origène présentait son ouvrage en soulignant le danger que court l'interprète des textes divins : écrire sur les choses divines est encore plus dangereux qu'en parler, car « lorsqu'il s'agit de Dieu, même dire le vrai n'est pas un petit danger ». On trouvera le même thème au début du tome 5 sur l'*Évangile de Jean* (= *Phil.* 5, 1 *infra*, p. 285).

B. § 3. *Deuxième extrait: une tradition juive sur les clés des Écritures.*

Origène rapporte une tradition juive selon laquelle la clé qui ouvre un livre biblique peut se trouver dans un autre livre biblique : les clés sont dispersées à travers tous les textes (*Intr.*, p. 98 s.). L'interprète doit chercher la clé qui ouvre un passage dans un autre passage. La méthode consiste donc à « comparer ce qui est spirituel avec ce qui est spirituel » (*I Cor.* 2, 13) (*Intr.*, p. 141).

C. § 4-5. *Troisième extrait: les Écritures sont inspirées jusqu'au moindre iota.*

L'inspiration des Écritures, qui va jusqu'au moindre iota, est comparable à la présence de la providence divine dans toute la création (*Intr.*, p. 60-63). Le texte sacré est inspiré de façon tout à fait minutieuse. Le lecteur des Écritures ne doit pas perdre sa confiance en leur inspiration sous prétexte que certains passages sont difficiles à comprendre. Pointe antignostique.

A. **L'obscurité du Psautier.**

Pourquoi le problème de l'obscurité des Écritures est-il évoqué dans le Prologue du Commentaire sur le Psautier? Le Psautier ne fait pas partie des livres particulièrement obscurs de l'Écriture : il n'est comparable ni aux *Prophètes*,

ni à des ouvrages allégoriques comme le *Cantique des Cantiques*, ni aux *Proverbes* dont le tour est par définition énigmatique. Cependant, comme tous les livres de l'Ancien Testament, il recèle les « figures » du salut ; il est donc écrit « de façon cachée ». Il prophétise le Christ sous la figure de David. D'ailleurs l'auteur du Psautier a lui-même reconnu qu'il écrivait de façon énigmatique lorsqu'il a dit : « j'ouvrirai ma bouche en paraboles, je proférerai des énigmes... » (*Ps.* 77, 2, voir p. 255 n. 2) et, dans son psaume de repentir, il a reconnu avoir reçu la révélation « des choses obscures et des secrets de la sagesse » (*Ps.* 50, 8, τὰ ἄδηλα καὶ τὰ κρύφια τῆς σοφίας σου ἐδήλωσάς μοι). Origène cite ce verset en l'accompagnant de la glose suivante : « si on lit les psaumes, on peut voir que ce livre est rempli de multiples doctrines savantes », πολλῶν καὶ σοφῶν δογμάτων πλήρη τὴν βίβλον (*C. Cels.* 3, 45). Avant d'entreprendre l'interprétation du Psautier, Origène juge donc opportun d'avertir son lecteur qu'il procédera au décryptage de ces textes, qu'il cherchera en eux le sens caché sous les tours énigmatiques et obscurs. On sait que cette conception du Psautier le conduira plus d'une fois à voir dans certains versets un enseignement secret, par exemple sur la préexistence des âmes¹.

B. **Les « clés » des Écritures.**

Origène utilise, ici et ailleurs, deux textes principaux qui présentent les Écritures comme des textes « fermés », ayant besoin de « clés » pour être compris : d'une part le passage d'*Apoc.* 3, 7 sur « Celui qui a la clé de David », c'est-à-dire le Verbe qui a le pouvoir d'ouvrir et de fermer ; d'autre part la parole de Jésus reprochant aux scribes de

1. Par exemple *Ps.* 125, 5-6 (« ils allaient par les routes en pleurs et emportant leurs semences ») est commenté de façon allégorique en *Com. in Jo.* 13 (43) 289-293 et 20 (4) 17 s.

ne pas être entrés dans les Écritures et de n'avoir pas fait entrer le peuple juif, alors qu'ils en avaient la clé, « la clé de la connaissance » (*Lc* 11, 52). On retrouvera le premier texte dans le chapitre 5 de la *Philocalie*, au § 5 ; le second a déjà été cité en 1, 10 et se lit plusieurs fois dans les Tomes sur *Jean*¹. A ces images bibliques Origène joint une tradition hébraïque : les Écritures sont comme une maison unique à l'intérieur de laquelle sont de multiples chambres fermées à clé ; la clé qui correspond à chaque chambre n'est pas placée près de cette chambre-là, mais ailleurs, près d'une autre chambre ; il faut chercher la clé de la chambre que l'on veut ouvrir (un livre ou un passage biblique) auprès des autres pièces de la maison (ailleurs dans l'Écriture). Ces clés, mélangées sinon perdues, « dispersées » (*διασκορπισθέναι*), sont capables d'ouvrir, c'est-à-dire d'interpréter les textes : elles sont « les points de départ de la compréhension » (*τὰς ἀφορμὰς τοῦ νοεῖσθαι*)², le principe d'interprétation (*τὸ ἐξηγητικόν*).

1. On trouve un dossier analogue sur la clé qui ferme et qui ouvre la porte des Écritures dans *Hom. in Ez.* 14, tout entière consacrée à ce sujet à propos d'*Ez.* 44, 2 (la porte fermée).

2. Le mot *ἀφορμὰί* est particulièrement important : le lecteur trouve dans un passage biblique ce qui sera « le point de départ », l'indication du sens. On lisait deux fois ce mot dans le traité d'herméneutique : en 1, 10 (les Épîtres des Apôtres fournissent à qui sait les examiner une brève « indication » de grandes et multiples pensées) et en 1, 13 (Paul, disant en *I Cor.* 10, 4 que le rocher de l'*Exode* était le Christ, fournit des « indications » sur les réalités dont l'histoire donnait les figures). D'une façon plus nette encore PHILON D'ALEXANDRIE employait ce mot à propos des absurdités littérales, signes d'une allégorie. Par exemple, s'il est écrit que les arbres du paradis « ne ressemblent pas aux nôtres », cela nous invite à penser qu'il s'agit des vertus (*De plantatione* 36) ; de même, lorsque Moïse emploie un mot à la place d'un autre (*σύγχυσις* là où l'on attendrait *διάκρισις*), c'est « l'indication » qu'il faut recourir à l'interprétation allégorique (*De confusione* 191). Les « indications » scripturaires, tirées d'un texte, permettent d'en éclairer un autre, elles sont ces clés qui ouvrent les portes des chambres fermées. N. DE LANGE,

L'image des clés, qui ont fermé les portes des Écritures que seul peut ouvrir Celui qui a la clé de David, est si traditionnelle qu'elle peut être simplement rappelée dans certains textes par l'emploi du participe *κεκλεισμένα* pour qualifier les Écritures au même titre que *τὰ κεκρυμμένα*¹. Origène met souvent cette image en relations avec le verbe *κρούειν* qu'il lit en *Matth.* 7, 7 : il faut frapper à la porte fermée à clé, car à celui qui frappe il sera ouvert².

La citation d'*Apoc.* 3, 7 fournit une formule : « ... il ouvre et nul ne fermera, il ferme et nul n'ouvrira » qui provient d'*Isaïe* 22, 22 (selon certains manuscrits de la Septante). Origène insiste sur l'idée que seul celui qui a fermé peut ouvrir, et c'est le Verbe. A propos du lien de la chaussure que Jean-Baptiste n'est pas digne de dénouer (*Jean* 1, 27), lien dans lequel Origène voit un symbole de l'obscurité des Écritures, il écrit : « Unique est le lien de l'obscurité et unique aussi la clé de la connaissance. Le plus grand parmi les hommes n'est pas capable de dénouer par lui-même, ou d'ouvrir, car seul celui qui a noué et qui a fermé peut accorder à qui il veut le pouvoir de dénouer la courroie des chaussures ou d'ouvrir ce qui est fermé à clé³. » Le *Discours de remerciement* de Grégoire à Origène cite une parole de la Sainte Écriture à peu près semblable : « Seul celui qui

Origen and the Jews, p. 195 n. 48, suggère un rapprochement avec l'interprétation rabbinique de *Job* 36, 33, « son ami donne une information sur lui ».

1. *C. Cels.* 6, 7 fin ; associé à *τὰ κεκρυμμένα* en *Com. in Matth.* 17, 6 (cf. *Com. in Jo.* 10 (23) 131) ; fr. in *1 Cor.* 2, 13, etc.

2. Sur le logion de *Matth.* 7, 7, voir Intr. p. 147 et *Phil.* 13, 4 où celui qui ouvre la porte est appelé le *θυραρός* selon la parabole rapportée en *Jn* 10, 3.

3. *Com. in Jo.* 6 (34) 173 : *εἷς ὁ τῆς ἀσαφείας δεσμός ὡσπερ καὶ μὴ ἢ τῆς γνώσεως κλεις* ... Même citation d'*Apoc.* 3, 7 en *Phil.* 5, 6 *infra*.

ferme peut ouvrir, nul autre ne le peut¹. » De même dans le commentaire de « la porte fermée » d'Ézéchiel 44, 2 s., une phrase qui subsiste en grec dans les Chaînes précise que Celui qui vient de la tribu de Juda ouvrira et lui seul².

A l'image des clés qui ferment les Écritures est jointe celle du sceau qui scelle le livre selon *Isaïe* 29, 11 cité dans l'*Apocalypse* 5, 1 s. Origène interprète le sceau, σφραγίς, de la « Puissance » du Père qui a fait don des Écritures³. Le livre « fermé d'un sceau » est commenté par Origène en conformité avec les reproches faits par le Seigneur aux prophètes sur lesquels il jette l'assoupissement et l'aveuglement (*Isaïe* 29, 9-15) : les Écritures sont scellées pour les Juifs ; le livre est « fermé à clé par l'obscurité et il n'a pas été ouvert par l'explication », κλεισμένου τῆ ἀσάφεια καὶ μὴ ἠνοιγμένου τῆ σαφήνεια⁴. La σαφήνεια sera, pour ceux qui connaissent Jésus-Christ, celle du Verbe Saphénistès⁵.

1. GRÉGOIRE, *Remerciement à Origène* 15, p. 171 Crouzel, SC 148 (= *Phil.* 13).

2. Cité par Baehrens dans son édition de l'*Homélie sur Ézéchiel*, p. 452 l. 31 : ἠνοιξεν ... καὶ μόνος. Voir *infra Phil.* 5, 6.

3. Par le biais d'*Ex.* 28, 36, qui associe le sceau à la notion de « chose sainte pour le Seigneur », ἀγίασμα, peut-être y a-t-il une allusion à l'Esprit Saint, Puissance du Père qui a inspiré les Écritures. Autre citation d'*Is.* 29, 11 en *Phil.* 5, 6 *infra*.

4. *Com. in Matth.* 11, 11, à propos de *Matth.* 15, 1-20 où est cité *Is.* 29, 9-15. Voir aussi *Com. in Matth.* 16, 3 (les Juifs aveuglés ne comprennent pas les Écritures et condamnent Jésus à mort) ; *Com. in Jo.* 13 (48) 315.

5. Voir *supra Phil.* 1, 29. Par rapport à l'ἀσάφεια des Écritures, seul le Christ apporte la σαφήνεια (par ex. *C. Cels.* 2, 4). Le verbe σαφηνίζειν (Jésus explique les paraboles, *Com. in Matth.* 14, 12 et ailleurs), que l'on trouve au passif pour dire qu'un texte devient clair (*Phil.* 1, 9 et 15 par exemple), ne s'emploie guère avec les exégètes eux-mêmes comme sujets.

L'obscurité des Écritures : un langage énigmatique à déchiffrer : Prov. 1, 6.

Ce chapitre 2, outre les images du livre « fermé à clé » et « scellé », apporte une citation importante pour la conception origénienne de l'obscurité des Écritures : le verset de *Proverbes* 1, 6, annonce que le sage saura comprendre « la parabole et le discours obscur, et les paroles des sages, et les énigmes ». Ces termes semblent décrire pour Origène le contenu des Écritures qui sont « remplies » dit-il (fin du § 2) « de paraboles, de discours obscurs et d'énigmes » (voir *Phil.* 1, 10)¹. Les écrivains inspirés ont eux-mêmes reconnu l'obscurité délibérée de leur style. Le livre des *Nombres* mentionne quelque part (21, 27-28) les « faiseurs d'énigmes » qu'Origène assimile aux rédacteurs de l'Ancien Testament qui ont parlé par figures dans la Loi et les Prophètes². Ces mêmes termes sont regroupés par Origène dans le *Contre Celse*, en 3, 45 (= *Phil.* 18, 16) pour démontrer à Celse que les Écritures elles aussi s'adressent à des gens intelligents auxquels est demandé un effort de

1. L'emprunt par Origène des termes de *Prov.* 1, 6 n'est pas souvent reconnu par les éditeurs : Robinson ne le signale ni ici, en *Phil.* 2, 2, ni en *Phil.* 1, 10, ni en *Phil.* 18, 1 (= *C. Cels.* 1, 9), ni en *Phil.* 18, 16 (= *C. Cels.* 3, 45) ; Nautin ne le signale pas dans sa traduction de ce passage, en *Origène...*, p. 264 ; Koetschau ne l'indique pas pour *C. Cels.* 3, 45 (mais il l'ajoute dans son index scripturaire !). On lit encore les mots de *Prov.* 1, 6 en *C. Cels.* 7, 10. Dès qu'Origène associe trois ou quatre des termes de *Prov.* 1, 6, on est en droit de voir une référence à ce verset. Voir un plus long développement sur *Prov.* 1, 6 chez Clément d'Alexandrie, *Str.* 6 (15) 130.

2. *Hom. in Num.* 13, 2. Les ἀνιγματιστοὶ sont les môchelîm, les discours de mechalim : proverbes, paraboles, poèmes divers. Pour attester ce genre littéraire Origène cite David, qui a dit dans son *Ps.* 77, 2 qu'il ouvrira sa bouche « en paraboles » et qu'il prononcera « des énigmes » (προβλήματα) et *Is.* 29, 11-12 (le livre scellé). Le mot πρόβλημα se retrouve en *Ps.* 48, 5. Il est associé à παραβολή en *Hab.* 2, 6.

recherche : David dans le psaume 50, 8 évoque « les choses obscures et les secrets de la sagesse » qui lui ont été révélés ; Salomon a enseigné la sagesse « sous forme brève » (ἐν βραχυλογία) ; et d'une façon générale, pour exercer l'intelligence des auditeurs, le Logos a fait en sorte que les choses soient dites « les unes dans des énigmes, les autres dans ce que l'on appelle des discours obscurs, d'autres par des paraboles, d'autres encore par des questions à deviner », τὰ μὲν <ἐν> αἰνίγμασι, τὰ δὲ ἐν τοῖς καλουμένοις σκοτεινοῖς λόγοις . . . , τὰ δὲ διὰ παραβολῶν καὶ ἄλλα διὰ προβλημάτων¹.

Ces tours énigmatiques correspondent au « second but » de l'Esprit inspirant les Écritures, celui qui consiste à cacher le sens profond pour réserver aux plus zélés les vérités secrètes. Origène distingue par exemple chez les Prophètes deux types de langage : « tout ce qu'il était utile que les auditeurs comprennent immédiatement, ce qui contribuerait à la correction de leurs mœurs, cela, ils l'ont dit selon le vouloir divin sans le cacher (χωρὶς πάσης ἐπικρύψεως) ; mais ce qui était plus secret, objet de révélation et tenant d'une contemplation qui dépasse l'écoute commune, cela, ils l'ont formulé par des énigmes, par des allégories, par ce que l'on appelle des discours obscurs, par ce qui porte le nom de paraboles ou de proverbes². »

L'expression « paroles obscures », que l'on trouvera dans le titre de *Phil.* 12, souvent soulignée dans les textes d'Origène par la référence à l'Écriture (τοῖς καλουμένοις

1. *C. Cels.* 3, 45 dans *Phil.* 18, 16 (voir *infra* p. 460).

2. *C. Cels.* 7, 10. Tout l'ensemble de *C. Cels.* 7, 9-11 concerne ce sujet. Celse a dénigré les textes prophétiques en les qualifiant d'incompréhensibles, de fous et d'obscurs (*C. Cels.* 7, 9 : ἄγνωστα, πάροιστρα, ἄδηλα). Origène accepte de dire que les Écritures sont obscures (ἀσαφεῖς : *ibid.* 11). Celse vise-t-il des prophètes errants de son époque ? (voir H. CHADWICK, *Origen, Contra Celsum*, translated..., Cambridge 1953, notes ad 7, 9). On trouvera chez l'Empereur Julien le même dénigrement des textes chrétiens de type prophétique : *Ep.* 89^b, 288^a et 295^c-296^b.

σκοτεινοῖς λόγοις) est particulièrement précieuse parce qu'elle apporte un exemple du vocabulaire biblique de la ténèbre (σκότος) pris dans un sens favorable¹. Le mot σκότος peut se rapporter au Bien, dit Origène, ἐπὶ τοῦ κρείττονος : Dieu s'est manifesté à Moïse au milieu de la ténèbre (*Exode* 19-20) ; le psaume 17, 12^a annonce que Dieu a placé la ténèbre autour de lui pour qu'il y soit caché (. . . καὶ ἔθετο σκότος ἀποκρυφῆν αὐτοῦ), parce que la richesse des notions qui le concernent ne peut être connue des créatures² ; si l'on hésite, continue Origène, devant ces interprétations, que l'on prenne en considération « les paroles obscures », « les trésors obscurs secrets, invisibles » et les « paraboles » ; ces trésors obscurs ont été dévoilés dans le Christ, et telle est la ténèbre dont s'est entouré Dieu. La ténèbre des Écritures est bonne parce que, si elle cache Dieu, elle peut aussi devenir lumière pour ceux qui s'approchent de la Lumière et la saisissent (cf. *Jn* 1, 5)³.

C. § 4-5. La rigueur de composition des Écritures : ἀκριβεία.

La comparaison faite par Origène entre l'inspiration des Écritures jusqu'en leur plus petite partie et la présence de la providence divine dans le monde jusqu'en ses moindres parties, a été étudiée dans l'Introduction p. 65-68. Lorsqu'il s'agit des Écritures, cela veut dire qu'elles ont été inspirées par l'Esprit Saint « de façon très soigneuse, avec la plus

1. Nous empruntons cet exemple (encore une citation de *Prov.* 1, 6) à *Com. in Jo.* 2 (28) 171-174.

2. Voir aussi *C. Cels.* 6, 17, avec la citation de *Ps.* 103, 6 : l'abîme l'enveloppe comme un vêtement. En *Hom. in Ex.* 4, 7 la ténèbre dont Dieu a fait sa cachette est la neuvième plaie envoyée aux Égyptiens : en voulant sonder les ténèbres témérairement on tombe dans l'erreur.

3. *Com. in Jo.* 2 (28) 174.

grande précision », μετὰ πάσης ἀκριβείας ἐξητασμένως, exactement comme l'on peut dire que, si l'homme pouvait comprendre les « raisons de l'art divin » dans le monde, il les trouverait μετὰ πάσης ἀκριβείας θεωρημένους (§ 5)¹. Origène s'appuie ici comme plusieurs fois ailleurs sur le Psaume 11, 7, qui compare les paroles du Seigneur à de l'argent passé au feu et sept fois purifié. Le même commentaire est fait à propos du Psaume 118, au verset 140 (« ton enseignement a été complètement éprouvé au feu ») : les paroles de Dieu sont le résultat d'un examen réfléchi (ἐξητασμένα, comme ici), nulle syllabe n'est écrite au hasard (εἰκῆ). Didyme dira pareillement, à propos des « jugements » de Dieu (Psaume 118, 43), que ce mot évoque aussi bien les jugements par lesquels Dieu dirige le monde que ses paroles qui résultent d'un examen bien réfléchi, τοὺς κεραιμένους καὶ ἐξητασμένους λόγους².

A la rigueur de composition des textes saints correspondra, chez l'exégète tel que le définit Origène, une égale rigueur de lecture des textes, à une lettre près (Intr. p. 125 s.).

La pointe antignostique :

Le parallélisme entre la foi dans l'action universelle de la Providence et la foi dans l'inspiration de toutes les Écritures est une argumentation qui vise les Gnostiques, comme le montre la fin du paragraphe 5 : les Gnostiques tout à la fois rejettent le Dieu créateur du monde, parce qu'ils jugent ce monde mauvais et ne savent pas voir l'œuvre de la Providence dans tous les événements, et rejettent certains textes de la Bible, parce qu'ils ne

savent pas résoudre les absurdités que ces textes donnent apparemment à lire. Dans les deux cas, Origène leur objecte la difficulté des Écritures : l'interprète doit accepter de ne pas comprendre, arrêter sa recherche et attendre la révélation (ici p. 248, l. 13 ἐπεστήσαμεν au sens habituel de « fixer son esprit sur », mais très proche de l'idée d'arrêt ; cf. περιμένειν en *Phil.* 1, 29 p. 214 l. 24). Jugements de Dieu sur le monde et paroles des Écritures sont « difficiles à expliquer », δυσδιήγητοι (1, 29), δύσληπτα (2, 2), δυσέρητα, ἀνέρητα, δυσάποδοτα (2, 5). Origène s'engage à présenter aux Gnostiques des apories qu'ils ne pourront résoudre (ἀπορίαι, ἀπορήματα) : qu'ils mettent donc leur conscience au repos en accord avec ce que racontent leurs fables ! Cette ironie renvoie les Gnostiques à leurs mythes (repos des Éons, repos des pneumatiques) mais correspond aussi à une conviction d'Origène, comme déjà de Clément d'Alexandrie : il ne faut pas s'obstiner dans une recherche excessive. On trouvera en *Phil.* 11, 2, une nouvelle attaque contre les « questions impies » des hérétiques qui « troublent » l'eau pure des Écritures.

L'autre aspect particulier de la polémique antignostique dans ce texte est une allusion à la connaissance que l'on peut avoir de Dieu « à partir de ses œuvres », ἀπὸ τῶν κτισμάτων (cf. *Rom.* 1, 20 et *Phil.* 1, 30).

1. Le mot ἀκρίβεια vaut pour Origène à la fois pour la rigueur de composition des textes inspirés (ἀκριβής qualifie le νοῦς des Écritures ou leur σοφία) et pour celle du travail de l'exégète (le verbe ἀκριβοῦν et l'adverbe ἀκριβῶς).

2. *Chatne Palestinienne sur le Psaume 118, ad v. 43.*

CHAPITRE 3

Les 22 livres des Hébreux

(Fragment du commentaire sur le Psaume 1)

Rob 40 Διὰ τί κβ' τὰ θεόπνευστα βιβλία. Ἐκ τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸν α' ψαλμὸν τόμον.

Ἐπει δὲ ἐν τῷ περὶ ἀριθμῶν τόπῳ, ἐκάστου ἀριθμοῦ δύναμιν τινα ἔχοντας ἐν τοῖς οὖσιν, ἢ κατεχρήσατο ὁ τῶν ὄλων δημιουργὸς εἰς τὴν σύστασιν ὅτε μὲν τοῦ παντός ὅτε
 4 δὲ εἶδους τινός τῶν ἐν μέρει, προσέχειν δεῖ καὶ ἐξιχνεύειν ἀπὸ τῶν γραφῶν τὰ περὶ αὐτῶν καὶ ἐνός ἐκάστου αὐτῶν, οὐκ ἀγνοητέον ὅτι καὶ τὸ εἶναι τὰς ἐνδιαθήκους βίβλους, ὡς Ἑβραῖοι παραδιδάσκει, δύο καὶ εἴκοσι, οἷς ὁ ἴσος ἀριθμὸς
 8 τῶν παρ' αὐτοῖς στοιχείων ἐστίν, οὐκ ἄλογον τυγχάνει. Ὡς
 Rob 41 γὰρ τὰ κβ' στοιχεῖα εἰσαγωγή δοκεῖ εἶναι εἰς τὴν σοφίαν καὶ τὰ θεῖα παιδεύματα τοῖς χαρακτῆρσι τούτοις ἐντυπούμενα τοῖς ἀνθρώποις, οὕτω στοιχείωσις ἐστίν εἰς τὴν σοφίαν
 12 τοῦ θεοῦ, καὶ εἰσαγωγή εἰς τὴν γνῶσιν τῶν ὄντων, τὰ κβ' θεόπνευστα βιβλία.

Ce petit texte est justement célèbre : il fournit un exemple de la symbolique des nombres chez Origène, en montrant la valeur du nombre 22, qui est à la fois celui des lettres de l'alphabet hébreu et celui des livres transmis par les Hébreux. Ce problème a retenu l'attention des savants, soucieux de savoir si Origène connaissait un « canon » des livres sacrés. Les Philocalistes ont plutôt posé par leur titre le problème de la signification allégorique du nombre 22.

Pourquoi les livres divinement inspirés sont au nombre de vingt-deux. Extrait du même tome sur le Psaume 1.

Pour la question des nombres, puisque chacun d'eux possède une vertu qui agit dans les êtres, vertu dont le Créateur de l'univers a fait usage pour l'établissement aussi bien du tout que des espèces particulières, nous devons mettre toute notre attention à rechercher dans les Écritures ce qui les concerne tous, et chacun en particulier. A ce propos, sachons que si les livres canoniques sont au nombre de vingt-deux selon la tradition hébraïque, nombre qui est aussi celui des lettres de leur alphabet, cela n'est pas sans signification. Car de même que les vingt-deux lettres forment une introduction à la sagesse et aux enseignements divins inscrits avec ces caractères-là pour l'usage des hommes, de même les vingt-deux livres divinement inspirés sont une instruction élémentaire en vue de la sagesse de Dieu, et une introduction en vue de la connaissance des êtres.

L'occasion de ce texte : le problème des nombres dans le psautier.

Les Philocalistes annoncent que ces quelques lignes proviennent du *Commentaire* d'Origène sur le *Psaume 1*. Comme les extraits de ce même commentaire donnés dans le chapitre 2, celui-ci appartenait probablement au prologue du *Commentaire* sur tout le Psautier. Pourquoi Origène consacre-t-il un développement à la vertu des nombres au moment où il va commenter les Psaumes? Le début de ce texte aborde le problème des nombres, ὁ περὶ ἀριθμῶν τόπος, d'une façon générale : on cherchera dans les Écritures tout ce qui indique la valeur des nombres. L'occasion de réfléchir sur les nombres est fournie par le Psautier lui-même, puisque les Psaumes y sont numérotés : les exégètes anciens ont voulu savoir s'il existait un rapport entre le numéro donné à un psaume et le titre de ce psaume, qui indique parfois la circonstance historique de la composition du psaume, et ils ont noté le désaccord entre la chronologie de la vie de David et les numéros des psaumes¹. L'autre prologue origénien au Psautier que nous connaissons par ailleurs, édité par W. Rietz², consacre lui aussi un paragraphe au problème des numéros des psaumes : Origène y donne des exemples de la vertu des chiffres 1, 2, 7, etc.³. Mais une autre raison pourrait expliquer qu'Origène commente la vertu du nombre 22 dans une introduction particulière au psaume 1. Une tradition juive dit en effet que le mot אַשְׁרֵי, traduit par μακάριος dans la Septante et qui est le premier mot du psaume 1, revient 22 fois dans les Psaumes, comme les lettres de l'alphabet :

1. Voir *supra* ch. 1, 29 pour le psaume 50.

2. W. RIETZ, *De Origenis prologis* (PG 12, 1054 s.). Sur ce Prologue : NAUTIN, *op. cit.*, p. 276 s.

3. W. RIETZ, § 16 = PG 1075 A. Texte cité *supra* ch. 1, 29 dans la note 2, p. 217.

Origène peut avoir connaissance de cette tradition¹. Lorsqu'il commente le Psaume 118, il aura de nouveau l'occasion de dire la vertu du nombre 22, puisque ce très long psaume est fait de 22 strophes de 8 vers : Origène dégagera le sens du psaume en combinant la vertu du nombre 22 (comme ici, il indique l'« introduction » à la sagesse) et celle du nombre 8 (la perfection)². La symbolique des nombres est souvent évoquée par Origène au cours de ses autres commentaires de l'Écriture³. On en trouve plusieurs exemples dans le *Commentaire* de l'Évangile de Jean. Il est piquant de remarquer que le couplet sur la valeur des nombres est également donné lorsqu'il s'agit ... des numéros des tomes du propre commentaire d'Origène ! Ainsi, en commençant le tome 10 sur l'Évangile de Jean, Origène fait allusion à la valeur du nombre 10 dans l'Écriture et rappelle que, d'une façon générale, les nombres qui sont écrits en elle l'ont été « selon un rapport qui les adapte à chaque réalité », κατὰ τινα ἀναλογίαν ἀρμόζουσαν ἐκάστῳ πράγματι. (*Com. in Jo* 10, 1) ; de même en tête du tome 28.

1. Voir N. DE LANGE, *op. cit.*, p. 175, n. 24 (R. Joshua B. Qorha et R. Judah, du II^e siècle, cités dans le midrash sur le Psaume 1, Buber 5^a). La difficulté est que le mot μακάριος revient non pas 22 mais 25 fois dans le Psautier de la Septante.

2. Voir M. HARL, *La chatne palestinienne...*, vol. 1, p. 183-185 et vol. 2, p. 545-547. Autre texte parallèle : fr. 3 sur les *Lamentations de Jérémie*, p. 236, 8-10 K. GCS 3, à propos de l'ordre alphabétique des *Lamentations* : « Les Hébreux disent que les livres de l'ancienne Écriture sont en nombre égal aux lettres de l'alphabet parce qu'ils sont une introduction à la divine connaissance, de même que les lettres sont une introduction à la sagesse pour ceux qui étudient. »

3. Voir A. HARNACK, « Die kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes », in *TU* 42, 3, 1918, p. 52-56 et 4, 1919, p. 110-113, et A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915, pour l'arithmologie mystique chez les Grecs.

A. La vertu du nombre 22, notamment lors de la création du monde.

Origène connaît d'autres traditions juives concernant le nombre 22. Dans sa 4^e *Homélie sur les Nombres*, au § 1, Origène commente le nombre des 22.000 premiers nés des fils d'Israël, selon *Nombres* 3, 39 en l'expliquant par la vertu du nombre 22 : c'est le nombre des lettres de l'alphabet hébreu, c'est aussi le nombre des patriarches, depuis Adam jusqu'à Jacob, « et l'on dit aussi que toutes les espèces des créatures de Dieu sont au nombre de 22¹ ». Il existe de fait une tradition juive disant que Dieu a créé le monde selon 32 voies mystérieuses, dont 22 sont les lettres de l'alphabet². Il est possible que dans la 4^e *Homélie sur les Nombres*, comme dans le début de notre texte (où il est pareillement question de la création du monde à la fois dans son ensemble et pour les espèces particulières, sans que soit cependant mentionné précisément dans cette phrase le nombre 22), Origène se fasse l'écho du rôle des 22 lettres de l'alphabet présidant à la création des espèces. Proche de lui, également, le chapitre 2 du *Livre des Jubilés* où est fait le récit de la création, avec un compte soigneux des œuvres de Dieu, jour par jour,

1. *Hom. in Num.* 4, 1. La formule de la version latine, *omnium creaturarum species*, rappelle l'emploi de εἶδος (τῶν ἐν μέρει) dans notre texte, l. 4.

2. Le rapport entre les lettres de l'alphabet et les éléments de la création est bien établi dans la pensée juive, où il paraît appartenir à *ma'aseh berešit* (réflexion mystique sur la création). Il est attesté dans le *Sefer Yeširah*, qui remonte peut-être au III^e siècle. C'est vers le début de ce siècle que Rav parle des « lettres par lesquelles les cieux et la terre furent créés » (*Talmud Bab., Berakhot*, 55^a). Voir G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1961³, p. 76, N. R. M. DE LANGE, *Origen and the Jews*, p. 175 n. 24. Pour la possibilité d'une influence des idées de Rav sur Origène voir DE LANGE, *Ibid.*, p. 28.

pour que le total fasse 22, comme les 22 patriarches depuis Adam jusqu'à Jacob¹.

L'idée la plus originale de notre petit texte est d'attribuer une fonction aux nombres par rapport aux créatures, τοῖς οὐσίς : le Créateur a tiré parti (κατεχρήσατο) de la vertu de chaque nombre pour constituer aussi bien le tout que chaque espèce particulière. Les nombres se trouvent, en quelques sorte, au fondement des êtres, de leur σύστασις. Cette idée, différente des spéculations habituelles sur le chiffre six qui compte les jours au cours desquels la création fut faite², rejoint la tradition hébraïque signalée ci-dessus.

B. Les 22 livres « canoniques » des Hébreux.

A titre d'exemple de la vertu des nombres, Origène cite « le fait que les livres canoniques tels que les ont transmis les Hébreux sont eux aussi au nombre de 22 », ce qui n'est pas sans signification, etc. Cette phrase a été retenue par les historiens du canon biblique, qui y voient l'affirmation chez Origène d'un « canon », puisqu'il emploie le mot ἐνδιάθηκος pour qualifier les livres bibliques³. Il est vrai

1. Voir M. TESTUZ, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Paris 1960, p. 18-19 et 44-46, et J. DANIELOU, « Judéo-christianisme et gnose », in *Aspects du Judéo-Christianisme*, Colloque de Strasbourg 1964, Paris 1965, p. 143 (Origène a emprunté cette idée au *Livre des Jubilés*).

2. Sur le chiffre 6, voir par exemple *Phil.* 1, 12 fin (nombre parfait) ou *Com. in Matth.* 12, 36 début.

3. Le mot ἐνδιάθηκος, qui signifie exactement « enregistré sur un testament », n'est pas attesté, semble-t-il, avant Origène chez lequel on le trouve deux fois : ici et dans le *De oratione*, en 14, 4 où il est dit que le livre de Tobie n'est pas considéré comme ἐνδιάθηκος chez les Juifs. Nous ne savons pas si Origène, en employant ce mot, reprenait un usage juif, comme il semble. Pour l'incertitude du canon de l'Ancien Testament chez Origène, voir D. BARTHÉLEMY, « Origène et le texte de l'Ancien Testament » (D. Barthélemy traduit ἐνδιάθηκοι par « qui font partie du Testament ») et M. HARL, « Qu'est-ce que

que ce texte a été mis en valeur en ce sens-là par Eusèbe, lorsqu'il le cite sous le titre : « comment (Origène) fait mention des Écritures canoniques », en le regroupant avec d'autres extraits d'Origène concernant ce problème : énumération de ces 22 livres, affirmation qu'il n'existe que 4 Évangiles, remarque sur le nombre des Épîtres apostoliques, doutes sur l'authenticité paulinienne de l'*Épître aux Hébreux*¹. Peut-être cependant convient-il de limiter l'importance de la phrase d'Origène. Ce qu'il dit exactement, c'est que « les livres canoniques transmis par les Hébreux » sont au nombre de 22 : il se réfère donc au canon hébraïque sans affirmer que cette liste est également le canon des Églises chrétiennes de son temps. Je me range à l'avis de D. Barthélemy : Origène informe ses lecteurs du canon juif, mais la liste qu'il donne (chez Eusèbe) n'a pas « valeur normative pour l'Église chrétienne² ». Les Philocalistes ont d'ailleurs retenu pour leur titre le terme qu'emploie Origène à la fin de ce passage : livres « divinement inspirés », et non pas livres « canoniques ».

C. Les 22 livres de l'Ancien Testament forment une introduction à la sagesse de Dieu.

Les 22 livres des Hébreux sont assimilés aux 22 lettres de leur alphabet et crédités de la même fonction : ils « introduisent » à la sagesse de Dieu.

'la Bible' pour l'Église ancienne ? Le témoignage d'Origène » in *Les Quatre fleuves*, 7, Paris 1977, p. 82-90.

1. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique* 6, 25, 1-12. Les passages d'Origène regroupés par Eusèbe viennent des tomes sur *Matthieu* et sur *Jean* et d'une Homélie sur l'*Épître aux Hébreux*.

2. D. BARTHÉLEMY, art. cité, p. 251. Nous n'avons pas de texte hébraïque ou juif araméen qui donne une liste de 22 livres, mais une telle liste se trouve chez FLAVIUS JOSÈPHE, dans le *Contre Apion* 1, 38-40, un peu différente de la liste d'Origène rapportée par Eusèbe. Voir autres références *op. cit.*, p. 52 et 176, n. 30.

Les lettres de l'alphabet, στοιχεῖα, portent le nom par lequel sont également désignés les « éléments » de tout ensemble, et notamment les éléments de l'instruction. Du mot στοιχεῖον (lettre de l'alphabet) ou passe par jeu de mots à στοιχεῖον (élément) et à instruction élémentaire, στοιχειώσις. Ces mots de la famille de στοιχεῖον (στοιχειοῦν, στοιχειώσις...) appartiennent à la terminologie stoïcienne : il faut, disent les Stoïciens, « instruire des premiers éléments les débutants, par degrés, du début jusqu'à la fin », στοιχειοῦν καὶ καταστοιχίζειν τοὺς εἰσαγομένους ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους¹. Les Chrétiens ont repris à ce sujet les idées stoïciennes².

Le terme de l'enseignement élémentaire est l'acquisition de la sagesse, σοφία. Le mot, qui a d'abord ici son sens profane, est repris sous deux autres formes, « sagesse de Dieu », « connaissance des êtres ». La sagesse de Dieu, dans le vocabulaire paulinien repris par Origène, enseigne les mystères (cf. *I Cor.* 2, 7). La « connaissance des êtres », c'est ce que promet la philosophie, c'est aussi ce que donne la sagesse de Dieu ; l'objet de cette connaissance est l'ensemble des « réalités » : la γνῶσις τῶν ὄντων équivant à la γνῶσις τῶν πραγμάτων³.

Si les lettres de l'alphabet ont une fonction d'introduction à la culture, à plus forte raison les 22 livres bibliques ont-ils cette fonction, puisque, comme le dit ici Origène, « les enseignements divins ont été gravés dans ces caractères-là », les caractères de l'alphabet hébraïque⁴.

1. SVF, 2, 127 (texte rapporté par PLUTARQUE, *De Stoicorum repugnantibus* 1036 A).

2. Par exemple CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Str.* 6 (8) 62, 1, qui associe « les éléments du début des oracles de Dieu » (*Hébr.* 5, 12) à la philosophie grecque, simple « enseignement élémentaire en vue de la vérité » (στοιχειωτική τις... καὶ προπαιδεία).

3. Voir par ex. *C. Cels.* 3, 12 milieu : *Com. in Matth.* 17, 2 début.

4. Le mot χαρακτήρες insiste sur la forme des lettres de l'alphabet ; le verbe ἐντυποῦν ne se lit pas dans les récits de l'*Exode* concernant

Si Origène attribue aux 22 livres « divinement inspirés » la fonction d'introduction à la connaissance des mystères, veut-il signifier par là qu'au-delà des 22 livres de l'Ancien Testament ceux du Nouveau Testament, révélation de Jésus-Christ, complètent et dépassent l'« introduction » ? Certains textes offrent ce thème : quiconque veut devenir savant dans les paroles de la vérité a besoin de recevoir d'abord une instruction élémentaire, puis de dépasser cette instruction ; les textes de la Loi et des Prophètes, s'ils sont parfaitement compris, sont un enseignement élémentaire en vue de l'Évangile parfaitement compris et de toute la pensée concernant les œuvres et les paroles du Christ Jésus¹. Mais en d'autres textes, prenant en considération une plus haute forme d'enseignement, celui que reçoivent quelques privilégiés comme saint Paul qui entendit des « paroles indicibles » (*II Cor.* 12, 4), Origène dit que « toutes les Écritures » ne sont que « de tout petits éléments, de très courtes introductions à l'ensemble de la connaissance² ». La notion d'« introduction » à un savoir plus grand se retrouve en effet à tous les degrés : ce que la loi naturelle est à l'Écriture, les 22 livres de l'Ancien Testament le sont à ceux du Nouveau, et la Bible tout entière — Loi, Prophètes, Évangiles et Écrits apostoliques —, l'est par rapport à l'illumination donnée dans le cœur, par rapport à tout ce que « les livres écrits » ne peuvent pas contenir (*Jean* 21, 25) (*Intr.* p. 151 s.). Même les lecteurs du Nouveau Testament ne sont que des débutants s'ils ne reçoivent pas « la pensée du Christ ».

les tables de la loi mais en *Ex.* 36, 39 (selon certains manuscrits) et en *II. Cor.* 3, 7.

1. *Com. in Matth.* 10, 10... οὕτως τελείως νοηθέντα τὰ νομικά καὶ τὰ προφητικά στοιχειωσὶς ἐστὶ πρὸς τελείως ἐννοούμενον τὸ Εὐαγγέλιον κ.τ.λ. Voir M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice...*, p. 222.

2. *Com. in Jo.* 13 (5) 30, cité dans l'*Intr.* p. 153 n. 3.

CHAPITRE 4

Pauvreté et puissance du texte évangélique.

(Extrait du tome 4 sur l'Évangile de Jean)

Les Philocalistes ont emprunté plusieurs extraits au Commentaire d'Origène sur l'*Évangile de Jean* : celui-ci et ceux que l'on trouvera dans le chapitre suivant. Ces divers extraits sont pris dans les tomes 4 et 5 du Commentaire, tomes qui ne nous sont pas parvenus, en dehors de rares fragments cités dans les chaînes¹. Ce commentaire d'Origène, pour les cinq premiers tomes, date de l'époque où il travaillait à Alexandrie et l'on peut noter de nombreux rapprochements entre le commentaire du début de cet Évangile et le *Peri Archôn*, ou le Commentaire des 25 premiers psaumes.

Le choix de ce premier texte répond au souci de justifier la pauvreté linguistique des écrits chrétiens, pauvreté tout autant décriée par les contemporains des Philocalistes qu'elle l'était à la fin du 11^e siècle par Celse. Origène fournit une justification théologique : la valeur des textes bibliques ne réside pas dans leur style mais dans « l'Esprit et la Puissance » de Dieu (*I Cor.* 2, 4) qui les habite².

1. P. 488-496 P. (*GCS* 4).

2. La façon dont est rédigée la référence à l'œuvre d'Origène nous apprend que les Philocalistes lisaient cette œuvre dans un codex : le mot φύλλον, au sens de feuillet d'un codex, apparaît au cours du 11^e siècle.

Rob 41 *Περὶ σολοικισμῶν καὶ ἐντελοῦς φράσεως τῆς γραφῆς.
Ἐκ τοῦ δ' τόμου τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην μετὰ τρία φύλλα
τῆς ἀρχῆς.*

1. Ὁ διαιρῶν παρ' ἑαυτῷ φωνὴν καὶ σημαινόμενα καὶ πράγματα καθ' ὧν κεῖται τὰ σημαινόμενα οὐ προσκόψει τῷ τῶν φωνῶν σολοικισμῷ, ἐπὶν ἐρευνῶν εὐρίσκη τὰ 4 πράγματα καθ' ὧν κεῖνται αἱ φωναὶ ὑγιῆ, καὶ μάλιστα ἐπὶν ὁμολογῶσιν οἱ ἅγιοι ἄνδρες τὸν λόγον αὐτῶν καὶ τὸ κήρυγμα οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας εἶναι λόγων ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως^a.

Εἶτα εἰπὼν τὸν τοῦ εὐαγγελιστοῦ σολοικισμὸν ἐπάγει·

2. Ἄτε δὲ οὐκ ἀσυναίσθητοι τυγχάνοντες οἱ ἀπόστολοι τῶν ἐν οἷς προσκόπτουσι, καὶ περὶ ᾧ οὐκ ἠσχόληται, φασὶν ἰδιῶται εἶναι τῷ λόγῳ ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει^b· νομιστέον

4

Titulus : σολοικισμῶν : σολοικισμοῦ D

4, 1

1, 2 κεῖται : κεῖνται D || 3 εὐρίσκη : εὐρίσκει A || 5 τὸν λόγον : τῶν λόγων A || 6 πειθοῖς : πειθοῖ D || ἐν^a : om. B

2, 2 τῶν : om. D || 3 φασὶν : φαλεν B

Sur les fautes de grammaire et la pauvreté de style de l'Écriture. Du tome 4 sur l'Évangile de Jean, trois feuillets après le début.

1. Celui qui opère par la pensée la distinction entre le mot, les concepts et les réalités auxquelles renvoient ces concepts, celui-là ne butera pas sur la faute de grammaire qui atteint les mots dès lors qu'en cherchant il trouvera correctement les réalités auxquelles renvoient les mots ; cela est d'autant plus vrai que les saints hommes reconnaissent que leur parole et leur prédication ne consistent pas dans les paroles persuasives de la sagesse mais dans une démonstration d'Esprit et de Puissance^a.

Plus loin, après avoir cité la faute de grammaire de l'Évangéliste, il continue :

2. Les Apôtres étaient bien conscients des endroits où ils butaient et dont ils ne s'étaient pas préoccupés ; aussi affirment-ils être de simples particuliers « pour le langage mais non pas pour la connaissance^b ». Car cela, il ne faut pas

1 a. Cf. I Cor. 2, 4.

2 b. II Cor. 11, 6.

4 γὰρ αὐτὸ οὐχ ὑπὸ Παύλου μόνον ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων λέγεσθαι ἔν. Ἡμεῖς δὲ καὶ τό· « Ἐχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὄστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ἡ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν »², ἐξειλήφραμεν
 8 ὡς θησαυροῦ μὲν λεγομένου τοῦ ἀλλαχόσε θησαυροῦ τῆς γνώσεως καὶ σοφίας τῆς ἀποκρύφου³, ὄστρακίνων δὲ σκευῶν τῆς εὐτελοῦς καὶ εὐκαταφρονήτου παρ' Ἑλληνισι λέξεως τῶν
 Rob 42 γραφῶν ἀληθῶς ὑπερβολῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ ἐμφαινομένης.
 12 Ὅτι ἴσχυσε τὰ τῆς ἀληθείας μυστήρια καὶ ἡ δύναμις τῶν λεγομένων οὐκ ἐμποδιζομένη ὑπὸ τῆς εὐτελοῦς φράσεως φθάσαι ἔως περάτων γῆς⁴, καὶ ὑπαγαγεῖν τῷ Χριστοῦ λόγῳ οὐ μόνον τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου, ἀλλ' ἔστιν ὅτε καὶ
 16 τὰ σοφὰ αὐτοῦ⁵. « Βλέπομεν γὰρ τὴν κλήσιν, οὐχ ὅτι οὐδεὶς σοφὸς κατὰ σάρκα, ἀλλ' ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα⁶. » Ἄλλὰ καὶ ὀφειλέτης ἐστὶ Παῦλος καταγγέλλων τὸ εὐαγγέλιον οὐ μόνον βαρβάρους παραδιδόναι τὸν λόγον ἀλλὰ καὶ Ἑλληνισι,
 20 καὶ οὐ μόνον ἀνοήτοις τοῖς εὐχερέστερον συγκατατιθεμένοις ἀλλὰ καὶ σοφοῖς⁷. ἰκάνωτο γὰρ ὑπὸ θεοῦ διάκονος εἶναι τῆς καινῆς διαθήκης⁸, χρώμενος ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως⁹, ἵνα ἡ τῶν πιστευόντων συγκατάθεσις μὴ ἡ ἐν
 24 σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ¹⁰. Ἴσως γὰρ εἰ κάλλος καὶ περιβολὴν φράσεως, ὡς τὰ παρ' Ἑλληνισι θαυμάζόμενα, εἶχεν ἡ γραφή, ὑπενόησεν ἂν τις οὐ τὴν ἀλήθειαν κεκρατημέναι τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ τὴν ἐμφαινομένην ἀκο-
 28 λουθίαν καὶ τὸ τῆς φράσεως κάλλος ἐψυχαγωγῆκεναι τοὺς ἀκροωμένους, καὶ ἡπατηκὸς αὐτοὺς προσειληφέναι.

4, 2

2, 5 δὲ : om. D || 7 ἐξειλήφραμεν : εἰλήφραμεν B^{ac} || 10 τῶν : om. B^{ac} || 12 τὰ ... μυστήρια : τῶ ... μυστηρίω A || 14 γῆς : τῆς γῆς D || 14-15 τῷ Χριστοῦ — κόσμου : οὐ τὰ μωρὰ μόνον τοῦ κόσμου τῷ Χριστοῦ λόγῳ D || 20 τοῖς : om. B || συγκατατιθεμένοις : κατατ- D || 25 ὡς : om. A || 29 ἡπατηκὸς : ἡπατηκότα A

croire que seul Paul le dise : les autres apôtres pourraient le dire aussi. Quant à la phrase « nous avons ce trésor dans des vases d'argile afin que la suprématie de puissance soit celle de Dieu et non pas la nôtre^c », nous l'interprétons en pensant qu'est appelé ici « trésor » ce qui ailleurs est « le trésor de la connaissance et de la sagesse secrète^d », tandis que « les vases d'argile » sont le texte des Écritures, pauvre et méprisable aux yeux des Grecs, alors qu'en fait c'est la suprématie de puissance de Dieu qui se manifeste. Les mystères de la vérité ont leur pleine force ainsi que la puissance des paroles rapportées, nullement empêchées par la pauvreté du style de s'étendre jusqu'aux extrémités de la terre^e et d'attirer à la doctrine du Christ non seulement ce qui est fou dans le monde mais aussi parfois ce qui est sage en lui^f. Regardons qui a été appelé : il n'est pas dit « qu'il n'y a aucun sage selon la chair » mais « que peu nombreux sont les sages selon la chair^g ». Et Paul, lorsqu'il annonce l'Évangile, se doit de transmettre la doctrine non pas aux barbares seulement mais aux Grecs également ; non pas aux insensés seulement, qui donnent si facilement leur assentiment, mais aux sages aussi^h. Dieu l'a rendu capable d'être « le serviteur de la nouvelle Allianceⁱ » en faisant usage d'une démonstration d'esprit et de puissance^j, afin que l'assentiment des croyants ne se fasse pas avec la sagesse des hommes mais avec la puissance de Dieu^k. Si l'Écriture avait une beauté et un ornement du style analogues à ceux qu'admirent les Grecs, peut-être bien soupçonnerait-on que ce n'est pas la vérité qui s'empare des hommes, mais que le bel enchaînement et la beauté du style ont charmé les auditeurs et ont fait leur conquête après les avoir trompés.

2 c. II Cor. 4, 7. d. Col. 2, 3. e. Cf. Ps. 18, 5. f. Cf. I Cor. 1, 27. g. Cf. I Cor. 1, 26. h. Cf. Rom. 1, 14. i. II Cor. 3, 6. j. I Cor. 2, 4. k. Cf. I Cor. 2, 5.

ANALYSE

- A. Distinction linguistique des mots, des concepts, du réel : les fautes de syntaxe n'empêchent pas l'expression exacte de l'objet du discours.
- B. Le style pauvre des écrivains divinement inspirés est plus efficace pour la conversion des hommes que le beau style des Grecs parce qu'il est rempli de la puissance divine : I Cor. 2, 4.

L'occasion exégétique de l'extrait : la faute de grammaire de Jean.

Bien que les Philocalistes aient omis d'indiquer le passage où Origène citait la faute de grammaire de Jean, on peut essayer de situer avec précision ce morceau du commentaire d'Origène par rapport au texte de l'Évangile.

Le tome 2 du Commentaire s'arrête au verset 7 du Prologue johannique. Le tome 6, que nous possédons aussi, commence au verset 19, après le Prologue. Les tomes perdus 3, 4 et 5, commentent donc les versets 8 à 18. Une répartition à peu près égale du texte dans ces trois tomes donne les versets 11 ou 12 comme l'objet du commentaire au début du tome 4. De fait, dans le verset 12, nous trouvons ce qui, pour Origène, peut passer pour une faute de grammaire¹ : « mais tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné

1. Le mot *σολοικισμός* désigne une faute de grammaire, celle qui atteint la syntaxe. La définition stoïcienne en est donnée par Diogène de Babylone cité par DIOGÈNE LAËRCE en VII 59 (= SVF 3, p. 214, 22), c'est un « énoncé disposé sans cohérence », *λόγος ἀκατάλληλως συντεταγμένος*, une faute d'accord (voir aussi SVF I, 23, 14-27 et II, 96, p. 20-23). Chez Origène, ici et souvent ailleurs, il s'agit d'une rupture de construction, comme on le verra en *Phil.* 8. Autre exemple, en *Fr. in Ep. ad Eph.* 3, 17 (*JThS* 1902, p. 41) : la construction *δὲ ὑμῖν* (v. 16) devrait entraîner des datifs pour les participes se rapportant à *ὑμῖν* et non des nominatifs.

le pouvoir de devenir enfants de Dieu », *ἅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς*... Pour un lecteur attentif au moindre détail de la rédaction des textes, l'anacoluthe est remarquée : après une proposition qui donne déjà un sujet à la phrase (*ἅσοι*), la proposition principale suppose un autre sujet pour le verbe *ἔδωκεν*. Bien qu'il s'agisse là d'un tour qui n'est pas incorrect, il passait pour tel aux yeux d'Origène. Nous en avons une confirmation par le fragment qu'ont retenu les Chaines : Origène ré-écrit le verset en rétablissant l'*ἀκολουθία* grammaticale : « mais tous ceux qui l'ont reçu eurent le pouvoir, etc. », *ἅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν ἔσχον κ.τ.λ.*... Nous ignorons si Origène tirait une leçon de cette particularité stylistique. Les Philocalistes n'ont retenu que les remarques méthodologiques.

A. La distinction des *φωναί*, des *σημαινόμενα*, des *πράγματα*.

Le but de cette distinction faite entre le mot, le concept, le réel — de présentation scolaire, technique, soulignée par l'emploi du verbe *διακρίν* — est de réduire les fautes grammaticales à la matérialité des mots : seules les *φωναί* sont atteintes, les « réalités » sont correctement rendues (l'adjectif *ὄγής* est employé en grec classique pour dire qu'une expression est adéquate à rendre une idée). L'exégète qui, après un effort de recherche (*ἔρευνῶν*), comprend le texte ne doit pas se soucier du manque de correction grammaticale, il ne doit surtout pas le corriger. Il peut mentalement restituer la relation grammaticale correcte et peut même tirer un enseignement de la prétendue faute (voir *Phil.* 8).

La distinction que nous lisons ici fournit les trois termes qu'Origène utilise constamment dans son travail exégétique, réfléchissant tantôt au rapport entre les mots et les réalités (ce rapport est-il « naturel », *φύσει*, ou « conven-

tionnel », θέσει)¹, tantôt entre les mots, les concepts et les réalités. Sa terminologie est conforme à celle des grammairiens stoïciens. Elle est déjà employée pour l'exégèse biblique par Philon et par Clément d'Alexandrie (ce sont d'ailleurs les textes de ces auteurs, Philon, Clément, Origène, qui ont en bonne partie servi de sources pour la constitution du recueil des fragments stoïciens rassemblés sur ce sujet par von Arnim !). Philon, par exemple, résout la difficulté du langage (est-il « naturel » ou « conventionnel ») en admirant qu'un seul homme, Adam, et non plusieurs, ait donné les noms aux choses, selon *Genèse* 2, 19-20 : ainsi la convention du nom (θέσις) s'accorde-t-elle à la réalité (ἐφαρμόττειν τῷ πράγματι) et ce nom est pour tous les hommes le même symbole de l'objet ou du concept, καὶ τοῦτ' εἶναι σύμβολον ἅπασι τὸ αὐτὸ τοῦ τυγχάνοντος ἢ τοῦ σημαϊνομένου². Clément, lui, présente les trois éléments du langage en une sorte de généalogie : les noms (ὀνόματα) sont les symboles des pensées (σύμβολα ... τῶν νοημάτων) et, par voie de conséquence, les symboles des réalités sous-jacentes (καὶ τῶν ὑποκειμένων). Les pensées, en deuxième lieu, sont les imitations et les reproductions des réalités sous-jacentes... ; en troisième lieu, sont les réalités sous-jacentes, à partir desquelles les pensées s'impriment en nous. On a donc, à partir des « réalités sous-jacentes » (τὰ ὑποκειμενα πράγματα) ce qui s'imprime dans l'esprit (les pensées : τὰ νοήματα), et des « symboles » de ces pensées, qui sont les mots³. Sextus Empiricus atteste une terminologie plus technique : il distingue « le signifiant » (τὸ σημαῖνον),

1. Nous parlerons de ce problème à propos de *Phil.* 12 et surtout de *Phil.* 17 : p. 398 et 447. Voir aussi Intr. p. 131.

2. *Leg. All.* 2, 15 (= *SVF* 2, 166 l). Philon nomme l'objet du discours soit τύχχανον (voir *infra*) soit πρᾶγμα, comme Origène.

3. *Str.* 8 (8) 23, 1. En ce texte les νοήματα jouent le rôle des σημαϊνομενα (voir aussi *Str.* 8 (4) 13 et *Ecl. Proph.* 32).

qui est le mot, par exemple « Dion » ; le « signifié » (τὸ σημαϊνόμενον), qui est ce que notre pensée saisit dans le mot à condition que nous ne soyons pas étrangers au dialecte parlé ; enfin l'objet (τὸ τύχχανον), le substrat extérieur, Dion lui-même. Deux de ces éléments sont des « corporels » (le nom et l'objet), l'autre est un incorporel, le *lekton*, ce qui est signifié, vrai ou faux¹. Un texte d'Ammonius, commentateur d'Aristote, ne juge pas nécessaire de faire l'hypothèse d'un intermédiaire (le *lekton*) entre les mots et les réalités : il distingue seulement « ce qui est signifié de façon essentielle et immédiate par les mots » (τὰ προηγουμένως καὶ προσεχῶς ὑπ' αὐτῶν (τῶν φωνῶν) σημαϊνόμενα) et les objets réels, τὰ πράγματα².

Le tableau ci-dessous fait apparaître les correspondances entre les mots employés par les divers auteurs :

1. *Adv. Matth.* 8, 11 (= *SVF* 2, 166).

2. AMMONIUS, Commentaire du *De interpretatione* (= *SVF* 2, 168). É. BRÉHIER commente ainsi la théorie stoïcienne rapportée par Sextus : « Un Grec et un Barbare entendent le même mot ; pourtant le Grec comprendra et le Barbare ne comprendra pas. Quelle autre réalité y a-t-il donc que le son d'une part, l'objet de l'autre ? Aucune. L'objet comme le son reste le même. Mais l'objet a pour le Grec, je ne dis pas une propriété (car son essence reste la même dans les deux cas), mais un attribut qu'il n'a pas pour le Barbare, à savoir celui d'être signifié par le mot. C'est cet attribut que les Stoïciens appellent un exprimable (*lekton*). L'objet signifié (τὸ σημαϊνόμενον) diffère, d'après le texte de Sextus, de l'objet (τὸ τύχχανον), précisément par cet attribut qui en est affirmé sans en changer la nature. Le *lekton* était quelque chose de si nouveau qu'un interprète d'Aristote comme Ammonius a la plus grande peine à le loger dans les classifications péripatéticiennes. Pour Aristote, la chose signifiée par le mot était, dit Ammonius, la pensée (νόημα) et, par la pensée, l'objet (πρᾶγμα). Les Stoïciens, ajoute Ammonius, conçoivent en outre un intermédiaire entre la pensée et la chose, qu'ils nomment l'exprimable » (É. BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*, Paris² 1928, p. 14).

	Les mots (le signifiant)	Les concepts (le signifié)	L'objet réel (le réfèrent)
Philon.....	τὰ ὀνόματα	τὰ σημαϊνόμενα	τὸ τύγχανον, τὸ πράγμα
Clément.....	τὰ ὀνόματα	τὰ νοήματα (τὰ σημαϊνόμενα)	τὰ ὑποκείμενα πράγματα
Sextus.....	αἱ φωναί (τὸ σημαϊνον)	... τῆ̄ διανοία (τὸ σημαϊνόμε- νον)	τὸ τύγχανον, τὸ ἐκτὸς ὑποκείμε- νον.
Origène.....	αἱ φωναί (λέξεις, ὄνομα)	τὰ σημαϊνόμενα	τὰ πράγματα

Origène utilise la tripartition des faits du langage alors même qu'il s'agit de nier l'étape des concepts (σημαϊνόμενα) pour affirmer que les mots des incantations dans leur forme matérielle, les φωναί, renvoient naturellement au réel (πράγματα)¹. De même, lorsqu'il veut évoquer des langages « purs » — semblables aux vêtements blancs et purs qui revêtent les chevaux qui suivent le Verbe selon l'*Apocalypse* 19, 14 — il dit : « ces dialectes dont sont revêtus les mots signifiant purement les réalités », διάλεκτοι ἄς ἠφιεσμέναι εἰσὶν αἱ σημαϊνόμεναι φωναί καθαρῶς τὰ πράγματα².

La terminologie habituelle d'Origène est celle de cet extrait du Commentaire sur l'*Évangile de Jean*. Il lui arrive cependant d'attester l'usage, par exemple, de τὸ τύγχανον pour nommer « l'objet » du langage, le réfèrent. Mais il ne

1. Voir *Phil.* 12 et *Phil.* 17, 2. Origène emploie la préposition κατά avec le génitif pour relier les σημαϊνόμενα aux πράγματα ou les φωναί aux πράγματα. Voir aussi *Com. in Jo.* 1 (9) 52 τὰ πράγματα καθ' ὧν τὰ ὀνόματα κείται.

2. *Com. in Jo.* 2 (8) 63. Ces dialectes « purs » sont-ils le dialecte ancestral de chaque peuple, dans lequel les noms sont « naturellement » accordés au réel ? Voir *Phil.* 17, p. 448 s.

le fait que lorsqu'il y est amené par des textes qu'il rapporte, par exemple dans le chapitre 14 (voir p. 418) ou une autre fois dans le *Contre Celse* cité en *Phil.* 20 : Celse veut rabaisser l'orgueil des Chrétiens en vantant l'intelligence des animaux ; les fourmis, dit-il, parlent entre elles pour signaler les unes aux autres les chemins ; il y a en elles toute la raison, à la fois les notions communes, « et les mots, et les objets, et les concepts », καὶ φωνὴ καὶ τυγγάνοντα καὶ σημαϊνόμενα. Origène glose la formule (si du moins nous devons séparer ainsi son texte de celui de Celse) en précisant : « parler à quelqu'un se fait en effet par le mot, qui révèle quelque concept, et annonce souvent aussi ce que l'on appelle les objets », τὸ γὰρ διαλέγεσθαι . . . ἐν φωνῇ γίνεται δηλοῦσι τι σημαϊνόμενον πολλάκις δὲ καὶ περὶ τῶν καλουμένων τυγγανόντων ἀπαγγελοῦσι, mais il ajoute que ce serait tout à fait ridicule d'attribuer un tel langage aux fourmis¹.

B. Une justification de la pauvreté du style évangélique : les deux langages.

Origène cite fréquemment *I Cor.* 2, 4 (« Non pas avec les paroles persuasives de la sagesse, mais dans une démonstration d'Esprit et de Puissance ») pour opposer les procédés de la sagesse du monde à la force du langage inspiré². Le langage de la sagesse des hommes est caractérisé par un style (φράσις) qui a de la beauté (κάλλος), de l'ornement (περιβολή), de la cohérence (ἀκολουθία), un bel arrangement

1. *Phil.* 20, 11 (= *C. Cels.* 4, 84).

2. Associé comme ici à *II Cor.* 4, 7 (nous avons ce trésor dans des vases d'argile, afin que la force de la puissance divine brille davantage) en *Phil.* 1, 7 (= *Peri Archôn* 4, 7). Le terme de « sagesse » n'étant pas précisé en *I Cor.* 2, 4, Origène ajoute des précisions : ἐν πειθοῖς τῆς ἐν φράσει καὶ συνθέσει τῶν λέξεων σοφίας, ou bien : ἐν πειθοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγους (*Phil.* 18, 8 = *C. Cels.* 1, 62).

de mots (σύνθεσις λέξεως ou λέξεων) alors que le langage des Apôtres est pauvre (εὐτελής), objet du mépris des Grecs (εὐκαταφρόνητος). Mais si sa lettre (λέξις), son style (φράσις), est pauvre, « la force » qui l'habite est grande : il « agit », comme on peut en juger par sa diffusion sur la terre entière et par l'attraction qu'il exerce sur les hommes (ὑπαγαγεῖν)¹.

Origène emploie toute une série de formules pauliniennes pour célébrer la force du langage des apôtres, eux-mêmes conscients du double aspect de leur discours, « simples pour la parole mais non pas pour la connaissance » (*II Cor.* 11, 6).

Les dernières lignes de cette page présentent une argumentation qui reprend un peu différemment l'explication donnée par Origène dans le *Peri Archôn* pour justifier les « pierres d'achoppement » mises par l'Esprit Saint dans les Écritures (*Phil.* 1, 16, voir *supra* p. 91) : si les Écritures possédaient la beauté du style des Grecs, jamais on ne comprendrait que ce qui agit en elle est la Vérité ; on croirait qu'elles ont du pouvoir par leur propre force. Le charme persuasif d'un texte (ici, le verbe ὑπαγαγεῖν, plus haut le mot τὸ ἀγωγόν) peut entraîner (ici ψυχαγωγεῖν, plus haut ἔλκειν) le lecteur et le tromper : séduit par la

1. Ces expressions se lisent ici ou dans les textes analogues du *C. Cels.* cités en *Phil.* 15 (*infra* p. 427) ; 18 (*infra* p. 458) ; 19, 2 (*infra* p. 466). On retiendra en particulier les expressions d'Origène sur la naïveté des évangélistes en *Phil.* 19, 2 (= *C. Cels.* 3, 39) : ... τὸ ἄδολον τῆς προαιρέσεως τῶν γραψάντων, ἐχούσης πολὺ τὸ, ἐν οὕτως ὀνομάσω, ἀφελές, ἡξιώθη θειοτέρας δυνάμεως, πολλῶ μᾶλλον ἀνουούσης ἤπερ ἀνύειν δύνασθαι δοκεῖ περιβολὴ λόγων καὶ λέξεων σύνθεσις καὶ μετὰ διαιρέσεων καὶ τεχνολογίας ἑλληνικῆς ἀκολουθία. (Jésus a voulu faire comprendre que) « ... la sincérité d'intention des écrivains unie, pour ainsi dire, à tant de simplicité, avait mérité une vertu divine bien plus efficace que ne semblent pouvoir être l'abondance oratoire, la composition des périodes, la fidélité aux divisions et aux règles de l'art grec » (traduction Borret, *SC* 136).

belle suite des mots, par l'ἀκολουθία, il ne cherchera pas un sens digne de Dieu, il ne saura pas que le texte vient de Dieu. La pauvreté stylistique, la présence de fautes de grammaire (ce qui est un cas de « pierre d'achoppement », comme les absurdités ou les impossibilités), tout cela oblige le lecteur à ne pas s'arrêter aux mots, à chercher à percevoir, dans les mots ou sans les mots, au-delà des mots, le sens inspiré par Dieu, les « réalités ».

CHAPITRE 5

Les Écritures forment un seul livre

(Extraits du tome 5 sur l'Évangile de Jean)

Le chapitre 5 de la *Philocalie* groupe trois extraits du tome 5 du *Commentaire sur l'Évangile de Jean*. De ce tome perdu, Eusèbe de Césarée cite lui aussi un extrait donnant la liste des livres composés par les Apôtres¹.

Les fragments retenus par les Philocalistes appartenaient au début de ce tome 5, comme l'indique la phrase de transition qui introduit le second texte : « après avoir dit que quatre tomes ont déjà été achevés, portant sur un tout petit nombre de paroles, Origène ajoute que ... » Origène s'excuse de la longueur de son commentaire : il en est encore à commenter le prologue johannique, il a donc très peu progressé dans l'explication du texte, et pourtant il a déjà rempli quatre tomes ! C'est l'occasion pour lui de réfléchir à la « prolixité » et aux « livres multiples » que critique la Bible. Il montre qu'à l'inverse « toute l'Écriture divinement inspirée est un seul livre » et que tout texte, même prolix, n'est pas du bavardage s'il s'accorde à la vérité. La manière dont les Philocalistes ont rédigé le titre de ce chapitre révèle ce qui les a intéressés. Ils citent les deux expressions scripturaires dont Origène fait une exégèse subtile et résumant ensuite l'essentiel de l'enseignement doctrinal de ces extraits : le livre de Dieu, toutes les Écritures, ont l'unité qu'assure en elles la présence du Logos divin. Les Philocalistes n'ont apparemment pas retenu ces textes pour les considérations personnelles d'Origène, annonçant à Ambroise qu'il poursuivra le commentaire de *Jean*².

1. *Histoire Ecclésiastique* 6, 25, 7-10. Voir *supra* *Phil.* 3, p. 266

2. Sur les rapports d'Origène et d'Ambroise, voir P. NAUTIN,

Rob 42 *Τίς ἢ πολυλογία καὶ τίνα τὰ πολλὰ βιβλία · καὶ ὅτι πᾶσα ἢ θεόπνευστος γραφή ἐν βιβλίον ἐστίν. Ἐκ τοῦ ε' τόμου τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εἰς τὸ προοίμιον.*

1. Ἐπει μὴ ἀρκούμενος τὸ παρὸν ἀνειληφέναι πρὸς ἡμᾶς ἔργον τῶν τοῦ θεοῦ ἐργοδιωκτῶν, καὶ ἀπόντας τὰ πολλὰ σοὶ σχολάζειν καὶ τῷ πρὸς σέ καθήκοντι ἀξιοῖς, ἐγὼ ἐκκλίνων
 4 τὸν κάματον, καὶ περιϊστάμενος τὸν παρὰ θεοῦ τῶν ἐπὶ τὸ
 Rob 43 γράφειν εἰς τὰ θεῖα ἑαυτοῦς ἐπιδεδωκότων κίνδυνον, συναγορεύομαι ἂν ἑμαυτῷ ἀπὸ τῆς γραφῆς παραιτούμενος τὸ
 8 « Ὑιέ μου, φύλαξαι τοῦ ποιῆσαι βιβλία πολλά · οὐκ ἔστι περασμός, καὶ μελέτη πολλή κόπωσις σαρκός^a. » Ἡμεῖς γάρ, εἰ μὴ ἔχοι νοῦν τινα κεκρυμμένον καὶ ἔτι ἡμῖν ἀσαφῆ

5

Τὸν Ἀμβρόσιον αὐνίττεται, πρὸς ὃν πάντα σχεδὸν τὰ ἐξηγητικὰ αὐτοῦ πεποίηκε συγγράμματα B^mD^m8

Titulus : τὸ^s : om. B

5, 1

1, 4 θεοῦ *edd.* : θεῶ *codd.*

Origène..., p. 366-367. Origène feint de vouloir s'arrêter dans ce long travail et de s'en excuser auprès d'Ambroise (ἀπολογία, § 2 l. 8).

Qu'est-ce que « la prolixité » et que signifie « beaucoup de livres ». Et que toute l'Écriture divinement inspirée est un seul livre. Du tome 5 sur l'Évangile selon Jean, sur le Prologue.

1. Puisqu'il ne te suffit pas de jouer pour moi, en ma présence, le rôle des surveillants de Dieu et que tu voudrais me voir, même éloigné, consacrer l'essentiel de mon temps à toi et aux obligations que j'ai à ton égard, je pourrais, moi, pour éviter la fatigue et esquiver le danger annoncé par Dieu à ceux qui se consacrent à écrire sur le divin, plaider ma cause en prenant dans l'Écriture le refus de « faire beaucoup de livres ». Salomon dit en effet dans l'*Ecclésiaste* : « Mon fils, garde-toi de faire beaucoup de livres ; il n'y a pas de limite et une longue étude est une fatigue de la chair^a. » Quant à nous, à moins que ce texte-là n'ait quelque sens caché qui nous est encore invisible, nous

1 a. Eccl. 12, 12.

Il fait de plus allusion à des reproches que l'on ferait à l'abondance de ses commentaires (ὁ ἐγκαλῶν μοι, § 2 l. 21). Même début au tome 5 du *Contre Celse*. Ce prooimion aboutit à une justification de la longueur des tomes : l'objet de l'ἀπολογία a été renversé (§ 7 l. 24 s.).

ἡ προκειμένη λέξις, ἀντικρυς παραβεθήκαμεν τὴν ἐντολὴν
12 μὴ φυλαξάμενοι ποιῆσαι βιβλία πολλά.

*Εἶτα εἰπὼν ὡς εἰς ὀλίγα τοῦ εὐαγγελίου ῥητὰ τέσσαρες
αὐτῷ διηρόσθησαν τόμοι ἐπιφέρει·*

2. Ὅσον γὰρ ἐπὶ τῇ λέξει δύο σημαίνεται ἐκ τοῦ « Ἰέ
μου, φύλαξαι τοῦ ποιῆσαι βιβλία πολλά » , ἐν μὲν ὅτι οὐ
δεῖ κερτῆσθαι βιβλία πολλά, ἕτερον δὲ ὅτι οὐ δεῖ συντάξαι
4 βιβλία πολλά· καὶ εἰ μὴ τὸ πρῶτον, πάντως τὸ δεύτερον·
εἰ δὲ τὸ δεύτερον, οὐ πάντως τὸ πρότερον. Πλὴν ἐκατέρωθεν
δόξομεν μανθάνειν, μὴ δεῖν ποιεῖν βιβλία πλείονα. Ἡδυνάμην
δὲ πρὸς τὸ νῦν ἡμῖν ὑποπεπτωκὸς ἰστάμενος ἐπιστεῖλαι
8 σοι ὡς ἀπολογίαν τὸ ῥητόν, καί, κατασκευάσας τὸ πρᾶγμα
ἐκ τοῦ μῆδὲ τοὺς ἀγίους πολλῶν βιβλίων συντάξεσιν ἐσχο-
λακίαναι, παύσασθαι πρὸς τὸ ἐξῆς τοῦ κατὰ τὰς συνθήκας,
ἀς ἐποίησάμεθα πρὸς ἀλλήλους, ὑπαγορεύειν τὰ διαπεμφθη-
12 σόμενά σοι· καὶ τάχα σὺ πληγείς ὑπὸ τῆς λέξεως πρὸς
τὸ ἐξῆς ἂν ἡμῖν συνεχώρησας. Ἄλλ' ἐπεὶ τὴν γραφὴν
εὐσυνειδήτως ἐξετάζειν δεῖ, μὴ προπετῶς ἑαυτῷ καταχαρι-
ζόμενον τὸ νενοηκέναι ἐκ τοῦ ψιλῆν τὴν λέξιν ἐξειληφέναι,
16 οὐχ ὑπομένω μὴ τὴν φαινομένην μοι ὑπὲρ ἑμαυτοῦ ἀπολογίαν,
ἧ χρήσαιο ἂν κατ' ἐμοῦ εἰ παρὰ τὰς συνθήκας ποιήσαιμι,
παρατιθεῖς.

Καὶ πρῶτόν γε, ἐπεὶ δοκεῖ τῇ λέξει συναγορεύειν ἡ ἱστορία,
20 οὐδενὸς τῶν ἁγίων ἐκδεδωκότος συντάξεις πλείονας καὶ
ἐν πολλαῖς βίβλοις τὸν νοῦν αὐτοῦ ἐκτιθεμένου, περὶ τούτου
λεκτέον. Ὁ δὲ ἐγκαλῶν μοι εἰς σύνταξιν πλείονων ἐρχομένω
Rob 44 τὸν τηλικούτον Μωσέα φήσει μόνας πέντε βίβλους κατα-
24 λειοπένας.

5, 2

Titulus : *post* τέσσαρες *add.* 8' A δὲ B

2, 5 πρότερον : πρῶτον AD || 8 ἀπολογίαν : αὐτολογίαν A || κατα-
σκευάσας : κατασκευάσαι B || 16 *post* ἑμαυτοῦ *add.* προβαλέσθαι D ||

avons déjà transgressé de front ce commandement en ne
nous gardant pas de faire beaucoup de livres.

*Il dit ensuite qu'il a déjà achevé quatre tomes, pour un
petit nombre de paroles de l'Évangile, et ajoute :*

2. Prise à la lettre, on trouve deux sens à la phrase :
« mon fils, garde-toi de faire beaucoup de livres ». L'un est
qu'il ne faut pas acheter beaucoup de livres, l'autre qu'il
ne faut pas composer beaucoup de livres. Si ce n'est pas le
premier sens, c'est le second, si ce n'est pas le second c'est
le premier ! Dans les deux cas, apparemment, nous appre-
nons qu'il ne faut pas faire trop de livres. Je pourrais
m'en tenir à ce sens obvie et t'envoyer ce texte en guise
d'excuse ; je pourrais confirmer la chose en disant que
les saints n'ont pas passé leur temps à composer beaucoup
de livres, et faire cesser pour l'avenir ce qui résulte des
conventions établies entre nous, à savoir de composer des
commentaires destinés à t'être envoyés ; peut-être que
frappé par la lettre du texte tu nous aurais donné ton
consentement pour l'avenir. Mais puisqu'il faut examiner
l'Écriture consciencieusement, sans se satisfaire incon-
sidérément d'un sens qui viendrait d'une interprétation de
la lettre seule, je n'ose pas présenter cette excuse en ma
faveur, dont tu te servirais contre moi si, en la citant,
j'agissais contre nos conventions.

Et d'abord, puisque l'histoire plaide en faveur de ce
texte — car aucun saint n'a produit des œuvres trop
nombreuses et n'a exposé sa pensée en beaucoup de
livres —, parlons de ces exemples. Celui qui me reproche
d'en venir à la composition d'ouvrages trop nombreux
dira que le grand Moïse n'a laissé que cinq livres.

17 κατ' ἐμοῦ : κατ' ἑμαυτοῦ D || 18 δοκεῖ τῇ λέξει : τῇ λ. δ. D || 23
φήσει : φησι A || μόνας πέντε : πέντε μόνας AD

Εἶτα ἀπαριθμησάμενος προφήτας καὶ ἀποστόλους, ὀλίγα ἐκάστου ἢ οὐδὲ ὀλίγα γράψαντος, ἐπάγει·

3. Πάλιν δὴ μετὰ ταῦτα ἰλιγγιᾶν μοι ἐπέρχεται σκοτοδινιῶντι, μὴ ἄρα πειθαρχῶν σοι οὐκ ἐπειθάρχησα θεῷ οὐδὲ τοὺς ἁγίους ἐμιμησάμην. Εἰ μὴ σφάλλωμαι τοίνυν ἐμαυτῷ συναγορεύων, διὰ τὸ πάνυ σε φιλεῖν καὶ ἐν μηδενὶ ἐθέλειν λυπεῖν, τοιαύτας εὗρισκω εἰς ταῦτα ἀπολογίας.

Πρὸ πάντων παρεθέμεθα τὸ ἐκ τοῦ Ἐκκλησιαστοῦ λέγοντος· « Ὑιέ μου, φύλαξαι τοῦ ποιῆσαι βιβλία πολλά. » Τούτῳ ἀντιπαραβάλλω ἐκ τῶν Παροιμιῶν τοῦ αὐτοῦ Σολομώντος ῥητόν, ὃς φησιν· « Ἐκ πολυλογίας οὐκ ἐκφεύξῃ ἁμαρτίαν, φειδόμενος δὲ χειλέων νοήμων ἔση^b », καὶ ζητῶ εἰ τὸ ὁποῖά ποτ' οὖν λέγειν πολλά πολυλογεῖν ἐστίν, κἂν ἅγιά τις καὶ σωτήρια λέγῃ πολλά. Εἰ γὰρ τοῦθ' οὕτως ἔχει καὶ πολυλογεῖ ὁ πολλὰ διεξιὼν ὠφέλιμα, αὐτὸς ὁ Σολομῶν οὐκ ἐκπέφευγε τὴν ἁμαρτίαν, λαλήσας τρεῖς χιλιάδας παραβολῶν, καὶ ἑξῆς πεντακισχιλίας, καὶ ὑπὲρ τῶν ξύλων ἀπὸ τῆς κέδρου τῆς ἐν τῷ Λιβάνῳ καὶ ἕως τῆς ὑσσώπου τῆς ἐκπορευομένης διὰ τοῦ τοίχου· ἔτι δὲ καὶ περὶ τῶν κτηνῶν καὶ περὶ τῶν πετεινῶν καὶ περὶ τῶν ἔρπετῶν καὶ περὶ τῶν ἰχθύων^c.

Πῶς γὰρ δύναται διδασκαλία ἀνύειν τι χωρὶς τῆς ἀπλοῦς στερον νοουμένης πολυλογίας, καὶ αὐτῆς τῆς σοφίας φασκούσης τοῖς ἀπολλυμένοις· « Ἐξέτεινον λόγους, καὶ οὐ προσείχετε^d; » ὁ δὲ Παῦλος φαίνεται διατελῶν ἕωθεν

5, 3

Titulus : ἐπάγει : εἰσάγει A

3, 1 δὴ : δὲ A δὲ ἢ D || ἰλιγγιᾶν : εἰλιγγιᾶν B || 1-2 σκοτοδινιῶντι : σκοτοδενιῶντι A || 3 σφάλλωμαι : σφάλλωμαι A || 6-7 λέγοντος : λέγων B || 7 τούτῳ : τούτο A || 9 ῥητόν : ῥητῶν A om. D || Ἐκ πολυλογίας οὐκ ἐκφεύξῃ ἁμαρτίαν : οὐκ ἐκ π. ἐκφεύξεται ἁμαρτία B || 11 λέγειν : λέγει D || πολυλογεῖν : πολὺ λέγειν B || 12 οὕτως : ὅπως A || 15 ὑπὲρ : περὶ AD

Ensuite, après avoir énuméré les prophètes et les apôtres qui n'ont écrit, chacun, que peu de livres ou même aucun, il continue :

3. A mon tour, après cela, il m'arrive d'avoir le vertige et d'être bouleversé : en t'obéissant, n'ai-je pas désobéi à Dieu et négligé d'imiter les saints? Si donc je n'échoue pas en plaidant pour moi-même, parce que j'ai pour toi beaucoup d'affection et que je ne veux te peiner en rien, voici les justifications que je découvre.

J'ai cité en premier lieu la parole de l'*Ecclésiaste* qui dit : « Mon fils, garde-toi de faire beaucoup de livres. » Je rapproche de ce texte la parole que je prends dans les *Proverbes* du même Salomon. Il dit : « Par la prolixité tu n'éviteras pas le péché mais en ménageant tes lèvres tu seras sensé^b ». Voici ma question : est-ce que dire beaucoup de paroles quelles qu'elles soient, c'est parler de façon prolix, même si l'on dit beaucoup de paroles saintes et salutaires? Car s'il en est ainsi et si « parle de façon prolix » celui qui produit beaucoup de paroles bénéfiques, alors, Salomon lui-même n'a pas évité le péché, lui qui a prononcé trois mille paraboles et cinq mille cantiques, sur les plantes, depuis le Cèdre du Liban jusqu'à l'hysope qui pousse à travers le mur, et encore aussi sur les bêtes et sur les oiseaux et sur les serpents et sur les poissons^c.

Comment un enseignement peut-il être efficace sans cette « prolixité » comprise au sens simple? La sagesse elle-même n'a-t-elle pas affirmé à ceux qui se perdent : « J'ai prolongé mes paroles et vous n'avez pas prêté attention^d. » Et de son côté Paul semble avoir passé tout

3 b. Prov. 10, 19. c. Cf. III Rois 5, 12-13. d. Prov. I, 24.

μέχρι μεσονυκτίου ἐν τῷ διδάσκειν, ὅτε καὶ Εὐτυχὸς
24 καταφερόμενος ὑπνω βαθεῖ καταπεσὼν ἐτάραξε τοὺς ἀκού-
οντας ὡς τεθνηκώς^ο.

Rob 45 4. Εἰ τοίνυν ἀληθὲς τό « Ἐκ πολυλογίας οὐκ ἐκφεύξῃ
ἀμαρτίαν », ἀληθὲς δὲ καὶ τὸ μὴ ἡμαρτηκέναι πολλὰ περὶ
τῶν προειρημένων τὸν Σολομῶντα ἀπαγγείλαντα, μὴδὲ τὸν
4 Παῦλον παρατείναντα μέχρι μεσονυκτίου, ζητητέον τίς ἡ
πολυλογία, κακείθεν μεταδατέον ἐπὶ τὸ ἰδεῖν τίνα
τὰ πολλὰ βιβλία.

Ὁ πᾶς δὴ τοῦ θεοῦ λόγος, ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, οὗ
8 πολυλογία ἐστίν, οὐ γὰρ λόγοι · λόγος γὰρ εἰς συνεστῶς ἐκ
πλειόνων θεωρημάτων, ὧν ἕκαστον θεώρημα μέρος ἐστὶ τοῦ
ἅλου λόγου. Οἱ δὲ ἕξω τούτου ἐπαγγελόμενοι περιέχειν
διέξοδον καὶ ἀπαγγελίαν ὁποῖαν δήποτε, εἰ καὶ ὡς περὶ ἀλη-
12 θείας εἰσὶ λόγοι, καὶ παραδοξότερόν γε ἐρῶ, οὐδεὶς αὐτῶν
λόγος, ἀλλ' ἕκαστοι λόγοι. Οὐδαμοῦ γὰρ ἡ μονάς, καὶ οὐδαμοῦ
τὸ σύμφωνον καὶ ἓν, ἀλλὰ παρὰ τὸ δισπαῖσθαι καὶ μάχεσθαι
τὸ ἐν ἀπ' ἐκείνων ἀπώλετο, καὶ γεγονόσιν ἀριθμοί, καὶ τάχα
16 ἀριθμοὶ ἄπειροι, ὥστε κατὰ τοῦτ' ἂν ἡμᾶς εἰπεῖν ὅτι ὁ
φθεγγόμενος ὁ δήποτε τῆς θεοσεβείας ἀλλοτρίον πολυλογεῖ,
ὁ δὲ λέγων τὰ τῆς ἀληθείας, κἂν εἴπη τὰ πάντα ὡς μηδὲν
παραλιπεῖν, ἓνα αἰεὶ λέγει λόγον, καὶ οὐ πολυλογοῦσιν οἱ
20 ἅγιοι τοῦ σκοποῦ τοῦ κατὰ τὸν ἓνα ἐχόμενοι λόγον. Εἰ
τοίνυν ἡ πολυλογία ἐκ τῶν δογμάτων κρίνεται καὶ οὐκ ἐκ
τῆς τῶν πολλῶν λέξεων ἀπαγγελίας, ὅρα εἰ οὕτω δυνάμεθα
ἐν βιβλίον τὰ πάντα ἅγια εἰπεῖν, πολλὰ δὲ τὰ ἕξω τούτων.

5, 3

3, 23 ὅτε : *om.* D || 24 βαθεῖ : *om.* D || καταπεσὼν : *πεσὼν* AD

5, 4

4, 1 ἐκφεύξῃ : ἐκφεύξεται A || 6 δὴ : δὲ D || *post* δὴ *add.* λόγος
B || 10 ἐπαγγελόμενοι : *conj.* ἀπαγγελόμενοι Preuschen || 11 δήποτε :
οὔποτε A || *ei edd.* : ἡ A ἢ BD || 13 ἕκαστοι : ἕκαστος D || 18 λέγων :
λόγος A || 19 παραλιπεῖν : παραλείπειν A παραλείπειν B || 19-20 καὶ οὐ
— λόγον : *om.* D

le jour du matin jusqu'à minuit à enseigner, quand
Eutuchos accablé d'un sommeil profond tomba et troubla
les auditeurs comme s'il était mort^o.

4. Si donc la phrase « par la prolixité tu n'éviteras pas
le péché » est véridique, si véridique aussi est le fait que
Salomon n'a pas péché, lui qui a fait beaucoup d'exposés
sur les sujets susdits, pas plus que Paul n'a péché, lui qui
a poursuivi jusqu'à minuit, demandons-nous ce qu'est la
prolixité et ensuite passons à la question : que signifie
« beaucoup de livres » ?

La Parole totale de Dieu, parole qui est dans le principe
auprès de Dieu, n'est pas prolixité. Elle n'est pas « des
paroles » ; en effet c'est une parole unique constituée de
multiples idées et chacune de ces idées est une partie de
la Parole complète. En revanche celles qui, hors de celle-ci,
font profession de contenir rapports et exposés sur quelque
sujet que ce soit, même si elles sont des paroles sur la
vérité, eh bien, ce que je vais dire est inattendu, aucune
d'elles n'est *une* parole, et chacune est *des* paroles : ce n'est
pas du tout la monade, ce n'est pas du tout l'accord et
l'unité : parce qu'il y a arrachement et opposition, elles
ont perdu l'unité et elles sont devenues *nombres*, et peut-
être nombres à l'infini ; aussi selon cette règle, pourrions-
nous dire : celui qui proclame quoi que ce soit d'étranger à
la piété, celui-là parle de façon prolixe, mais celui qui dit
la vérité, même s'il disait tout sans rien laisser de côté,
celui-là dit continûment une parole unique ; et les saints
qui s'en tiennent à la visée conforme à la Parole unique ne
parlent pas de façon prolixe. Si donc la prolixité se juge
aux doctrines et non pas à l'énoncé de beaucoup de mots,
ne pouvons-nous pas dire ceci : tous les livres saints sont
un livre unique ; en dehors d'eux, les autres sont multiples ?

5. Ἄλλ' ἐπεὶ μαρτυρίου μοι δεῖ τοῦ ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς, ἐπίσκεισαι εἰ πληκτικώτατα δύναμαι τοῦτο παραστήσαι, κατασκευάσας ὅτι περὶ Χριστοῦ καθ' ἡμᾶς οὐκ ἐν ἐνὶ γέγραπται βιβλίῳ, κοινότερον ἡμῶν τὰ βιβλία νοούντων. 4
 Γέγραπται γὰρ καὶ ἐν τῇ πεντατεύχῳ · εἶρηται δὲ καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν προφητῶν καὶ τοῖς ψαλμοῖς, καὶ ἀπαξαπλῶς, ὡς φησὶν αὐτὸς ὁ σωτήρ, ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς, ἐφ' ἃς ἀναπέμπων ἡμᾶς φησὶν · « Ἐρευνάτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν · καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ 8
 μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ. » Εἰ τοίνυν ἀναπέμπει ἡμᾶς ἐπὶ τὰς γραφάς ὡς μαρτυρούσας περὶ αὐτοῦ, οὐκ ἐπὶ τῆνδε 12
 μὲν πέμπει ἐπὶ τῆνδε δὲ οὐ, ἀλλ' ἐπὶ πάσας τὰς ἀπαγγελλούσας περὶ αὐτοῦ, ἄστινας ἐν τοῖς ψαλμοῖς κεφαλίδι ὀνομάζει βιβλίου, λέγων « Ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ ». Ὁ γὰρ ἀπλῶς θέλων ἐκλαβεῖν τὸ ἐν κεφαλίδι 16
 βιβλίου ἐπὶ οἴου δήποτε ἐνὸς τῶν περιεχόντων τὰ περὶ αὐτοῦ, ἀπαγγελλέτω τίνι λόγῳ τῆνδε τὴν βίβλον ἐτέρας προκρίνει. Ἰνα γὰρ καὶ ὑπολαμβάνῃ τις ἐπ' αὐτὴν τὴν τῶν ψαλμῶν βίβλον ἀναφέρειν ἡμᾶς τὸν λόγον, λεκτέον πρὸς 20
 αὐτὸν ὅτι ἐχρῆν εἰρῆσθαι · ἐν ταύτῃ τῇ βίβλῳ γέγραπται περὶ ἐμοῦ. Νῦν δὲ φησι πάντα μίαν κεφαλίδα, τῷ ἀνακεφαλαιοῦσθαι τὸν περὶ ἑαυτοῦ εἰς ἡμᾶς ἐληλυθότα λόγον εἰς ἐν. Τί δὲ καὶ τὸ βιβλίον ἐωρᾶσθαι ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου 24
 γεγραμμένον ἔμπροσθεν καὶ ὀπισθεν, καὶ κατεσφραγισμένον, ὅπερ οὐδεὶς ἠδύνατο ἀναγνῶναι καὶ λύσαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ, εἰ μὴ ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαυεὶδ, ὁ ἔχων τὴν κλεῖν τοῦ Δαυεὶδ, καὶ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει, 28
 καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίξει; Ἡ γὰρ πᾶσα γραφὴ ἐστὶν ἡ δηλουμένη διὰ τῆς βίβλου, ἔμπροσθεν μὲν γεγραμμένη

5, 5

5, 1 δεῖ : δοκεῖ A || 2 δύναμαι τοῦτο : τοῦτο δύναμαι D || 6 post καὶ¹ add. ἐν D || 7 ὡς : om. D || 11-13 οὐκ ἐπὶ — αὐτοῦ : om. A || 14 βιβλίου : βιβλίων A || 22 ἑαυτοῦ : αὐτοῦ AD || 24 καὶ² om. D || 27 post καὶ add. ὁ AD || 28 κλείων : κλείσει A || 29 μὲν : om. B

5. Mais puisque je dois fournir le témoignage de la divine Écriture, voyons si je peux établir ce point de façon tout à fait frappante en démontrant que ce n'est pas en un seul livre, à notre avis, que l'Écriture a parlé du Christ — je prends le mot livre au sens usuel — : car l'Écriture a parlé de lui dans le Pentateuque, mais il a été question de lui également dans chacun des prophètes, et dans les Psaumes et d'une façon générale, comme le dit le Sauveur lui-même, dans toutes les Écritures auxquelles il nous renvoie en disant : « Vous scrutez les Écritures parce que vous croyez trouver en elles la vie éternelle. Et celles-ci rendent témoignage pour moi. » Si donc il nous renvoie aux Écritures en nous disant qu'elles témoignent pour lui, ce n'est pas à celle-ci ou à celle-là qu'il nous renvoie mais à toutes celles qui font des annonces à son sujet, celles qu'il appelle « rouleau du livre » lorsqu'il dit dans les Psaumes : « dans le rouleau du livre il a été écrit à mon sujet ». Si l'on veut rapporter l'expression « dans le rouleau du livre » simplement à l'un quelconque des livres qui le concernent, il faudra expliquer pour quelle raison on pense à tel livre plutôt qu'à tel autre. Car si l'on suppose que cette parole renvoie au livre même des Psaumes, nous répondrons qu'il aurait fallu dire : En ce livre-ci il a été écrit à mon sujet. En fait, il nomme tous les Écrits un seul rouleau parce que la Parole qui nous est venue à son sujet est récapitulée en un seul tout. Et que signifie le fait que Jean a vu un livre écrit « par-devant et par-derrière », un livre scellé que nul ne pouvait lire, dont nul ne pouvait briser les sceaux¹ si ce n'est le lion issu de la tribu de Juda, la racine de David², celui qui a la clé de David qui ouvre et nul ne fermera, qui ferme et nul n'ouvrira³? Toute l'Écriture est signifiée par ce livre, elle est écrite « par-devant »

5 f. Jn 5, 39. g. Ps. 39, 8.

διὰ τὴν πρόχειρον αὐτῆς ἐκδοχὴν, ὅπισθεν δὲ διὰ τὴν ἀνακεχωρηκυῖαν καὶ πνευματικὴν.

6. Παρατηρητέον πρὸς τούτους εἰ δύναται ἀποδεικτικὸν τοῦ τὰ ἅγια μίαν τυγχάνειν βιβλον, τὰ δὲ ἐναντίως ἔχοντα πολλάς, τὸ ἐπὶ μὲν τῶν ζώντων μίαν εἶναι τὴν βιβλον, 4 ἀφ' ἧς ἀπαλείφονται οἱ ἀνάξιοι αὐτῆς γεγενημένοι, ὡς γέγραπται · « Ἐξάλειφθήτωσαν ἐκ βιβλου ζώντων* », ἐπὶ δὲ τῶν κρίσει ὑποκειμένων βιβλους φέρεσθαι · φησι γὰρ ὁ Δανιήλ · « Κριτήριον ἐκάθισε, καὶ βιβλοι ἠνεφύθησαν! » 8 Τῷ δὲ ἐνικῶ τῆς θείας βιβλου καὶ Μωσῆς μαρτυρεῖ, λέγων · Rob 47 « Εἰ μὲν ἀφῆς τῷ λαῷ τὴν ἁμαρτίαν, ἄφες · εἰ δὲ μὴ, ἐξάλειψόν με ἐκ τῆς βιβλου σου ἧς ἔγραψας^m. » Ἐγὼ καὶ τὸ παρὰ τῷ Ἡσαΐα οὕτως ἐκλαμβάνω · οὐ γὰρ ἴδιον τῆς 12 τούτου προφητείας τὸ εἶναι τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου ἐσφραγισμένους, μήτε ὑπὸ τοῦ μὴ ἐπισταμένου γράμματα ἀναγινωσκομένους διὰ τὸ μὴ εἰδέναι αὐτὸν γράμματα, μήτε ὑπὸ τοῦ ἐπισταμένου διὰ τὸ ἐσφραγίσθαι τὴν βιβλονⁿ, 16 ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἐπὶ πάσης γραφῆς ἀληθεύεται, δεομένης τοῦ κλείσαντος λόγου καὶ ἀνοίξοντος · « Οὗτος γὰρ κλείσει καὶ οὐδεὶς ἀνοίξει^o », καὶ ἐπὶ ἀνοίξῃ οὐκέτι οὐδεὶς ἀπορίαν δύναται τῇ ἀπ' αὐτοῦ σαφηνεῖα προσενεγκεῖν · διὰ τοῦτο 20 λέγεται ὅτι ἀνοίξει καὶ οὐδεὶς κλείσει. Τὸ παραπλήσιον δὲ καὶ ἐπὶ τῆς εἰρημένης βιβλου παρὰ τῷ Ἰεζεκιήλ ἐκλαμβάνω, ἐν ἧ « ἐγγραπτο θρῆνος καὶ μέλος καὶ οὐαί^p ». Πᾶσα γὰρ βιβλος περιέχει τὸ τῶν ἀπολλυμένων οὐαί, καὶ τὸ 24 περὶ τῶν σωζομένων μέλος, καὶ τὸν περὶ τῶν μεταξὺ θρῆνον.

5, 5

5, 30 ὅπισθεν : *hic rursus inc. C*

5, 6

6, 3 τὸ : τῶ A ἐμφαίνειν τὸ C || 8 Μωσῆς : μωυσῆς AB || 9 ἀφῆς || ἀφεις B ἀφεις Preuschen || 10 ἐξάλειψόν με : καμὲ ἐξάλειψον C : σου : *om. AC* || 11 τῷ Ἡσαΐα : ἡσαΐου B || 16 καὶ : *om. AC* || 17 καὶ : *om. AC* || 24 τῶν^s : τὸν A

selon la première lecture qu'on en fait, « par-derrière » selon la lecture secrète et spirituelle.

6. En plus de ces exemples, il est possible, notons-le, de prouver que tous les livres saints sont un seul livre alors que multiples sont ceux qui leur sont opposés : lorsqu'il s'agit des vivants, unique est le livre d'où sont effacés ceux qui s'en sont rendus indignes, selon qu'il est écrit : « qu'ils soient effacés du livre des vivants* » tandis que, lorsqu'il s'agit des hommes soumis aux jugements, plusieurs livres sont apportés. Daniel dit en effet : « Le tribunal s'assit et des livres furent ouverts! ». Moïse témoigne lui aussi de l'unicité du livre divin lorsqu'il dit : « Si tu pardonnes son péché au peuple, pardonne ; sinon, efface-moi de ton livre que tu as écrit^m. » Et je comprends de la même manière la phrase d'Isaïe : que les paroles du livre soient scellées n'est pas en effet particulier à sa prophétie, pas plus que le fait qu'elles ne soient lues ni par celui qui ne sait pas les lettres, parce qu'il ne connaît pas les lettres, ni par celui qui sait les lettres, parce que le livre est scelléⁿ. Cela est vrai de toute l'Écriture, qui a besoin de la Parole qui ferme et qui ouvre : « Celui-ci fermera et nul n'ouvrira^o » et, quand il a ouvert, nul ne peut plus faire objection à l'éclaircissement qu'il a donné ; et voilà pourquoi il est dit : « Il ouvrira et nul ne fermera. » De la même manière aussi je comprends le livre dont il est question chez Ézéchiël, le livre dans lequel « ont été écrits thrène, chant et hélas^p ». Tout le livre en effet contient le « hélas » des hommes perdus, et le chant pour les hommes sauvés, et le thrène pour ceux qui se trouvent entre les deux.

6 h. Cf. Apoc. 5, 1-3. i. Apoc. 5, 5. j. Apoc. 3, 7. k. Ps. 68, 29. l. Dan. 7, 10. m. Ex. 32, 32. n. Cf. Is. 29, 11-12. o. Cf. Is. 22, 22; Apoc. 3, 7. p. Éz. 2, 10.

Ἄλλὰ καὶ ὁ ἐσθίων Ἰωάννης μίαν κεφαλίδα, ἐν ἧ
 γέγραπται τὰ ὀπισθεν καὶ τὰ ἔμπροσθεν, τὴν πᾶσαν νενόηκε
 γραφὴν ὡς βιβλίον μίαν, ἡδίστην κατὰ τὰς ἀρχὰς νοουμένην
 28 ὅτε τις αὐτὴν μασᾶται, πικρὰν δὲ τῇ ἐκάστου τῶν ἐγνω-
 κότων συναισθήσει τῇ περὶ ἑαυτοῦ ἀναφαινομένην. Ἔτι
 προσθήσω εἰς τὴν τούτου ἀπόδειξιν ῥητὸν ἀποστολικὸν
 μὴ νενοημένον ὑπὸ τῶν Μαρκίωνος, καὶ διὰ τοῦτο ἀθετούντων
 32 τὰ εὐαγγέλια· τὸ γὰρ τὸν ἀπόστολον λέγειν· « Κατὰ τὸ
 εὐαγγέλιόν μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ », καὶ μὴ φάσκειν
 εὐαγγέλια, ἐκεῖνοι ἐφιστάντες φασὶν οὐκ ἂν πλείονων ὄντων
 εὐαγγελίων τὸν ἀπόστολον ἐνικῶς τὸ εὐαγγέλιον εἰρηκέναι,
 36 οὐ συνιέντες ὅτι, ὡς εἷς ἐστὶν ὃν εὐαγγελίζονται πλείονες,
 οὕτως ἐν ἐστὶ τῇ δυνάμει τὸ ὑπὸ τῶν πολλῶν εὐαγγέλιον
 ἀναγεγραμμένον, καὶ τὸ ἀληθῶς διὰ τεσσάρων ἐν ἐστὶν
 εὐαγγέλιον.

Rob 48 7. Εἰ τοίνυν ταῦτα ἡμᾶς πείσαι δύναται τί ποτέ ἐστι
 τὸ ἐν βιβλίον καὶ τί τὰ πολλά, νῦν μᾶλλον φροντίζω οὐ
 διὰ τὸ πλῆθος τῶν γραφομένων ἀλλὰ διὰ τὴν δύναμιν τῶν
 4 νοουμένων, μήποτε περιπέσω τῷ παραβαίνειν τὴν ἐντολήν,
 ἐάν τι παρὰ τὴν ἀλήθειαν ὡς ἀλήθειαν ἐκθῶμαι, καὶ ἐν
 ἐνὶ τῶν γραφομένων· ἐκεῖ γὰρ ἔσομαι γράψας βιβλία πολλά.
 Καὶ νῦν δὲ προφάσει γνώσεως ἐπανισταμένων τῶν ἑτεροδόξων
 8 τῇ ἀγία τοῦ χριστοῦ ἐκκλησίᾳ, καὶ πολυβίβλους συντάξεις
 φερόντων ἐπαγγελομένας διήγησιν τῶν τε εὐαγγελικῶν
 καὶ ἀποστολικῶν λέξεων, ἐάν σιωπήσωμεν μὴ ἀντιπαρα-
 12 τθέντες αὐτοῖς τὰ ἀληθῆ καὶ ὑγιῆ δόγματα, ἐπικρατήσουσι
 τῶν λίχνων ψυχῶν, ἀπορία τροφῆς σωτηρίου ἐπὶ τὰ ἀπηγο-

5, 6

6, 32 τὸ : τῷ B || 32 *post* εὐαγγέλια *deficit* C || 34 *post* ὄντων *add.*
 τῶν D || 38-39 καὶ τὸ — εὐαγγέλιον : *om.* D

5, 7

7, 1 ἡμᾶς πείσαι : πείσαι ἡμᾶς A || 5 ὡς ἀλήθειαν : *om.* B || 11
 τὰ ἀληθῆ καὶ ὑγιῆ : τὰ ὑγ. καὶ ἀλ. AD

Et encore : lorsque Jean mange un seul rouleau qui est écrit « par-derrrière et par-devant », il a compris toute l'Écriture comme un livre unique, agréable quand on le comprend au début, quand on le mâche, mais se révélant amer^a pour la conscience de chacun de ceux qui en prennent vraiment connaissance. J'ajouterai encore pour cette démonstration une parole de l'Apôtre. Elle n'a pas été comprise par les disciples de Marcion qui, à cause de cela, ont rejeté les Évangiles : parce que l'Apôtre a dit « selon mon Évangile en Christ Jésus^a » et non pas « les Évangiles », ils interviennent et disent : s'il y avait plusieurs Évangiles, l'Apôtre n'aurait pas dit évangile au singulier. Ils ne comprennent pas que, de même qu'est Unique celui que plusieurs annoncent, de même, par sa puissance, est unique l'Évangile écrit par plusieurs, celui qui, à travers quatre évangiles, est réellement un Évangile unique.

7. Si donc cela peut nous convaincre du sens des expressions « un seul livre » et « beaucoup de livres », désormais c'est en tenant compte non pas de la quantité des choses dites mais de la valeur des pensées que je me soucierai d'éviter la transgression de ce commandement : s'il m'arrive de présenter comme vrai ce qui est contraire à la vérité, ne serait-ce que dans un seul écrit, c'est alors que j'aurai écrit « beaucoup de livres ». Au moment où, sous prétexte de gnose, les hétérodoxes se lèvent contre la sainte Église du Christ et produisent des compositions en beaucoup de livres qui promettent l'interprétation des textes évangéliques et apostoliques, si nous nous taisons sans leur opposer les doctrines véritables et saintes, ils s'empareront des âmes avides que la pénurie d'une nourri-

ρευμένα σπυδουσῶν καὶ ἀληθῶς ἀκάθαρτα καὶ βδελυκτὰ
 βρώματα. Διόπερ ἀναγκαῖόν μοι δοκεῖ εἶναι, τὸν δυνάμενον
 16 καὶ ἐλέγχειν τοὺς τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν μεταχειριζομένους,
 ἵστασθαι κατὰ τῶν αἰρετικῶν ἀναπλασμάτων, ἀντιπαρα-
 βάλλοντα τὸ ὕψος τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος, πεπληρω-
 μένον συμφωνίας δογμάτων κοινῶν τῇ καλουμένῃ παλαιᾷ
 20 πρὸς τὴν ὀνομαζομένην καινὴν διαθήκην. Αὐτὸς γοῦν ἀπορία
 τῶν πρεσβεόντων τὰ κρείττονα, μὴ φέρων τὴν ἄλογον καὶ
 ἰδιωτικὴν πίστιν, διὰ τὴν πρὸς Ἰησοῦν ἀγάπην ἐπιδεδώκεις
 ποτὲ σαυτὸν λόγοις, ὧν ὕστερον τῇ δεδομένῃ σοι συνέσει
 24 καταχρησάμενος εἰς δέον καταγνοῦς ἀπέστης.

Ταῦτα δὲ φημι κατὰ τὸ φαινόμενόν μοι ἀπολογούμενος
 περὶ τῶν δυναμένων λέγειν καὶ γράφειν, περὶ δὲ ἑμαυτοῦ
 ἀπολογούμενος, μὴ ἄρα οὐ τοιαύτης ὧν ἕξω ὅποιαν
 28 ἔχρῃν τὸν παρὰ θεοῦ ἱκανούμενον διάκονον τῆς καινῆς
 διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος*, τολμηρότερον
 ἑμαυτὸν τῷ ὑπαγορεύειν ἐπιδίδωμι.

5, 7

7, 14 εἶναι : *om.* B || 15 ἐκκλησιαστικοῦ : ἀποστολικοῦ D || 16 *post*
 καὶ *add.* πρεσβεῦειν καὶ B || 17 τῶν : τούτων A || ἀναπλασμάτων :
om. D || 23 ποτὲ σαυτὸν : ποτὲ A σαυτὸν ποτὲ D || 24 καταγνοῦς :
om. D || 26-27 περὶ τῶν — ἀπολογούμενος : *om.* A

ture salutaire jettera sur les aliments interdits, vraiment
 impurs et abominables. Aussi, à mon sens, est-il indispen-
 sable que l'homme capable d'être en ambassade de la parole
 ecclésiastique sans la contrefaire, capable aussi de réfuter les
 partisans de la fausse gnose, se dresse contre les inventions
 hérétiques en leur opposant la sublimité de la prédication
 évangélique toute remplie de la symphonie doctrinale qui
 unit ce que l'on appelle l'ancien testament à celui que
 l'on nomme le nouveau. Toi, en tout cas, faute d'ambassa-
 deurs des bonnes doctrines, parce que tu ne tolérerais pas
 la foi irraisonnée et fruste, dans ton amour pour Jésus, tu
 t'es un temps consacré à des doctrines dont, plus tard, tu
 t'es séparé, usant de l'intelligence qui te fut accordée pour
 les condamner ainsi qu'il le fallait.

Voilà ce que je te dis suivant mon sentiment, plaidant
 en faveur de ceux qui sont capables de parler et d'écrire,
 plaidant aussi en faveur de moi-même au cas où ce serait
 avec trop d'audace que je me mettrais à dicter mes écrits,
 sans avoir la qualité nécessaire à celui que Dieu rend
 « capable » d'être « le serviteur de la nouvelle alliance, non
 de la lettre mais de l'esprit ».

7 s. II Cor. 3, 6.

ANALYSE

A. § 1. (*Premier extrait*) Origène, pressé par Ambroise de fournir la suite du commentaire de *Jean*, continuera-t-il à écrire « beaucoup de livres » alors que l'Écriture, en *Ecclésiaste* 12, 12, les condamne ? Il y a un « danger » à écrire sur les choses divines.

§ 2. (*Deuxième extrait*) Le sens littéral d'*Ecclésiaste* 12, 12 pourrait donner à Origène une excuse pour ne pas continuer à composer tant de livres, d'autant que l'exemple historique donné par les saints (Moïse, les Apôtres) va dans le même sens : ils ont composé peu de livres.

§ 3-7. (*Troisième extrait*)

§ 3. Textes et exemples bibliques contre ou pour la multiplicité de livres.

B. § 4. Exposé doctrinal : le Logos de Dieu est unique ; quiconque s'accorde à lui est dans l'unité ; quiconque se sépare de lui tombe dans la multiplicité.

C. § 5-6. Témoignages fournis par l'Écriture : elle parle au singulier de toutes les Écritures, parce que tous les livres bibliques, quoique nombreux, forment « un seul livre ». Sept exemples sont donnés.

§ 7. Retour au problème personnel d'Origène : il n'agira pas contre les conseils bibliques si, tout en composant « beaucoup de livres », il défend la « symphonie » des doctrines, contre la multiplicité des livres hérétiques.

A. La discussion autour de la multiplicité des paroles : une leçon d'exégèse.

Origène part de deux citations qui, prises au sens premier, pourraient lui servir d'excuse pour ne pas continuer l'énorme travail de commentaire de l'*Évangile de Jean* :

— la sentence (de Sextus) disant que, lorsqu'il s'agit de Dieu, il y a « danger » à parler de lui, même si l'on dit le vrai¹ ;

1. Voir H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959, n° 352, 115, et (pour l'allusion ici) *JThS* 1960, p. 349. Voir aussi M. HARL, *La Chaine palestinienne...* au v. 11 et note, vol. 2 p.6 575-57.

— le verset de l'*Ecclésiaste* 12, 12 condamnant la composition de « beaucoup de livres »¹.

Il apporte en confirmation les données de « l'histoire » (l. 19, *ιστορία*) : ni les saints ni Moïse n'ont composé beaucoup de livres². Dès cette première partie de son argumentation Origène prend soin de répéter que la condamnation de la multiplicité des livres est donnée par « la lettre » des textes (*ἐπὶ τῆς λέξεως, ἐκ τοῦ ψιλῆν τὴν λέξιν ἐξειληφῆναι*, etc.) et que peut-être un sens caché existe, encore invisible (*κεκρυμμένος, ἐστὶ ἀσαφής*). La méthode herméneutique consiste alors (§ 3) à mettre en lumière la contradiction qui s'élèverait entre ces conseils pris à la lettre (*Eccl.* 12, 12 reçoit le renfort de *Prov.* 10, 19 pour une condamnation de la prolixité de langage) et l'autorité biblique d'autres modèles : Salomon a beaucoup écrit, la Sagesse évoque ses propres longs discours, saint Paul a longuement enseigné³. Or il ne peut pas y avoir de contradiction interne à la Bible selon la conception qu'Origène s'en fait. Il faut donc « chercher »⁴ autre chose : on changera le sens des mots, on ne les prendra pas dans leur sens simple. Telle est la question que pose Origène et qui a été retenue dans le titre des Philocalistes : qu'est-ce vraiment que la prolixité de paroles ou de livres ? La réponse arrivera à la fin du § 5, au terme d'un bref exposé doctrinal sur le Logos unique de Dieu : ce ne sont pas les mots d'un texte, ses *λέξεις*, qui

1. La discussion d'Origène sur le sens de *ποιεῖν* en *Eccl.* nous paraît étrange. Comment *ποιεῖν* peut-il signifier acheter ou posséder (beaucoup de livres), *κεκτήσθαι* ? C'est évidemment le sens de « composer » qui est retenu par Origène, repris dans les lignes suivantes par *σύνταξις*, classique en ce sens.

2. Les Philocalistes n'ont pas recopié le § conservé par EUSÈBE (*HE* 6, 25, 7-10) donnant l'exemple de la brièveté des écrits apostoliques.

3. La prolixité, au sens littéral, est ici donnée comme condition de l'efficacité de l'enseignement : *ἀνύσει*.

4. § 3, l. 10 et § 4, l. 4.

font sa prolixité condamnable ; celle-ci vient éventuellement des doctrines (δόγματα) qu'il expose.

B. § 4. L'unité de la Parole divine : le logos « total ».

Origène introduit un exposé doctrinal en le soulignant d'un δὴ affirmatif qui met en valeur la notion d'un Logos « total », ὁ πᾶς λόγος, fait de nombreux θεωρήματα, mais constituant « tout le Logos », ὁ ἅλος λόγος, le Logos qui est au principe près de Dieu (*Jean* 1, 1)¹. Ce Logos divin n'est pas « prolixité de paroles », puisqu'il est « un »². Toute parole qui s'accorde à cette Parole-là sera également « une ». On tombe dans la prolixité condamnable lorsque l'on se met « hors » du Logos. Sont « paroles » au pluriel les discours des hommes qui se situent hors de la symphonie³. Elles font nombre, et nombre à l'infini, dès lors qu'elles se sont séparées de l'Unité. Le vocabulaire qu'emploie Origène est très net ; les mots ἕξω, διεσπᾶσθαι, μάχεσθαι, ἀλλότριον... évoquent l'hétérodoxie. En revanche les paroles des saints conservent le caractère d'unité, même si elles sont multiples, parce qu'ils s'en tiennent « à la visée conforme à l'Unique Logos », τοῦ σκοποῦ τοῦ κατὰ τὸν ἕνα λόγον (§ 4, l. 20). Orthodoxie et hétérodoxie sont ainsi délimitées dans

1. Ce vocabulaire est habituel chez Origène, souvent employé pour dire que la Sagesse est « un ensemble de θεωρήματα », l'ensemble des « raisons » du monde, des λόγοι. Proposé à la connaissance des hommes, cet ensemble est l'objet d'une découverte toujours partielle mais progressive. Voir *Com. in Jo.* 1 (34) 244 ; 2 (18) 126 ; 19 (22) 146-147. Voir ὁ πᾶς λόγος en *Com. in Jo.* 13 (46) 306.

2. Εἷς § 4, l. 8 et 19 ; μονάς *ibid.* l. 13 : même affirmation de l'unité d'origine de toutes les paroles divinement inspirées dans le chapitre suivant, *Phil.* 6, 1, l. 15.

3. L'image de la symphonie se lit ici (§ 4, l. 13 et § 7, l. 19) ; elle se retrouvera plus longuement développée dans le chapitre suivant. Voir aussi le texte cité dans l'Intr. p. 55.

le champ de la production herméneutique : le σκοπός de l'Unique Verbe sert de règle ; pour parler de Dieu il faut se référer au σκοπός principal de l'Esprit inspirant les Écritures (Intr. p. 76 s.), c'est-à-dire à l'ensemble des enseignements reçus par les Chrétiens (On tourne ainsi en rond : l'exégète retrouvera dans les Écritures le corps de doctrines qu'il a reçues par ailleurs dans la prédication ecclésiastique, celle-ci les ayant déjà, avant lui, tirées des Écritures).

L'idée sous-jacente à ce raisonnement appartient à la tradition commune : l'erreur est multiforme, seule la vérité est « une ». Nous la retrouverons dans le chapitre 8, à propos de l'emploi du singulier et du pluriel dans les textes bibliques (*infra* p. 345 s.). En des termes analogues à ceux qui sont ici, Origène l'exprime aussi dans son *De Oratione*, citant alors un autre verset qui condamne le bavardage, *Matth.* 6, 7 (« quand vous priez, ne rabâchez pas comme les païens qui pensent que c'est par l'abondance de leurs paroles qu'ils seront écoutés ») : est « un », dit Origène, le bien, le vrai, la justice, etc. ; du côté de la multiplicité se trouvent le mal, le faux, etc. La dernière de ces oppositions concerne le Logos divin et les paroles qui s'y opposent : εἷς μὲν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, πόλλοι δὲ οἱ ἀλλότριαι τοῦ θεοῦ¹.

C. Un dossier scripturaire sur les Écritures comme « livre unique » (§ 5-6).

En bonne méthode Origène propose alors le témoignage de l'Écriture : celle-ci parle de tous les livres divinement inspirés comme s'ils en formaient un seul, parce que tous parlent du Christ. Le dossier des témoignages scripturaire est riche : si l'on remarque bien la façon dont Origène

1. *De oratione* 21, 2. Voir aussi *Fr. in Matth.* 6, 7 (n° 118 Kl.).

introduit chaque texte¹, on compte sept citations en plus de *Jean* 5, 39 où Jésus lui-même renvoie aux Écritures de façon globale².

1. *Ps.* 39, 8 (cité en *Hé.* 10, 7) : le mot employé par la Septante, κεφαλῆς, qui désigne pour Origène le livre tout entier comme on le voit au § 6 à propos du livre que Jean est invité à manger, permet le jeu de mots avec le verbe qui indique la récapitulation de tout ce qui concerne le Christ, ἀνακεφαλαιοῦσθαι ... εἰς ἓν³.

2. *Apoc.* 5, 1-3 : le livre scellé de la vision de Jean, avec ses deux écritures, « par-devant et par-derrrière » (Intr. p. 81), est également un terme unique, au singulier, pour renvoyer à tous les livres bibliques.

3. *Ps.* 68, 29 : le livre des vivants, au singulier, s'oppose aux livres des condamnés, au pluriel.

4. *Is.* 22, 22 : le livre scellé, que nul ne peut ouvrir : un mot au singulier, pour toutes les Écritures.

5. *Éz.* 2, 10 : le livre que reçoit Ézéchiël, lui aussi écrit « par-devant et par-derrrière », représente toutes les

1. Il ne faut pas omettre dans les traductions l'article τό qui introduit quelques citations : § 4, l. 1 ; § 5, l. 23 ; § 6, l. 11.

2. Origène aurait pu citer également *Luc* 24, 27. Ici la valeur de ἐρουνᾶτε (constatation ou injonction) n'est pas définie. Voir Intr. p. 132. La distinction entre « il a été écrit » (dans le Pentateuque) et « il a été dit » (dans les Prophètes et les Psaumes), γέγραπται l. 5, εἶρηται l. 5, vient peut-être de la terminologie rabbinique. La tripartition de l'Ancien Testament en Pentateuque, Prophètes, Psaumes peut se réclamer de *Luc* 24, 44.

3. Le mot κεφαλῆς est employé dans la Septante pour traduire le mot hébreu qui désigne le livre en tant que rouleau. Le sens habituel du mot (*LSJ*) est « petite tête », « extrémité ». Origène ne pense cependant pas que ce mot désigne « la tête » du livre, puisqu'il l'emploie à la place de βιβλαρίδιον ou de βιβλίον lorsqu'il fait allusion à *Apoc.* 10, 10 (§ 6, l. 25) et il emploie βίβλος (*ibid.* l. 21) à la place de κεφαλῆς en *Éz.* 2, 9.

Écritures dont le contenu peut être résumé sous trois rubriques⁴.

6. *Apoc.* 10, 10 : le livre que Jean est invité à manger représente toutes les Écritures, avec leurs deux sens (Intr. p. 81)⁵.

7. *Rom.* 2, 16 : il est fait référence à l'Évangile, au singulier, bien qu'il y en ait quatre, pour souligner l'unité sous-jacente aux quatre⁶.

Que les Écritures divinement inspirées soient « un seul livre » a pour conséquence herméneutique ce que nous avons dégagé dans notre Introduction : toutes les parties de la Bible sont solidaires les unes des autres, le sens est dispersé partout, on découvre « la cohérence des sens spirituels » en comparant les passages entre eux.

1. Ces trois rubriques reproduisent un enseignement rabbinique : trois sortes d'hommes seront inscrits sur les livres au Jour du Jugement, les mauvais qui vont périr, les justes qui vont être sauvés, les intermédiaires (R. Yohanan, milieu du III^e siècle, citant une tradition antérieure). Il est dommage qu'Origène reproduise cette tradition sans la commenter. Le même verset est cité en *C. Cels.* 6, 6 pour une autre leçon : le livre doit être mangé afin qu'il ne soit pas transmis aux indignes.

2. Origène parle du livre d'*Apoc.* 10, 10 comme s'il s'agissait du livre scellé d'*Apoc.* 5, 1, écrit « par-devant et par-derrrière ».

3. Pointe antimarcionite, Intr. p. 53. A la fin de ce développement Origène opposera sa parole, conforme à la doctrine ecclésiastique, à celle des hérétiques, évidemment, ici, celle d'Héracléon.

CHAPITRE 6

La symphonie des Écritures

(Extrait du *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu*)

La *Philocalie* nous fait connaître deux pages du tome 2 du *Commentaire* d'Origène sur l'*Évangile de Matthieu*, perdu en tradition directe comme le sont tous les premiers tomes jusqu'au dixième. Ces pages portent sur la septième béatitude (*Matth.* 5, 9, « bienheureux les pacificateurs ») sans que nous puissions affirmer qu'Origène en était arrivé à ce passage de l'Évangile : il peut avoir commenté ce verset à un autre propos.

L'idée qui a retenu l'attention des Philocalistes est, encore une fois, comme dans le chapitre précédent, celle de l'unité biblique, illustrée ici par l'image d'un instrument de musique : de même que le bon musicien, tel David, sait produire une musique harmonieuse avec un instrument à cordes multiples, de même le « pacificateur » sait tirer des Écritures l'accord qui existe entre ses diverses parties. De façon implicite Origène s'en prend à ceux qui ne savent pas résoudre les prétendues dissonances des Écritures. Il s'agit donc à l'évidence d'une polémique antignostique, et de cette affirmation fondamentale pour la méthode herméneutique d'Origène : tout se tient dans les Écritures ; à travers toutes leurs parties elles produisent une « symphonie ».

Rob 49 "Οτι ἐν ὄργανον θεοῦ τέλειον καὶ ἡρμοσμένον πᾶσα ἡ θεία γραφή. Ἐκ τοῦ β' τόμον τῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον, εἰς τό· « Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί^a. »

1. Τούτῳ δὲ τῷ ἐκατέρως εἰρηνοποιῶ οὐδὲν ἐν τοῖς θείοις λογίοις ἔτι ἐστὶ σκολιὸν οὐδὲ στραγγαλιῶδες, « πάντα γὰρ ἐνώπια τοῖς νοῦσι^b », καὶ ἐπεὶ μηδὲν ἐστὶ τῷ τοιοῦτῳ
4 σκολιὸν μηδὲ στραγγαλιῶδες, διὰ τοῦτο πλῆθος εἰρήνης^c βλέπει ἐν δλαῖς ταῖς γραφαῖς, καὶ ταῖς δοκούσαις περιέχειν μάχην καὶ ἐναντιώματα πρὸς ἀλλήλας. Γίνεται δὲ καὶ
8 τρίτος εἰρηνοποιὸς ὁ τὴν ἄλλοις φαινομένην μάχην τῶν γραφῶν ἀποδεικνύς εἶναι οὐ μάχην, καὶ παριστάς τὴν συμφωνίαν καὶ τὴν εἰρήνην τούτων, ἥτοι παλαιῶν πρὸς καινάς, ἢ νομικῶν πρὸς προφητικὰς, ἢ εὐαγγελικῶν πρὸς εὐαγγελικὰς, ἢ ἀποστολικῶν πρὸς ἀποστολικὰς. Καὶ γὰρ
12 πᾶσαι εἰσι κατὰ τὸν Ἐκκλησιαστὴν αἱ γραφαὶ « λόγοι σοφῶν ὡς τὰ βούκεντρα, καὶ ὡς ἦλοι πεφυτευμένοι, οἱ παρὰ τῶν συνθεμάτων ἐδόθησαν ἐκ ποιμένος ἑνός, καὶ οὐδὲν περισσὸν ἐξ αὐτῶν^d ». Εἷς δὲ ποιμὴν τῶν λογικῶν
16 ὁ λόγος, δόξαν μὲν ἐχόντων διαφωνίας τοῖς μὴ ἔχουσι ὧτα εἰς τὸ ἀκούειν^e, τὸ δὲ ἀληθὲς συμφωνώτητα.

6, 1

1, 2-4 πάντα — στραγγαλιῶδες : om. D || 3 τῷ : om. AD || τοιοῦτῳ : τοιοῦτο A || 5 περιέχειν : ἔχειν D || 6 δὲ : οὐν A || 11 post εὐαγγελικὰς add. ἢ εὐαγγελικῶν πρὸς ἀποστολικὰς A || 13 τὰ : om. AD || 13 πεφυτευμένοι : πεπυρωμένοι D || 16 ἐχόντων Rob : ἔχοντα AB ἔχων D

Que toute la divine Écriture est un seul instrument de musique de Dieu, parfait et bien accordé. Extrait du tome 2 sur l'Évangile de Matthieu, à propos de « bienheureux les pacificateurs^a ».

1. Pour cet homme qui est « pacificateur » dans les deux sens du mot, plus rien n'est « tordu ni tortueux » dans les oracles divins puisque « tout est bien droit pour ceux qui comprennent^b ». Et puisque plus rien n'est « tordu ni tortueux » pour un tel homme, il s'ensuit qu'il voit « abondance de paix^c » dans toutes les Écritures, y compris dans celles qui semblent s'opposer et présenter entre elles des contradictions. Mais il devient encore « pacificateur » dans un troisième sens, celui qui démontre que ce que d'autres prennent pour une opposition n'est pas une opposition et qui établit l'accord et la paix des Écritures : des Anciennes avec les Nouvelles, de la Loi avec les Prophètes, des Écritures évangéliques entre elles, ou de celles des Apôtres entre elles. Toutes les Écritures sont en effet, selon le mot de l'*Ecclésiaste*, « paroles de sages, comme des aiguillons et comme des clous plantés, elles qui ont été données lors des assemblées par un unique berger, et rien en elles n'est en trop^d ». L'unique berger des paroles, c'est la Parole : même si celles-là ont l'apparence d'un désaccord pour ceux qui n'ont pas d'oreilles pour entendre^e, en réalité elles possèdent l'accord.

Tit. a. Matth. 5, 9.

1 b. Prov. 8, 8-9. c. Ps. 71, 7. d. Eccl. 12, 11. e. Cf. Lc 8, 8.

2. Ὡς γὰρ αἱ διάφοροι τοῦ ψαλτηρίου ἢ τῆς κιθάρας χορδαί, ὧν ἐκάστη ἰδίον τινα φθόγγον καὶ δοκοῦντα μὴ ὅμοιον εἶναι τῷ τῆς ἐτέρας ἀποτελεῖ, νομίζονται τῷ ἀμούσῳ
 4 καὶ μὴ ἐπισταμένῳ λόγον μουσικῆς συμφωνίας διὰ τὴν ἀνομοιότητα τῶν φθόγγων ἀσύμφωνοι τυγχάνειν, οὕτως οἱ μὴ ἐπιστάμενοι ἀκούειν τῆς τοῦ θεοῦ ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς ἁρμονίας οἴονται ἀνάρμοστον εἶναι τῇ καινῇ τὴν παλαιάν,
 8 ἢ τῷ νόμῳ τοῦς προφήτας, ἢ τὰ εὐαγγέλια ἀλλήλοις, ἢ
 Rob 50 τὸν ἀπόστολον τῷ εὐαγγελίῳ ἢ ἑαυτῷ ἢ τοῖς ἀποστόλοις. Ἄλλ' ἐλθὼν ὁ πεπαιδευμένος τὴν τοῦ θεοῦ μουσικὴν, σοφός τις ἐν ἔργοις καὶ λόγοις¹ τυγχάνων, καὶ διὰ τοῦτο χρηματίζων
 12 ἀν Δαυεῖδ, ὃς ἐρμηνεύεται ἱκανὸς χειρὶ, ἀποτελεῖσει φθόγγον μουσικῆς θεοῦ, ἀπὸ ταύτης μαθὼν ἐν καιρῷ κρούειν χορδὰς νῦν μὲν νομικὰς νῦν δὲ συμφώνως αὐταῖς εὐαγγελικὰς, καὶ νυνὶ μὲν προφητικὰς, ὅτε δὲ τὸ εὐλογον ἀπαιτεῖ, τὰς ὁμοτο-
 16 νούσας ἀποστολικὰς αὐταῖς, οὕτω δὲ καὶ ἀποστολικὰς εὐαγγελικαῖς. Ἐν γὰρ οἶδεν τὸ τέλειον καὶ ἡρμωσμένον ὄργανον τοῦ θεοῦ εἶναι πᾶσαν τὴν γραφήν, μίαν ἀποτελοῦν ἐκ διαφόρων φθόγγων σωτήριον τοῖς μανθάνειν ἐθέλουσι
 20 φωνήν, καταπαύουσαν καὶ καλύουσαν ἐνέργειαν πᾶσαν πονηροῦ πνεύματος, ὡς κατέπαυσεν ἡ Δαυεῖδ μουσικὴ τὸ ἐν τῷ Σαουλ πονηρὸν πνεῦμα καὶ πνίγον αὐτόν. Ὁρᾷς οὖν καὶ τρίτον εἰρηνοποιὸν τὸν ἐπομένως τῇ γραφῇ καὶ
 24 βλέποντα τὴν εἰρήνην πάσης αὐτῆς καὶ ἐμποιοῦντα ταύτην τοῖς ὀρθῶς ζητοῦσι καὶ γνησίως φιλομαθοῦσιν.

6, 2

2, 12 χειρὶ : δᾶδ A || 14 νῦν² : νυνὶ A || καὶ : om. A || 15 νυνὶ : νῦν D || 16 ἀποστολικὰς αὐταῖς : *transp.* AD || 16-17 οὕτω — εὐαγγελικαῖς : om. D⁸⁰ || 23 τρίτον : τρίτως AB⁸⁰ || καὶ² : om. D

2. Il en est comme des différentes cordes du psaltérion ou de la cithare : chacune d'elles produit un son qui lui est propre, en apparence sans ressemblance avec le son des autres ; l'ignorant, celui qui ne connaît pas les règles de l'harmonie musicale, croit qu'elles sont en dysharmonie, à cause de la dissemblance des sons ; de la même façon, ceux qui ne savent pas écouter l'accord de Dieu dans les Écritures sacrées croient que l'Ancienne Écriture est sans accord avec la Nouvelle, les Prophètes sans accord avec la Loi, les Évangiles sans accord entre eux, l'Apôtre sans accord avec l'Évangile, ou avec lui-même, ou avec les autres Apôtres. Mais que vienne celui qui a été instruit de l'art musical de Dieu, quelque savant « en actes et en paroles » qui pourrait à cause de cela porter le nom de David — ce nom s'interprète « puissant par la main » —, et celui-là produira le son de l'art musical de Dieu ; cet art lui a appris à frapper les cordes au moment opportun : tantôt celles de la Loi et tantôt celles des Évangiles qui s'accordent avec les premières, tantôt celles des Prophètes et, lorsque la raison le réclame, celles des Apôtres qui rendent le même son, et de même celles des Apôtres accordées avec celles des Évangiles. Il sait en effet que l'Écriture tout entière est le seul instrument de musique de Dieu, parfait et accordé, produisant à l'aide de sons différents une seule mélodie salutaire pour qui veut bien l'apprendre ; cette mélodie apaise et empêche toute action de l'esprit mauvais, comme la musique de David apaisa l'esprit mauvais qui était en Saül et l'étouffait. Tu vois donc qu'il y a un troisième « pacificateur », celui qui, conformément à l'Écriture, à la fois voit la paix qui est en elle et fait naître cette paix chez ceux qui cherchent droitement et ont sincèrement le goût de s'instruire.

2 f. Cf. Actes 7, 22.

g. Cf. I Rois 16, 14.

ANALYSE

- A. Origène résume l'interprétation qu'il vient de donner et introduit une « troisième » façon d'être « pacificateur » : c'est de démontrer la paix des Écritures à ceux qui ne la voient pas (nous n'apprenons pas quelles étaient les deux premières manières d'être « pacificateur »).
- B. Toutes les Écritures viennent d'un unique berger, le Logos.
- C. Les Écritures sont comme un instrument de musique bien accordé : ses diverses parties, comme les cordes, produisent sous la main du musicien compétent une mélodie unique.
- D. Cette musique apaise les esprits mauvais (David et Saül).

L'argumentation opère par glissement d'images : le « pacificateur », après avoir vu lui-même « la paix » dans les Écritures, la montre aux autres. La « paix » des Écritures est en elles une absence de contradictions, et, s'il n'y a pas d'oppositions entre elles, c'est qu'elles ont toutes été données par l'unique Verbe, leur « berger » : de leur origine unique elles tirent un accord fondamental. Cet accord est analogue à celui d'un instrument de musique bien accordé. De même que celui qui connaît la musique, comme David, sait faire entendre cet accord, le bon exégète sait faire entendre l'accord des parties de l'Écriture. Et cette musique, comme celle de David, « apaise » l'esprit mauvais. La dernière phrase conclut le passage (ὁρᾷς οὖν ...) en rappelant deux des textes bibliques qui ont été utilisés (l'expression ἐπομένως τῇ γραφῇ renvoie à ces citations); d'une part « voir la paix » rappelle la citation du Psaume 71, 7; d'autre part « faire naître la paix » rappelle l'épisode davidique de la guérison de Saül (1 *Rois* 16, 14).

La « troisième » façon de « faire la paix » dans les Écritures est donc de « faire résonner » leur accord, de le « faire entendre », de « produire » leur musique pour les autres : le verbe ἀποτελεῖν, répété trois fois, a un sens fort et précis, opposant la « production » de la musique des Écritures à la simple perception individuelle de leur accord. Cette opposition se lisait déjà au début du texte dans les verbes « voir » la paix (... βλέπει ...) et l'« établir » pour les autres (ἀποδεικνύς ... καὶ παριστάς ...).

A. Voir la paix des Écritures malgré les contradictions apparentes.

L'idée que l'exégète doit être un « pacificateur » s'adapte particulièrement bien à la polémique contre les Gnostiques, dont la faute principale est de s'arrêter aux contradictions des Écritures, de ne pas percevoir leur « accord » au point de rejeter une partie d'entre elles (Intr. p. 51 s.). Ils voient des « contradictions » (ἐναντιώματα) entre tous les livres bibliques, qu'Origène énumère de façon systématique, à deux reprises, selon sa classification habituelle : Loi, Prophètes, Évangiles, Écrits apostoliques. Si la « paix » des Écritures consiste en l'accord de ces groupes d'écrits entre eux, il y a aussi un premier travail de pacification, qui consiste à résoudre les difficultés de chaque texte. Origène cite quelques mots de *Proverbes* 8, 9 pour dire que le « pacificateur » ne voit plus rien dans les Écritures qui soit « tordu ou tortueux », οὐδὲν ... σκολιὸν οὐδὲ στραγγαλῶδες, ce qui renvoie aux tours obscurs des textes bibliques que l'exégète a d'abord résolus par son travail d'explication de texte (Intr. p. 132) : il a aplani le texte, il l'a rendu droit (tout est bien « en face », ἐνώπια, pour celui qui comprend)¹, il peut alors voir la grande étendue

1. Origène ne cite pas ailleurs le début de *Prov.* 8, 9 mais fait en revanche un assez grand usage des derniers mots (voir par exemple *Com. in Jo.* 1 (7) 40 ; 2 (8) 62 ; 13 (42) 284). Il utilise même le simple participe employé dans ce verset, οἱ νοοῦντες, pour désigner ceux qui savent regarder Dieu avec les yeux de l'âme purifiés (*Com. in Jo.* 19 (3) 17). Dans ἐνώπια, il y a l'idée d'une vision « face à face », « droite », qui contraste avec ce qui pourrait paraître « tordu » dans les Écritures. La citation de *Prov.* 8, 9 était employée par CLÉMENT dans le même sens, par exemple en *Str.* 1 (13) 58, 3, mais surtout en *Str.* 6 (15) 125, 2 où elle sert à affirmer que le langage « crypté » (ἐπικρυμμένως) de l'Écriture devient clair pour ceux qui en reçoivent l'explication du Verbe selon l'accord (συνφθία et συμφωνία) de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Clément cite sous la forme : ἅπαντα ὁρθὰ ἐνώπιον τῶν συνιέντων.

de paix, πλήθος εἰρήνης, dans toutes les Écritures. L'expression « plénitude de paix », citation du Psaume 71, 7, unit les notions de paix, d'intégrité, de plénitude¹. Ces mots servent admirablement l'idée d'Origène : les Écritures sont tout à fait pleines et paisibles, car elles intègrent dans leur unité tous leurs éléments et sont ainsi un ensemble complet, une « plénitude de paix ».

La comparaison de l'exégète à un « pacificateur » est antérieure à Origène. Clément d'Alexandrie avait donné dans son 4^e *Stromate* trois interprétations de l'idée de « faire la paix » : 1) apaiser en soi-même les mouvements contraires à la raison ; 2) comprendre l'harmonie du monde à travers ses contradictions ; 3) ramener les pécheurs à la foi². Il l'applique ailleurs à l'exégète polémiste : si des doctrines adverses, dit-il, attirent certains croyants, il faut extirper ces doctrines et aller vers les « pacificateurs » des doctrines ; grâce aux Écritures ils charment (κατεπάδουσι) les esprits timorés des ignorants et font apparaître la vérité dans la cohérence des Testaments, τὴν ἀλήθειαν διὰ τῆς ἀκολουθίας τῶν διαθηκῶν σαφηνίζοντες³. C'est l'idée même qui se retrouve chez Origène, chez qui on trouve aussi par ailleurs une interprétation se rapportant à l'âme (faire taire en soi le désordre des passions) et une autre interprétation pour les dissensions doctrinales⁴.

La pacification des contradictions apparentes de l'Écriture est une tâche qu'Origène accomplit souvent en soulignant, comme ici, son importance. Il ne s'agit pas toujours

1. Ce verset du Ps. 71 est une évocation de l'ère messianique. Origène le cite dans le dossier des textes de l'Ancien Testament qui annoncent le Christ (*Phil.* 1, 5) : à partir de la venue du Christ un état de plénitude et de paix s'étendra sur le monde. Voir encore *C. Cels.* 2, 30 par exemple. Dans *Hom. in Jud.* 1, 1, il en donne une interprétation spirituelle (voir aussi *Fr. in Ps.* 118, 165).

2. *Str.* 4 (6) 40.

3. *Str.* 7 (16) 100, 5.

4. *Com. in Jo.* 20 (37) 346-347 et *C. Cels.* 5, 63 fin (= *Phil.* 16, 4).

des contradictions que l'on croit voir entre l'Ancien et le Nouveau Testament, ou entre d'autres groupes de textes bibliques, mais parfois de contradictions tout à fait mineures, entre deux passages de l'Écriture, ou même entre deux mots. Plusieurs exemples se lisent notamment dans le Commentaire de l'*Évangile de Jean*. Tels textes, dit-il, paraissent « se heurter » (συγκρούειν δοκοῦντα), en fait ils s'accordent (σύμφωνα) et l'on peut efficacement comparer entre eux les divers récits, apparemment discordants, d'un même épisode de la vie de Jésus¹. Le « désaccord » est seulement dans le texte pris à la lettre (κατὰ τὸ ῥητόν) ; on montre l'« accord » en passant à l'interprétation spirituelle. Résoudre les désaccords en accords est impossible si l'on n'accepte en ces textes « rien au-delà de l'histoire », πέρα τῆς ἱστορίας μηδέν². Le problème de la dysharmonie apparente des Écritures entre donc dans le problème plus général des ἀδύνατα et reçoit la même solution : le « pacificateur » des Écritures est l'exégète qui dépasse les difficultés en montrant le sens spirituel des textes.

B. L'origine unique de toutes les Écritures : la citation d'*Ecclésiaste* 12, 11.

La citation d'*Ecclésiaste* 12, 11 joue dans ce texte un rôle précis : elle introduit la notion d'une origine unique pour toutes les paroles bibliques, et, par voie de conséquence, celle de leur accord. L'*Ecclésiaste* compare les paroles des sages à des aiguillons donnés « par un unique berger », ἐκ ποιμένος ἑνός. Ce berger ne peut manquer d'évoquer le titre que Jésus s'est lui-même donné (*Jean*

1. *Com. in Jo.* 6 (24) 127-137 ; 10 (22) 129-130 ; 10 (31) 199-200, etc.

2. Références à ce type de formule *supra* p. 47 n. 1.

10, 11) : le « berger » est le Verbe divin, la Parole d'où viennent toutes les paroles.

Le texte du verset de l'*Ecclésiaste* 12, 11, en sa version grecque, est difficile à comprendre et offre, chez Origène, une variante importante. Certes, la comparaison des « paroles de sages », ou sentences, à des « aiguillons » ou à des « clous » n'est pas surprenante : la fonction de ces paroles est bien de piquer le lecteur, de le faire avancer, comme le font les aiguillons pour les bêtes du troupeau. On parle aisément, en grec comme en français (et en hébreu) de « paroles bien aiguës ». Les Chrétiens lisaient aussi cette métaphore dans le *Cantique des Cantiques* 2, 5, en comprenant que l'Épouse « blessée d'amour » l'avait été par le trait (βέλος) de la parole divine (voir *Ps.* 37, et *Is.* 49, 2)¹. Mais l'interprétation précise d'*Eccl.* 12, 11 reste obscure².

1. Regroupement de ces idées, par ex. chez BASILE DE CÉSARÉE, *Hom. in Ps.* 44, 6.

2. Nous avons traduit la leçon παρά τῶν συνθεμάτων, non sans hésitation, par « lors des assemblées » pour garder quelque cohérence à la métaphore (un berger distribué à d'autres bergers des aiguillons ?) mais l'emploi de παρά avec le génitif qui indique surtout l'origine peut-il s'expliquer ainsi ? On pourrait comprendre que ces mots se rapportent non aux aiguillons mais aux paroles et signifient « tirées des recueils » (?) (*LSJ* donne ce sens, mais avec cette seule référence et en comprenant... d'après l'hébreu !). Les variantes des manuscrits de la Septante n'apportent pas de lumière (παρά τῶν συναγμάτων, παρά τῶν συνταγμάτων). On pourrait encore chercher un sens du type « par suite des conventions » (σύνθημα au sens de signal convenu, mot d'ordre). La glose par laquelle Origène prolonge la citation de ce verset comporte elle aussi une difficulté : que sont les λογικοί ou les λογικά, dont le *logos* est l'unique berger ? Ce mot n'est-il pas une erreur pour λογίων, puisque la fin de la phrase décrit l'accord des textes ? Le contexte ici ne permet guère de comprendre qu'il s'agit du *Logos*, Berger des « spirituels » (voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.* 3, fin, hymne au Christ, l. 29-30, προβάτων λογικῶν ποιμῆν ἄγιε), c'est-à-dire des serviteurs de la parole. Quant au dernier mot de la phrase, συμφωνότης, qui est un hapax, il s'oppose à διαφωνία de la ligne précédente et joue le même rôle grammatical

L'origine unique de toutes les Écritures, le Verbe ou l'Esprit, est surtout affirmée lorsqu'il s'agit de montrer l'accord des deux Testaments entre eux. La même citation d'*Eccl.* 12, 11 vient appuyer cette idée dans le long commentaire qu'Origène donne de *Matthieu* 18, 20, « là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux », un des meilleurs textes d'Origène sur la « symphonie » des Écritures : tout ce qui a été écrit, que ce soit avant ou après l'Incarnation, vient d'un unique Esprit, parle d'une seule voix, forme une symphonie comme celle du psaltérion décacorde ; et celui qui « rassemble » ces deux groupes d'écrits, étant le « troisième », c'est le Saint Esprit¹. Ce rôle du Saint Esprit, qui vient « en troisième » pour établir l'accord entre les deux Testaments, pourrait faire comprendre autrement que nous ne l'avons fait ci-dessus ce que signifie être « troisième » « faiseur de paix » : non pas « d'une troisième manière », mais venant comme le troisième entre deux combattants, médiateur².

Un bel exemple du rôle de la citation d'*Ecclésiaste* 12, 11 est fourni par la première *Homélie* d'Origène sur *Ézéchiel*. Pourquoi l'Écriture prend-elle le soin de donner des précisions sur le moment où eut lieu la vocation du Prophète ? « A quoi me sert, dit Origène, que soit indiquée l'année où le Prophète Ézéchiel eut la vision (sc. « la trentième année », si ce n'est pour que j'apprenne que c'est à trente ans, aussi bien pour le Sauveur que pour le prophète, que ' les cieux furent ouverts ' ? ' En rapprochant

que δόξαν διαφωνίας. On pourrait imaginer cependant une erreur de lecture de la fin d'une forme verbale venant du verbe συμφωνέω, συμφωνούντων, faisant équilibre à ἐχόντων.

1. *Com. in Matth.* 14, 1-4. La traduction latine de ce texte, plus longue, explique que la parole des sages agit sur les deux Testaments pour les réunir comme un aiguillon contraint deux bœufs qui se battent à aller ensemble.

2. On peut songer aussi à une allégorie de la corde médiane d'une heptacorde, qui porte le nom de τρίτη ou de (παρα)μέση.

ce qui est spirituel avec ce qui est spirituel' (*I Cor.* 2, 13), je saurai que toutes les paroles qui ont été écrites sont des paroles du même Dieu ; elles sont 'paroles des sages, comme des aiguillons et des clous profondément plantés qui ont été donnés (...) par un berger unique' ¹. » Ici aussi l'origine unique des Écritures appuie la règle herméneutique formulée en *I Cor.* 2, 13 : tous les sens spirituels des Écritures, les πνευματικά, viennent de la même origine, on peut les rapprocher, les accorder entre eux². De plus, ici, cette méthode a pour avantage de faire découvrir le sens d'un passage qui en est apparemment privé : Ézéchiël est une figure du Christ.

La fin de la citation d'*Ecclésiaste* 12, 11 apporte une variante du texte de la Septante inconnue par ailleurs, peut-être une glose d'Origène. La négation placée devant περισσόν donne au texte un sens très origénien : il n'y a rien, venant des Écritures, qui soit superflu. Cela rejoint parfaitement ce que nous avons dit de l'inspiration des Écritures selon Origène : rien n'y est dit « en vain » (Intr. p. 68-69). Mais cette négation n'est attestée par aucun manuscrit de la Septante et le mot περισσόν joue, semble-t-il, dans ce texte, un tout autre rôle. Il assure la transition avec la suite du texte (« *Du reste*, mon fils, à partir de ces paroles...»), de même qu'il introduisait tout ce petit passage, au verset 10 : « Et *de plus* voici que vint... », καὶ περισσὸν ὅτι... Origène ignore cet emploi de περισσόν qui semble propre à ce livre de la Septante³. Pour lui les mots καὶ (οὐδὲν) περισσόν ἐξ αὐτῶν terminent le verset 11, au lieu d'être le début du verset suivant, qu'il cite en commençant par : « Mon fils, garde-toi d'écrire beaucoup de livres », comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent

1. *Hom. in Ez.* 1, 1.

2. Voir Intr. p. 141 s.

3. On trouve déjà chez PLATON ἐκ περιττοῦ au sens de : « et de surplus », *Lois* 7, 802 D.

(*supra* p. 286). Quant au mot περισσόν, il lui est familier au sens de « qui est en plus », que ce soit dans un sens favorable (*Jean* 10, 10, ... « afin qu'ils aient la vie et l'aient en abondance »), dans un sens neutre (*Matth.* 5, 47, « que faites-vous en plus ? ») ou au sens péjoratif de « superflu, vain, inutile », comme déjà chez Platon et Xénophon¹. Prenant le mot περισσόν en ce sens, Origène ne pouvait que le nier, οὐδὲν περισσόν, puisqu'il s'agit des paroles de la Bible. S'agit-il d'une variante qui lui est antérieure ou s'agit-il d'une sorte de glose qu'il ajoute au verset 11 ? On ne peut en décider. L'absence de parallèle pour cette forme textuelle de la Septante oblige à envisager un autre sens possible pour les mots περισσόν ἐξ αὐτῶν, sens que je crois moins vraisemblable : « et il n'y a rien de plus en dehors de ces paroles ». La préposition ἐξ dans le groupe ἐξ αὐτῶν aurait alors un sens très fort accordé à un autre aspect de la conception origénienne des Écritures : toutes les paroles inspirées ont été données par l'unique berger, et, en dehors de celles-là, consignées dans les Écritures, il n'en existe pas d'autres. Je donne cependant la préférence à la première interprétation : pas un mot des Écritures n'est « en trop ».

C. La musique de Dieu.

L'image de l'instrument à cordes (psaltérion, ou *déca-corde*, comme le précise le texte grec du *Psaume* 32, 2) exprime particulièrement bien l'idée origénienne de l'accord de toutes les parties des Écritures entre elles. Le texte d'Origène est suffisamment clair pour qu'il n'ait pas besoin d'être expliqué. Les deux termes musicaux, συμφωνία et ἁρμονία, semblent être employés dans le même sens :

1. Voir les Dictionnaires. Un exemple chez Origène, dans sa pratique exégétique : à propos de *Jn* 1, 3^b, doit-on dire que ces mots sont « de trop », περισσόν ? (*Com. in Jo.* 2 (13) 91).

l'instrument bien « accordé » (ἡρμωσμένον) — c'est-à-dire celui qui est entre les mains du musicien capable de faire vibrer les cordes de la façon qui convient —, produit des sons harmonieux, une συμφωνία. Origène reprendra ce vocabulaire musical au début du tome 14 sur *Matthieu*, que nous avons cité ci-dessus, à propos de « ... lorsque deux d'entre vous s'accorderont sur cette terre... », συμφωνήσωσι, (*Matth.* 18, 19), et il donnera de nouveau l'exemple de David. Il utilise ce vocabulaire de façon aisée au cours de ses commentaires, comme on l'a vu au chapitre précédent, § 7. La « symphonie » caractérise l'interprétation cohérente des Écritures, celle qui sait retrouver l'εἰρμός ou l'ἄκολουθία des sens spirituels. Ainsi Origène reproche-t-il à Celse de refuser aux Chrétiens le droit d'interpréter leurs textes comme le font les Grecs, les privant ainsi « d'une explication cohérente, qui soit partout bien accordée et harmonieuse » ... ἀκολουθου διηγήσεως καὶ πανταχοῦ συναδούσης καὶ συμφωνούσης¹.

L'image de l'instrument de musique avait été longuement utilisée par Clément d'Alexandrie dans le chapitre inaugural de son discours *Protreptique* : Clément y annonçait un chant nouveau, une musique supérieure à celle d'Orphée, celle du musicien qui mieux qu'Orphée apprivoise le genre humain, le Logos de Dieu, organisateur de l'harmonie universelle. David invite l'homme, par sa musique, à chercher cette vérité, lui qui guérit Saül de l'esprit mauvais². L'image de l'harmonie universelle, employée par les Stoïciens et les Chrétiens pour mettre en lumière l'unité d'un Kosmos fait de parties diverses³, s'ajoute à tous les autres signes que nous avons donnés plus haut d'un étroit parallélisme établi par Origène entre l'action de la provi-

1. *C. Cels.* 4, 17. Sur l'importance de ce vocabulaire musical pour la conception de l'unité biblique, voir Intr. p. 89, 101.

2. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.* 1, 5, 4.

3. Voir par ex. ATHÉNAGORE, *Supplique...* 16, 2.

dence dans le monde et celle de l'inspiration divine dans les Écritures (Intr. p. 60 s.).

D. David modèle du bon exégète.

La figure de David, musicien savant¹ dont la musique « apaise » l'esprit mauvais (*I Rois* 16, 14-23), vient tout naturellement dans ce contexte². L'idée que les Écritures, musique de Dieu, « apaisent » les mauvais esprits se retrouvera dans le chapitre 12, à la fin du § 1, le verbe κατεπάθειν correspondant à καταπαύειν que nous avons ici. Les Écritures produisent un son « salubre » (σωτήριον... φωνήν), si l'exégète, nouveau David, est un bon musicien.

La leçon herméneutique donnée par ce passage n'est pas longuement explicitée. Elle découle naturellement des images exprimant l'inspiration divine des Écritures : d'une part, il faut débarrasser les textes sacrés de tout ce qui paraît être en eux difficultés, contradictions (qu'il n'y ait plus rien de « tordu ni de tortueux » en eux ; que l'on puisse voir la « plénitude de paix » à travers tous les textes ; que l'on ne juge pas les cordes « dissonantes ») ; d'autre part, faire jouer les différentes parties de la Bible entre elles, comme les cordes d'un psaltérion, afin de faire retentir ensemble les parties qui jouent à l'unisson. L'art musical de Dieu (sa μουσική), art que connut parfaitement David, consiste à « frapper les cordes au moment opportun », ἐν καιρῷ κρούειν χορδάς, en les faisant retentir à l'unisson (συμφώνως). Nous retrouvons donc encore une fois, sous une autre forme, la règle maîtresse d'Origène, celle de *I Cor.* 2, 13 (Intr. p. 141-145).

1. David doublement savant ; sa main symbolise les actes, sa musique et ses psaumes équivalent aux paroles.

2. En *Hom. in Num.* 18, 3, rapide allusion à la musique de David capable d'apaiser l'esprit mauvais de Saül. Plus habituellement l'épisode de *I Rois* 16 est employé pour attester l'existence d'un « mauvais esprit » en l'homme.

CHAPITRE 7

La confusion des personnages qui parlent dans les Écritures

(Extraits du petit Commentaire sur le *Cantique des Cantiques* et d'une homélie sur les *Actes*)

Ce chapitre réunit sous un titre commun deux brefs extraits d'ouvrages par ailleurs disparus. Ces deux textes concernent le problème de la « confusion » qui vient dans certains textes bibliques du changement inopiné des locuteurs. On retrouve ainsi sous une nouvelle forme le thème de plusieurs chapitres précédents, celui de l'obscurité des Écritures (*ἀσάφεια, σύγχυσις*)¹ : ici elle vient du fait que le lecteur ignore souvent l'identité des personnages dont les paroles sont rapportées. La littérature biblique offre en effet beaucoup de passages dialogués et, en l'absence de signe extérieur, le lecteur cherche à identifier les locuteurs. Ce qui est d'abord un problème de technique littéraire², est aussi pour le lecteur chrétien un problème théologique : l'attribution d'un verset des psaumes ou des prophètes à Dieu le Père, ou au Fils éternel, ou au Verbe incarné, a des conséquences pour ce que l'on doit penser de Dieu, ou du Verbe divin, ou de Jésus-Christ. Le travail de l'exégète consiste en ce cas à déterminer en premier lieu le « caractère propre » (*ἰδίωμα*) du « personnage »

1. Au mot *σύγχυσις* qui apparaît ici, répondra le verbe *συχῶ* dans les deux chapitres suivants : les fautes de grammaire (*Phil.* 8, 1) ou les faits d'homonymie (*Phil.* 9, 1 et 3) « mettent la confusion » dans l'esprit du lecteur.

2. Ce problème est celui de tous les éditeurs anciens de textes dialogués : il se posa aux savants de la Bibliothèque d'Alexandrie, pour les textes grecs classiques, et notamment les Tragédies. Voir J. ANDRIEU, *Le dialogue antique*, Paris 1954.

(πρόσωπον) dont on rapporte les paroles (τὰ λεγόμενα)¹. Ces deux textes d'Origène n'avaient rien perdu de leur importance au moment où les Philocalistes polémiquaient contre certaines interprétations eunuémennes des Prophètes ou du Psautier.

Le *Fragment* tiré du petit Commentaire sur le *Cantique des Cantiques* est le seul que nous possédions de cet ouvrage composé par Origène « dans sa jeunesse » : cette indication de la *Philocalie* correspond à ce que nous apprenons aussi par la lettre 33 de Jérôme. L'œuvre appartient donc à la période alexandrine d'Origène, peut-être au début de cette période². Plus tard, sur ce même livre biblique, Origène a prêché des Homélies et a composé un grand commentaire.

1. Les deux termes employés par Origène au début du premier extrait, repris par les Philocalistes pour former le titre du chapitre, ἰδιώμα et πρόσωπον, sont aisément compréhensibles. Si ἰδιώμα n'a pas un sens philosophique technique comme il pourra l'avoir dans certains textes théologiques du IV^e siècle (voir nombreuses références ap. PGL, s.v. ἰδιώμα et ἰδιότης) il se rattache à la catégorie aristotélicienne de ἴδιον (ARISTOTE, *Topiques* 1, 101 b-102 a. Origène précise ἰδιώμα par ὅ τι ποτέ ἐστίν et par ὁμοίος ; ni Aristote ni Platon ne font usage en ce sens d'ἰδιώμα ; chez les Stoïciens voir SVF 2 n. 393), c'est-à-dire qu'il désigne « le propre » d'une essence, ce qui lui appartient en propre, ce qui lui donne son εἶδος, son « caractère » propre. En le traduisant par un mot moderne inconnu du grec, l'identité, nous restons fidèles à cette catégorie de ἴδιον. Quant au mot πρόσωπον, il est employé depuis l'époque hellénistique pour désigner les personnages d'un épisode, d'une histoire, au sens moderne du mot « personnage » (références dans les Dictionnaires : Polybe, Diodore de Sicile, Plutarque, Épictète...) et arrivera dans les débats théologiques à désigner les « personnes » de la Trinité, justement par le biais de l'identification des « personnages » qui parlent dans les divines Écritures (voir l'ouvrage de R. BRAUN signalé *infra* n. 2, p. 333). La langue de la Septante a joué pour cela un grand rôle car elle a fait un usage constant de tours du type ἀπὸ προσώπου, ἐκ προσώπου, πρὸ προσώπου, que les Pères ont souvent commentés de façon littérale. Le verbe προσωποποιεῖν est en usage chez les rhéteurs au sens de : faire parler un personnage. Origène évoque ce sens en *C. Cels.* 7, 36 : si Celse veut nous faire parler, qu'il respecte du moins notre caractère ! L'art de la prosopopée est d'attribuer aux personnages que l'on met en scène les paroles qui leur conviennent.

2. P. NAUTIN, *Origène...*, p. 250 n. 32 et p. 417-418.

Dans chacun de ces types d'ouvrages, le problème de l'identification des personnages qui parlent dans le *Cantique* a été abordé.

L'extrait de la 4^e *Homélie sur les Actes* est également le seul morceau qui nous reste des 17 *Homélies sur les Actes* mentionnées par Jérôme et qui datent peut-être de la première période de la prédication d'Origène (239-242)¹. Le personnage de Judas, dont il est question ici, a d'autant plus retenu l'attention d'Origène que sa trahison pose le problème de la liberté du pécheur face à la prescience divine : on peut lire dans la *Philocalie*, au chapitre 23, deux pages traitant ce sujet, empruntées au tome 3 sur la *Genèse* et au *Contre Celse*². Mais ici la question ne concerne pas Judas. Elle porte sur une apparente contradiction : dans le texte des *Actes*, Pierre attribue au Saint Esprit le verset du Psaume 108 qui prédit la trahison de Judas, alors que l'interprétation traditionnelle attribue les versets du Psaume 108 au Sauveur lui-même³. Origène donne une réponse : le Saint Esprit est en quelque sorte un metteur en scène, qui fait parler divers personnages dans les textes bibliques.

1. Aucun argument ne permet de vrai dire de les rattacher à une période plutôt qu'à une autre. Origène emprunte tout au long de sa vie nombre de citations au livre des *Actes*.

3. ORIGÈNE, *La Philocalie* 21-27, p. 158-160 et 168, éd. Junod. Cf. *Com. in Ep. ad Rom.* 7, 8 PG 14, 1126 C, et sur l'ensemble du dossier : S. LAEUCHLI, « Origen's interpretation of Judas Iscariot », *Church History* 22, 1953, 253-268.

3. Le discours de Pierre utilisait aussi *Ps.* 68, 26 : les deux versets sont donnés là comme attestant la venue du Christ en une première interprétation chrétienne du Psautier. Sur le psaume 108, psaume prophétique du Christ, voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Démonstration Évangélique* 10, 2. Origène n'a probablement pas commenté ce psaume. Outre *Phil.* 23 cité ci-dessus, voir *De orat.* 6, 5.

Rob 50 *Περὶ τοῦ ἰδιώματος τῶν προσώπων τῆς θείας γραφῆς.
Ἐκ τοῦ εἰς τὸ Ἄισμα μικροῦ τόμου ὃν ἐν τῇ νεότητι
ἔγραψεν.*

1. Τῷ μὴ ἐξειληφότι τὸ ἰδίωμα τῶν προσώπων τῆς
γραφῆς, τῶν τε λεγόντων καὶ τῶν πρὸς ᾧ ὁ λόγος, πολλὴν
παρέχει σύγχυσιν τὰ λεγόμενα, ζητοῦντι τὸ λέγον πρόσωπον
4 ὃ τί ποτέ ἐστι, καὶ τὸ πρὸς ᾧ ὁ λόγος ὁποῖον, καὶ πότε τὸ
λέγον ἐπαύσατο πρόσωπον, τοῦ πρὸς ᾧ ἐστὶ πολλάκις
τηρουμένου, καὶ ἑτέρου πρὸς τὸ αὐτὸ λέγοντος, ἢ τοῦ πρὸς ᾧ
Rob 51 ὁ λόγος οὐκέτι ἀκούοντος, ἑτέρου δὲ διαδεξαμένου τὰ λεγόμενα,
8 μένοντος τοῦ λέγοντος· ἔστι δ' ὅτε μεταβάλλει
ἀμφοτέρα, καὶ τὸ λέγον καὶ τὸ πρὸς ᾧ ὁ λόγος· ἢ ἐπὶ πλεῖον
μένοντα ἀμφοτέρα οὐ σαφῶς δηλοῦται μένοντα. Τί δὲ δεῖ
παράδειγμα ζητεῖν ἐνὸς ἐκάστου τούτων, πάνυ τῶν προφη-
12 τικῶν πεπληρωμένων τῆς διαφορᾶς αὐτῶν; Ἦτις καὶ
αἰτία ἐστὶν οὐχ ἢ τυχοῦσα μὴ διακρινομένη τῆς ἀσαφείας
τῶν λεγομένων. Ἔστι δὲ καὶ αὕτη συνήθεια τῆς γραφῆς,
τὸ ταχέως μεταπηδᾶν ἀπὸ τοῦ περὶ τινος λόγου εἰς τὸν
16 περὶ ἑτέρων, καὶ τοῦτο ἀσαφῶς ποιεῖν καὶ ὑποσυγκεχυμένως
μάλιστα τοὺς προφήτας.

1, 2 τῶν² : om. D || 6 τὸ : om. B || 10 *post* σαφῶς *add.* δὲ D ||
11 παράδειγμα : τὰ παραδείγματα AD 13 οὐχ : om. A || 16 ἀσαφῶς :
σαφῶς D

*Sur l'identité des personnages de la divine Écriture.
Extrait du petit commentaire sur le Cantique qu'il écrivit
dans sa jeunesse.*

1. Pour qui ne comprend pas l'identité des personnages de l'Écriture, de ceux qui parlent et de ceux auxquels s'adresse le discours, les paroles rapportées présentent beaucoup de confusion : on se demande quel peut bien être le personnage qui parle, et quel est celui auquel s'adresse le discours, et à quel moment le personnage qui parlait a cessé de parler ; car celui auquel s'adressait le discours souvent est conservé, alors que c'est un autre qui lui parle ; ou au contraire, celui à qui s'adressait le discours n'écoute plus, c'est un autre qui reçoit à sa place les paroles dites, celui qui parle restant le même. Il arrive aussi que les deux changent, à la fois celui qui parle et celui auquel s'adresse le discours ; ou encore tous les deux restent quelque temps, sans que cela soit clairement indiqué. Est-il nécessaire de chercher des exemples de chacun de ces cas alors que les textes des prophètes en fournissent abondamment une grande diversité ? Et cette diversité, si on ne la discerne pas bien, est justement une cause importante de l'obscurité des paroles rapportées, Et voici encore une autre habitude de l'Écriture : elle saute rapidement d'un discours sur un sujet à un discours sur un autre sujet ; ce qui rend obscur et confus principalement le texte des prophètes.

Καὶ πάλιν ὁμιλίας δ' εἰς τὰς Πράξεις · « Ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ἣν προεῖπε τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ στόματος Δαυεὶδ περὶ Ἰούδα^α. »

2. Ἐν ᾧ ψαλμῷ τὰ περὶ τοῦ Ἰούδα γέγραπται εἶποι τις ἂν ὅτι οὐ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λαλεῖ · σαφῶς γὰρ τοῦ σωτῆρός εἰσιν οἱ λόγοι, λέγοντος · « Ὁ θεὸς τὴν αἴνεσίν μου μὴ παρασιωπήσης, ὅτι στόμα ἁμαρτωλοῦ καὶ στόμα δολίου ἐπ' ἐμὲ ἠνοίχθη^β » · καὶ τὰ ἐξῆς, ἕως · « Καὶ τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος^γ ». Πῶς οὖν, εἰ ὁ σωτὴρ ἐστὶν ὁ λέγων ταῦτα, φησὶν ὁ Πέτρος · « Ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ἣν προεῖπε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ στόματος Δαυεὶδ » ; Μήποτε οὖν ὁ διδασκόμεθα ἐνταῦθα τοιοῦτόν ἐστι · προσωποποιεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τοῖς προφήταις, καὶ ἐὰν προσωποποιήσῃ τὸν θεόν, οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς ὁ λαλῶν ἀλλὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λαλεῖ · καὶ ἐὰν προσωποποιήσῃ τὸν χριστόν, οὐκ ἔστιν ὁ χριστὸς ὁ λαλῶν ἀλλὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐκ προσώπου τοῦ χριστοῦ λαλεῖ. Οὕτως οὖν καὶ προσωποποιήσῃ τὸν προφήτην ἢ τὸν λαὸν ἐκεῖνον ἢ τὸν λαὸν τοῦτον, ἢ ὅ τι δῆποτε προσωποποιεῖ, τὸ ἅγιον πνεῦμά ἐστι τὸ πάντα προσωποποιοῦν.

7, 2

Titulus καὶ — Πράξεις : *om.* D^{ac} ἐκ τῆς εἰς τὰς πράξεις ὁμιλίας δ' D^{ms} ἢ ὁμιλίας : ὁμιλία A ἢ ἣν προεῖπε : ἐν ἣ φησὶν D

2, 1 τοῦ : *om.* D ἢ 2 ὅτι : *om.* D ἢ 6 λάβοι : λάβη D ἢ 12 τὸ ἅγιον πνεῦμα : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον D ἢ 12-14 τοῦ θεοῦ — προσώπου τοῦ : *om.* B ἢ 13 ἔστιν ὁ χριστὸς : ἐστὶ χριστὸς A ἢ 15 οὖν : *om.* AD ἢ 16-17 προσωποποιεῖ : -ποιῆ D

Et de nouveau, dans l'Homélie 4 sur les Actes. « Il fallait que s'accomplît l'Écriture où l'Esprit Saint avait parlé par avance de Judas, par la bouche de David^a. »

2. Dans le psaume où se trouve écrit ce qui concerne Judas, on pourrait dire que ce n'est pas le Saint Esprit qui parle, car bien évidemment les paroles sont celles du Sauveur qui dit : « Dieu, ne passe pas sous silence ma louange, car la bouche du pécheur et la bouche du traître se sont ouvertes contre moi^b », et la suite, jusqu'à : « Et qu'un autre reçoive sa charge^c. » Comment donc, si c'est le Sauveur qui dit ces mots, Pierre dit-il : « Il fallait que s'accomplît l'Écriture où l'Esprit Saint avait parlé par avance par la bouche de David^a »? Voici peut-être ce que nous apprenons par ce texte : le Saint Esprit fait parler des personnages chez les prophètes et, lorsqu'il fait parler Dieu, par exemple, ce n'est pas Dieu qui parle, c'est le Saint Esprit qui parle au nom de Dieu ; et lorsqu'il fait parler le Christ, ce n'est pas le Christ qui parle, c'est le Saint Esprit qui parle au nom du Christ. De la même manière, lorsqu'il fait parler le prophète, ou le peuple ancien, ou le peuple de maintenant, ou encore n'importe qui d'autre, c'est le Saint Esprit qui fait parler tous les personnages.

^a Actes 1, 16. ^b Ps. 108, 1-2^a. ^c Ibid. 8 (Actes 1, 20).

A. Le problème exégétique des πρόσωπα.

Le problème du changement inopiné des locuteurs, illustré ici par l'exemple du *Cantique des Cantiques* et du Psaume 108, est fréquemment évoqué dans d'autres ouvrages exégétiques d'Origène¹. Le *Cantique des Cantiques* pose par excellence ce problème des πρόσωπα, car il n'est rien d'autre qu'une succession de dialogues entre l'époux et l'épouse : il faut donc répartir convenablement les paroles qui reviennent à chacun des deux. De plus, certains versets sont écrits au pluriel et il faut les rapporter à d'autres personnages encore : le groupe des amis de l'Époux, le groupe des compagnes de l'Épouse. Ces divers locuteurs se repèrent à première lecture, en une première distinction, si l'on observe les formes verbales suggérant des personnes : je, tu, nous, vous, il ou elle, ils ou elles. Mais cette répartition ne suffit pas à déterminer le « caractère propre » de chaque personnage, comme l'atteste la divergence des interprétations données dans l'Église ancienne. En lisant chaque verset, Origène cherche à quel caractère correspond ce qui est dit. Dans son Homélie 1 sur le *Cantique*, il répartit les onze premiers versets entre quatre personnages ou groupes de personnages : l'Épouse-Église, les jeunes filles qui lui font cortège, l'Époux-le Christ, les anges et les parfaits qui lui font cortège. L'Épouse parle tantôt à l'Époux, tantôt aux jeunes filles ; les jeunes filles lui répondent ; puis l'Époux répond ; les compagnons parlent à leur tour, etc.². Dans le grand *Commentaire*, dès le

1. Principalement pour l'interprétation du Psautier, des Prophètes et pour certains passages des Épîtres de saint Paul (voir M. HARL, « Origène et la sémantique du langage biblique », *VC* 26, 1972, 161-187). Ici même Origène se réfère explicitement aux prophètes.

2. Cette répartition, qui sera fréquemment reprise dans l'Église ancienne, ne va pas tout à fait de soi. Par exemple les Chânes sur le *Cantique* font connaître d'autres interprétations : celle qui dit « je suis

Prologue, Origène définit le *Cantique* comme un « drame », c'est-à-dire une action théâtrale avec des personnages. Il traite de nouveau, au début du livre 1, le problème du changement des personnages (*commutatio personarum*) et ce problème restera sous-jacent à son commentaire¹.

Le Psautier est le livre dans lequel les exégètes anciens se sont le plus abondamment exercés à discerner les personnages divers qui s'expriment à tour de rôle dans les versets. L'exemple fourni par le Psaume 108, où l'hésitation est mineure (est-ce l'Esprit Saint ou est-ce le Christ qui prononce ce verset prophétique?), est moins significatif que tant d'autres psaumes où les interprètes voulaient savoir si le locuteur était David, ou le Saint Esprit, ou Dieu le Père, ou le Fils. Parfois, comme dans le cas du Psaume 2, le changement de la personne qui parle (la προσώπου μεταβολή) est signalé, pense Origène, par la pause que marque le Diapsalma². Parfois, il faut une recherche plus poussée pour identifier les personnages. Ainsi le Psaume 44, verset 2, « mon cœur a proféré une bonne parole », est habituellement attribué au Père par ceux notamment qui identifient la bonne parole au Fils et voient dans le verbe « a proféré » un enseignement sur la génération du Fils. N'est-ce pas plutôt le prophète qui annonce sa prophétie et s'adresse ensuite au Christ? Si l'on attribue ce verset au Père, comment expliquera-t-on qu'ensuite il parle lui-même de « Dieu »? Si on attribue plus loin un verset au Père, c'est qu'il y a au cours du Psaume des changements de personnes, προσώπων ἐναλλαγὰί³.

noire », au lieu d'être l'Église issue des Nations peut être la Synagogue, avec laquelle dialogue l'Église qui lui dit « annonce-moi... », etc. Certains commentateurs multiplient les personnages.

1. *Com. in Cant. Cant.* 1, p. 89-90 B. ; 101, 11 ; 110, 21, etc.

2. *Fr. sur Ps. 2*, *PG* 12, 1100 D et voir aussi le Prologue sur le Psautier en *PG* 12, 1072 B (= § 14 éd. Rietz).

3. *Com. in Jo.* 1 (39) 284-287.

Les exemples de changements de personnes abondent aussi chez les Prophètes. Par exemple, Origène lit les paroles de *Jérémie* 15, 11, « ... Ne me suis-je pas tenu devant toi au temps de leur malheur » en les attribuant au Sauveur « victime de propitiation pour nos péchés » ; mais qu'elles soient du Sauveur ou de Jérémie (car, dit Origène, « le prophète aussi peut avoir dit de telles paroles »), le verset suivant : « Ta force est un fer et un vêtement d'airain et je livrerai tes trésors au pillage, etc. », est dit par Dieu s'adressant au peuple accusé par le Christ (ou le prophète)¹.

Parfois l'Écriture elle-même indique les personnages d'une scène. Ainsi, dans l'*Évangile de Jean*, on apprend que les interlocuteurs de Jean-Baptiste, à partir de 1, 19, sont d'une part « les prêtres et les lévites », d'autre part « les pharisiens ». Nul travail d'identification des personnages n'est à faire ; cependant là encore, la connaissance du caractère propre à chaque personnage est nécessaire pour une bonne interprétation : Prêtres et Lévites parlent avec respect, les Pharisiens ont des mots insolents².

D'une façon générale, pour Origène, les changements de personnages dans le dialogue apparaissent comme une difficulté particulière à la Bible : il en fait une des habitudes scripturaires (*συνήθεια*), analogue aux brusques changements de sujets ou anacoluthes (ici : *μεταπηδᾶν*) contraires à la belle *ἀκολουθία* des textes grecs. Au même titre que la pauvreté du vocabulaire ou que l'usage de tours énigmatiques, la confusion des dialogues est une cause d'obscurité. La Bible apparaît souvent comme la mise en scène

1. *Hom. in Jer.* 14, 11-12. Voir aussi *Com. in Jo.* 2 (16) 116 : faut-il attribuer à Dieu ou au Sauveur la parole que l'on trouve chez les Prophètes : « moi, je suis vivant » ?

2. *Com. in Jo.* 6 (8) 50-53. Il faut « observer... par qui et quand sont dites les paroles rapportées », *τηρεῖν ... τὰ λεγόμενα ὑπὸ τίνων καὶ πότε λέγεται*, car les paroles ont été attribuées aux personnages en accord avec leur caractère (*τοῖς προσώποις ἀρμοζόντως περιτεθεισθαί*).

de personnages dont l'identité n'est pas toujours donnée. Le Saint Esprit est, pour Origène, comme un metteur en scène, ou plus précisément, un récitant, « le personnage qui fait le récit », *τὸ διηγηματικὸν πρόσωπον*, et introduit « le personnage qui parle », *τὸ λέγον πρόσωπον*¹, sans toujours avertir du changement. On peut dire de lui qu'il « fait parler », ou bien qu'il parle « au nom de » tel ou tel personnage (ici, fin du § 2).

B. L'enjeu théologique.

La distinction des « personnes qui parlent » dans les textes dialogués de l'Écriture a joué un rôle très important dans la polémique chrétienne contre les Juifs, puisque cette distinction permettait d'affirmer la présence du Fils à côté du Père². De nombreux exemples peuvent être cités, que ce soit dans les livres du Pentateuque (à qui Dieu a-t-il dit « faisons l'homme à notre image... » sinon, comme le disait déjà Philon d'Alexandrie, à son Logos?), dans ceux des Prophètes, dans certains Psaumes. Justin avait déjà signalé des passages de l'Écriture où le lecteur doit reconnaître divers personnages divins — comme les Grecs reconnaissaient divers personnages dans les œuvres dialoguées —, et voyait la cause de l'erreur des Juifs dans la méconnaissance de ces alternances de parole : « Lorsque

1. Voir ces termes par exemple en *Hom. in I Reg.* 23, 54, p. 286, 1 s. Kl. GCS 3.

2. Ce problème a été étudié notamment par R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962, notamment p. 207-242. R. Braun a montré l'importance de ce travail exégétique pour la formation théologique de la notion de « personne ». Les interlocuteurs divins des dialogues bibliques sont conçus comme les *prosopa* d'un Dieu unique. L'intérêt de cette distinction des personnes divines dans les dialogues bibliques reste grand pour les Pères Cappadociens, dans les discussions avec les arianisants ou avec les sabellianisants.

vous écoutez les mots que les prophètes disent comme en leur propre nom, ne pensez pas que ces mots soient dits par ceux-mêmes qui sont remplis de l'Esprit : ils sont dits par le Verbe divin qui les anime. Le Verbe parle tantôt de façon annonciatrice des événements futurs, il prononce des mots tantôt au nom du Maître de l'Univers, Dieu le Père, tantôt au nom du Christ, tantôt au nom des peuples qui répondent au Seigneur ou à son Père. Vous pouvez constater ce fait également chez vos écrivains : un seul écrivain écrit tout le texte, mais il met en scène des personnages qui dialoguent. Faute d'avoir compris cela, les Juifs qui ont en main les livres des prophètes n'ont pas reconnu le Christ alors même qu'il était venu, et ils nous ont haïs, nous qui disons qu'il est venu et qui montrons qu'il a été crucifié par eux, comme cela avait été annoncé » (*Apologie* 36).

Origène est l'héritier d'une tradition exégétique qu'il exploitera principalement dans son interprétation du Psautier. Ici, dans la *Philocalie*, ces deux brefs extraits n'ont pas de portée théologique : ils sont faits seulement pour apporter encore un exemple des difficultés que rencontre le lecteur de la Bible à cause de l'obscurité de celle-ci.

CHAPITRE 8

L'enseignement religieux tiré d'une faute de grammaire

(Fragment sur *Osée* 12, 5)

Ce chapitre nous fait connaître un fragment du Commentaire d'Origène sur *Osée* : alors qu'Origène avait composé 25 livres sur les douze petits prophètes¹, nous n'en possédons presque plus rien. Ce fragment a été retenu par les Philocalistes parce qu'il donne une leçon de méthode : à partir d'une apparente incorrection grammaticale, Origène démontre que, bien loin de devoir « corriger » le texte, l'exégète doit le garder tel quel et découvrir un très riche enseignement spirituel dans la prétendue faute elle-même. Cela se rattache à sa conception de l'inspiration de l'Écriture qui va « jusqu'au moindre détail » (Intr., p. 66 s.) et à sa conviction que, même si la cohérence littérale est rompue, la cohérence du sens spirituel, elle, est sauvegardée : l'exégète doit la retrouver.

1. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique* 6, 36. Voir P. NAUTIN, *Origène...*, p. 248. Cet ouvrage date peut-être du retour d'Origène à Césarée en 245-246 : *ibid.*, p. 382-383.

Rob 52 *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰ σολοικοειδῆ καὶ μὴ σώζοντα τὴν κατὰ τὸ ῥητὸν ἀκολουθίαν ῥητὰ τῆς γραφῆς ἐπιχειρεῖν διορθοῦσθαι, πολὺ τοῖς συνιέναι δυναμένοις τὸ τῆς διανοίας ἀκόλουθον σώζοντα. Ἐκ τῶν εἰς τὸν Ὡσηὲ ἐξηγητικῶν.*

1. Ἐπειδὴ πολλάκις τὰ σολοικοειδῶς εἰρημένα κατὰ τὴν γραφήν, ἅσα κατὰ τὴν λέξιν, συγχύνει τὸν ἐντυγχάνοντα, ὡς ὑπονοεῖν οὐκ ὀρθῶς οὐδὲ ἀκολουθῶς οὐδὲ ὡς ἔχει
4 γεγράφθαι τὰ ῥητὰ, ὡς καὶ τολμᾶν τινὰς προφάσει διορθώ-
σεως μετατιθέντας ἀλλοιοῦν τὸν ἐγκείμενον περὶ τὰ δοκοῦντα
ἀνακολούθως γεγράφθαι ῥητὰ νοῦν, ἀναγκαίως καὶ ἐνθάδε,
τοῦ ὁμοίου ἐμπεισόντος ἅσον κατὰ τὴν λέξιν περὶ τὰ προκεί-
8 μενα ῥητὰ, ἴδωμεν τὸν ἐν αὐτοῖς ἐγκείμενον νοῦν.

Πληθυντικῶς γὰρ εἰπὼν· «Ἐκλαυσαν καὶ ἐδεήθησάν μου^a», καὶ πάλιν πληθυντικῶς τὸ ἐξῆς δηλώσας· «Ἐν τῷ οἴκῳ Ὡν εὐρωσάν με^b», τὸ ἐξῆς ἐπὶ ἐνικοῦ ἐπιφέρει λέγων·
12 «Καὶ ἐκεῖ ἐλαλήθη πρὸς αὐτόν^c.» Ἐπὶ γὰρ λέξει ψιλῆ τις ἐνιδῶν, κατὰ πλάνην δοκῶν γεγράφθαι, ἢ καὶ τὸ τελευταῖον πληθυντικῶς γράψαι, ἢ τὰ προάγοντα εἰς ἐνικὸν μεταθεῖν. Ἄνα-

8

Titulus : εἰς τὸν : om. B

8, 1

1, 2 συγχύνει : τυγχάνει B || 5 μετατιθέντας ἀλλοιοῦν : *transp.*
D || 6 καὶ : om. D || 8 ἴδωμεν : εἶδωμεν AB || 11 Ὡν : ὦν A ὦι
B ὦ D || ἐπιφέρει : φέρει D || 14 γράψαι : γράψει D

Qu'il ne faut pas entreprendre de corriger les passages de l'Écriture comportant des fautes de grammaire et ne préservant pas la cohérence littérale : pour ceux qui sont capables de comprendre, ces textes préservent grandement la cohérence de la pensée. Extrait du Commentaire sur Osée.

1. Plus d'une fois ce qui est dit dans l'Écriture comporte des fautes de grammaire, au moins dans la littéralité, et cela trouble le lecteur, qui se met à soupçonner que les paroles n'ont pas été écrites de façon correcte, cohérente, comme il fallait. A cause de cela certains ont l'audace, sous prétexte de corriger le texte, d'opérer une transformation altérant le sens qui réside justement dans ces passages apparemment écrits sans cohérence. Nécessairement ici aussi, puisqu'un fait semblable se produit dans le texte en question pris à la lettre, nous devons considérer le sens qui réside en lui.

Le texte dit, au pluriel, « ils pleurèrent et ils me prièrent^a » ; puis il énonce la suite de nouveau au pluriel, « dans la maison d'On ils me trouvèrent^b » ; ensuite il continue au singulier en disant, « et là il lui fut parlé^c ». Si l'on s'en tient à la lettre nue, et si l'on croit que le texte a été écrit de façon erronée, ou bien on écrira la fin de la phrase au pluriel, ou bien on transformera ce qui précède en le mettant au singulier. Après avoir lu, en effet, « ils

1 a. Osée 12, 5. b. Ibid. c. Ibid.

γνούς γάρ · « Ἐκλαυσαν καὶ ἐδεήθησάν μου », καὶ · « Ἐν τῷ
 16 οἴκῳ ᾧ ἐβρώσαν με », εἴποι ἂν ὅτι καὶ τὸ ἐξῆς οὖν ἐστίν ·
 « Ἐκεῖ ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς », τουτέστι τοὺς κλαύσαντας
 καὶ δεηθέντας καὶ ἐν τῷ οἴκῳ ᾧ ἐβρόντας τὸν θεόν. Ἐκ
 παρατηρήσεως δὲ ὁμοίων ῥητῶν καὶ τοῦτο ἀκολουθῶς
 20 εἰρησθαι δεῖξομεν.

2. Ἐν τῇ Γενέσει τῷ Ἀδάμ ὁ θεὸς ἐντολὴν διδοὺς οὕτω
 φησὶν · « Ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει
 Rob 53 φαγῆ, ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν
 4 οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ · ἢ δ' ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ' αὐτοῦ,
 θανάτῳ ἀποθανεῖσθε^d ». Ἀρξάμενος γὰρ κάκει ἀπὸ ἐνικοῦ
 ἐν τῷ εἰρηκέναι · « Ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ
 βρώσει φαγῆ », ἐπιφέρει πληθυντικῶς εἰπὼν · « Ἀπὸ δὲ
 8 τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν οὐ φάγεσθε
 ἀπ' αὐτοῦ · ἢ δ' ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ' αὐτοῦ, θανάτῳ
 ἀποθανεῖσθε ». Ὅτε γὰρ περὶ τῆς ἐντολῆς δι' ἧς αὐτὸν
 ἐν ζῳῇ ταύτην τηροῦντα ἠθέλησεν εἶναι, ἐνικῶς ἐντέλλεται,
 12 καὶ φησιν · « Ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ
 βρώσει φαγῆ » · οἱ γὰρ κατὰ θεὸν περιπατοῦντες καὶ τῶν
 ἐντολῶν αὐτοῦ ἀντεχόμενοι, καὶ πολλοὶ ὄσι, τῷ ὁμόφρονες
 εἶναι οἱ πολλοὶ ἓν εἰσι. Διὰ τοῦτο ὅτε περὶ τοῦ ἀγαθοῦ
 16 ἐντολῆ διδοται, ἐνικῶς αὐτῷ λέγεται τό · « Βρώσει φαγῆ » ·
 ὅτε δὲ ἤδη περὶ παραβάσεως διαστέλλεται, οὐχ ἐνικῶς
 ἀλλ' ἤδη πληθυντικῶς φησὶν · « Οὐ φάγεσθε · ἢ δ' ἂν
 ἡμέρα φάγητε, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε. »

8, 1

1, 15 καὶ³ : om. A || 16 ᾧ : ων A ὧ B ὧ D || 18 ᾧ : ων
 A om. B ὧ D || εἰρόντας : εἰρωντας A εἰρον D

8, 2

2, 7 φαγῆ : φαγεῖ A || 8 ξύλου τοῦ : om. B || 9 φάγητε : φάγησθε
 AB || 10 post ἐντολῆς add. λέγει Rob e coniectura || 13 φαγῆ :
 φαγεῖ A || 14 τῷ : τὸ AB⁸⁰ (?) || 15 τοῦ : om. A || 16 φαγῆ : φαγεῖ A

pleurèrent et ils me prièrent » et « dans la maison d'On
 ils me trouvèrent », on pourrait dire que les mots suivants,
 eux aussi, sont de la sorte : « là il leur fut parlé », c'est-à-dire
 à ceux qui avaient pleuré et avaient prié et avaient trouvé
 Dieu dans la maison d'On. Mais l'observation de textes
 analogues nous permettra de montrer que ce texte-ci
 également a été dit de façon cohérente.

2. Dans le livre de la *Genèse*, lorsque Dieu donna un
 commandement à Adam, il dit : « De tout arbre qui est dans
 le paradis tu mangeras, mais de l'arbre de connaissance
 du bien et du mal, vous ne mangerez pas ; et le jour où
 vous en mangerez, vous mourrez^d. » Là aussi, il a commencé
 par un singulier lorsqu'il dit : « De tout arbre qui est
 dans le paradis tu mangeras » et il continue au pluriel en
 disant : « Mais de l'arbre de connaissance du bien et du
 mal, vous ne mangerez pas et le jour où vous en mangerez,
 vous mourrez. » Lorsqu'il s'agit du commandement dont
 il veut que l'observance fasse vivre celui qui le garde, il
 donne l'ordre au singulier, et il dit : « De tout arbre qui
 est dans le paradis tu mangeras ». Ceux qui se conduisent
 selon Dieu et qui s'en tiennent à ses commandements,
 ceux-là, même s'ils sont nombreux, parce qu'ils ont les
 mêmes pensées, sont *un* tout en étant nombreux. Voilà
 pourquoi lorsqu'est donné le commandement concernant le
 bien, il est dit au singulier : « Tu mangeras » ; mais
 lorsque ensuite une prescription est donnée qui vise la
 transgression, ce n'est plus au singulier mais au pluriel que
 Dieu dit : « Vous ne mangerez pas, et le jour où vous en
 mangerez, vous mourrez. »

2 d. Genèse 2, 16-17.

3. Οὕτως οὖν και ἐνθάδε, ὅτε ἔτι κλαίουσι και δέονται πρὸς θεόν, πληθυντικῶς λέγεται τό· « Ἐκλαυσαν και ἐδεήθησάν μου »· ὅτε δὲ εὐρίσκουσι τὸν θεόν, οὐκέτι 4 πληθυντικῶς φησὶ τό « Ἐκεῖ ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς » ἀλλὰ « πρὸς αὐτόν ». Ἦδη γὰρ ἐν γεγόνασιν οἱ πολλοὶ ἐν τῷ εὐρηκέναι τὸν θεόν και ἐν τῷ ἀκούειν λόγον αὐτοῦ. Ὁ γὰρ εἷς ὅτε ἀμαρτάνει πολλοστός ἐστίν, ἀποσχιζόμενος ἀπὸ 8 θεοῦ και μεριζόμενος και τῆς ἐνότητος ἐκπεσών· οἱ δὲ πολλοὶ ταῖς ἐντολαῖς ἐπόμενοι ταῖς τοῦ θεοῦ εἰς εἰσί· καθὼς και ὁ ἀπόστολος μαρτυρεῖ, εἰπών· « Ὅτι εἷς ἄρτος και ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν^ο »· και πάλιν· « Εἷς θεὸς και 12 εἷς χριστὸς και μία πίστις και ἐν βάπτισμα^α »· και ἀλλαχοῦ· « Ὅτι οἱ πάντες ἐν ἐσμεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ^ε »· και αὖθις· « Ἡρμωσάμην γὰρ ὑμᾶς τοὺς πάντας ἐνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἀγνήν παραστῆσαι, τῷ κυρίῳ^η. » Καὶ ὅτι οἱ εὐαρεστοῦντες 16 τῷ κυρίῳ ἐν εἰσιν ἀπὸ τῆς προσευχῆς, ἧς ὁ σωτὴρ εὐχεταί· Rob 54 πρὸς τὸν πατέρα περὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἔστιν ἰδεῖν· « Πάτερ γὰρ, φησιν, ἅγιε, δός ἵνα καθὼς ἐγὼ και σὺ ἐν ἐσμεν οὕτω και οὗτοι ἐν ἡμῖν ἐν ὧσιν^ι. » Ὅταν δὲ και 20 ἀλλήλων μέλη εἶναι λέγωνται οἱ ἅγιοι, τί ἄλλο εἰ μὴ ἐν σῶμά εἰσι; και ἐν τῷ Ποιμένι δὲ τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου, διὰ πολλῶν μὲν λίθων οἰκοδομουμένην, ἐξ ἑνὸς δὲ λίθου^κ φαινομένην εἶναι τὴν οἰκοδομὴν, τί ἄλλο ἢ τὴν ἐκ πολλῶν 24 συμφωνίαν και ἐνότητα σημαίνει ἡ γραφή;

8, 3

3, 3 μου : om. D || 4 τό — αὐτούς : om. D || 9 ταῖς : om. D || 14 ἐνὶ ἀνδρὶ : om. B || 15 κυρίῳ : χριστῷ D || 20 λέγωνται : λέγονται A

3. Il en est donc de même ici : lorsqu'ils pleurent encore et qu'ils prient vers Dieu, il est dit au pluriel : « ils pleurèrent et ils me prièrent » ; mais lorsqu'ils trouvent Dieu ce n'est plus au pluriel qu'il est dit : « là il leur fut parlé » mais : « il lui fut parlé ». Désormais en effet les multiples sont devenus *un* parce qu'ils ont découvert Dieu et qu'ils entendent sa parole. Celui qui est *un* devient multiple lorsqu'il commet une faute, parce qu'il se sépare de Dieu, se divise et tombe hors de l'unité, tandis que les multiples qui suivent les commandements de Dieu sont *un*. L'Apôtre en rend témoignage lorsqu'il dit : « parce que nous les multiples sommes un seul pain et un seul corps^e » et, à un autre endroit, « un seul Dieu, un seul Christ, une seule foi, un seul baptême^f » ; et ailleurs : parce que nous tous sommes *un* en Christ Jésus^g ; et encore : « Je vous ai tous fiancés pour vous présenter comme une vierge pure à un seul époux, le Seigneur^h. » Que ceux qui plaisent au Seigneur soient *un*, on peut le voir dans la prière que le Sauveur adresse à son Père à propos de ses disciples. Il dit : « Père saint, accorde que, de même que toi et moi sommes *un*, de même ceux-ci soient *un* en nousⁱ. » Et lorsqu'on dit des saints qu'ils sont « membres les uns des autres », que dit-on sinon qu'ils sont « un seul corps^j » ? Si, dans le *Pasteur*, la construction de la tour, qui a été construite avec beaucoup de pierres, semble être une construction faite avec une seule pierre^k, l'Écriture veut-elle indiquer par là autre chose que la symphonie et l'unité résultant de nombreux éléments ?

3 e. I Cor. 10, 17. f. Cf. Éphés. 4, 5-6. g. Cf. Rom. 12, 5 ; Gal. 3, 28. h. II Cor. 11, 2. i. Cf. Jn 17, 11 et 21. j. Rom. 12, 5 ; cf. Éphés. 4, 25. k. Vis. III 2, 6.

ANALYSE

- A. § 1. Le problème exégétique : le texte biblique d'*Osée* 12, 5 présente apparemment une faute de grammaire (trois verbes supposent un sujet pluriel, auquel il est renvoyé ensuite par un pronom au singulier). Certains veulent corriger le texte.
- B. § 2. On examinera un texte biblique analogue (*Genèse* 2, 16-17), où l'on découvre aisément le sens spirituel de cette alternance : le singulier qualifie celui qui obéit à Dieu, le pluriel celui qui s'en sépare.
- C. § 3. Application de cette interprétation à *Osée* 12, 5 et confirmation du thème spirituel par des citations de saint Paul : il est parlé au singulier de ceux qui sont unis à Dieu.

A. Le problème exégétique : le verset d'*Osée* 12, 5.

Le processus de révision du texte biblique auquel Origène s'en prend ici¹ s'est exercé effectivement sur le verset d'*Osée* 12, 5. Alors que certains manuscrits de la Septante donnent comme Origène *ἐκλαυσαν καὶ ἐδεήθησαν μου ... καὶ ἐκεῖ ἐλαλήθη πρὸς αὐτόν*, d'autres manuscrits ont un texte uniformisé au pluriel, par l'emploi du pronom αὐτούς au lieu de αὐτόν. L'éditeur de la Septante des

1. Qui sont les *τινες* auxquels s'en prend Origène (l. 4) ? Des lettrés juifs désireux de rendre le texte sacré conforme à la correction grammaticale (le mot *διόρθωσις* désigne de façon technique la correction d'un texte fautif) ? Plus vraisemblablement des copistes du texte biblique. De toutes façons Origène et les savants juifs s'accordent sur un principe : une révision du texte biblique doit s'opérer sans rien ajouter ni retrancher (*Com. in Matth.* 15, 14 : le désaccord des manuscrits bibliques peut avoir été causé par des gens qui en corrigeant ont ou ajouté ou retranché, ἢ προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων). Voir ici l'emploi de *μετατιθέναι*, § 1 l. 14. Sur l'attitude d'Origène contre la tendance qui consiste à corriger le texte, voir D. BARTHÉLEMY, « Origène et le texte de l'Ancien Testament », p. 259-260.

Douze prophètes, J. Ziegler, a consacré deux pages de son introduction à examiner le témoignage d'Origène et son rapport aux différents groupes de manuscrits¹. Il note que certains manuscrits connaissent également l'autre façon d'uniformiser le texte, qui consiste à mettre les trois premiers verbes au singulier, conformément au texte massorétique² et fait remarquer l'attitude d'Origène devant ces variantes : ce sont des problèmes d'exégèse et des spéculations théologiques qui entraînent sa décision pour l'établissement du texte, non pas l'examen du texte hébraïque sous-jacent³. On constate en effet cette attitude d'Origène : s'il veut à tout prix conserver le texte biblique tel que le lui donnent les manuscrits, ce n'est pas pour l'avoir confronté à un texte original hébreu, dont il ne dit mot, mais parce que sa méthode herméneutique lui fournit un argument pour conserver ce texte. La comparaison avec des passages semblables lui permet de découvrir un sens spirituel précisément exprimé par la prétendue faute de grammaire.

1. J. ZIEGLER, *Septuaginta 13, Duodecim Prophetas*, Göttingen² 1967, p. 129-130. La leçon d'Origène est notamment celle de l'*Alexandrinus*. La correction du pronom au pluriel est celle du *Vaticanus* et de plusieurs autres manuscrits.

2. Origène évoque les deux corrections possibles (§ 1 l. 13-14), même s'il ne connaît pas les manuscrits de type « lucianique » (Ziegler, p. 129). Il connaît au moins les variantes hexaplaïres, qui donnent des verbes au singulier. Théodoret de Cyr commente le texte de type lucianique.

3. ZIEGLER examine l'autre variante d'Origène : « dans la maison d'On », au lieu de : « dans ma maison », leçon qui paraît être une modification chrétienne, attestée au moins depuis TERTULLIEN, *Adv. Marc.* 4, 39 (« ils me trouvèrent dans mon temple... »), peut-être sous l'influence d'un rapprochement avec *Luc* 2, 41-50. Origène ne fait aucune remarque sur « la maison d'On ». A propos de ces deux variantes, Ziegler conclut que ni les textes de type A (*Alexandrinus*) ni les textes de type B (*Vaticanus*) ne peuvent être considérés comme ayant gardé le texte original.

B. La méthode herméneutique : l'examen des passages semblables.

Nous avons étudié dans l'Introduction le principe herméneutique que l'on voit ici en jeu : puisque le texte biblique tel quel, même avec ses apparentes invraisemblances (ici, une anacoluthie entre le pluriel et le singulier), est porteur d'un sens profond jusque dans sa plus petite partie, si en un passage le lecteur ne voit pas la raison d'être d'une partie du texte, il doit procéder à l'examen des passages analogues qui pourront lui donner « la clé » de ce passage difficile. La règle est ici nommée παρατήρησις ὁμοίων ῥητῶν (fin du § 1¹). Le résultat de la comparaison est de découvrir la cohérence (spirituelle) du texte : καὶ τοῦτο ἀκολούθως εἰρῆσθαι δεξιόμεν.

L'application de cette méthode donne ici un résultat satisfaisant aux yeux d'Origène. En se référant aux deux versets de la Genèse (Gen. 2, 16-17), pareillement rédigés avec des verbes tantôt au singulier tantôt au pluriel, Origène donne le sens de cette alternance et la transpose en Osée 12, 5. Dieu s'adresse à Adam *au singulier* lorsqu'il s'agit d'évoquer l'obéissance à l'ordre divin, d'où s'ensuivra pour Adam la vie (v. 16 : « tu mangeras de tout arbre qui est dans le paradis », renvoie à l'arbre « de vie » nommé au verset 9), il emploie *le pluriel* lorsqu'il évoque la transgression et la mort qui s'ensuivra (v. 17 « vous ne mangerez pas..., vous mourrez »)². Le sens spirituel du texte se montre de lui-même : un homme est *un* (singulier) s'il est

1. Παρατήρησις est l'équivalent de ἐξέτασις (Com. in Jo. 13 (64) 448).

2. Une tradition exégétique de ces versets avant Origène est certaine ; PHILON, *Allégories des lois* 1, 101-104. La Septante a mis les verbes du v. 17 au pluriel en s'appuyant sur l'autorité de Genèse 1, 27 (... « il les créa mâle et femelle ») selon JELLIKOE, *Septuagint...*, p. 317 n. 7.

uni à Dieu, il est *multiple* (pluriel) s'il se sépare de Dieu. Au même homme, selon sa disposition à l'égard de Dieu, on peut parler tantôt au singulier, tantôt au pluriel. Dans le texte d'Osée 12, 5, sans que soit pris en considération le contexte (il est question de Jacob), Origène commente le fait que l'on passe des formes verbales plurielles au pronom personnel singulier ; ceux qui étaient « multiples » (πολλοί) deviennent « un » (ἕν) parce qu'ils ont trouvé Dieu « dans la maison d'On » et alors ils entendent sa parole (« il *lui* fut parlé »).

C. Le thème spirituel : unité ou multiplicité de l'homme selon son attitude à l'égard de Dieu.

Origène dégage de ces deux textes la loi spirituelle suivante : « Celui qui est *un* devient *multiple* lorsqu'il commet une faute, parce qu'il se sépare de Dieu, se divise et tombe hors de l'unité¹, tandis que les *multiples* qui suivent les commandements de Dieu sont *un*. » C'est le cas des Chrétiens, comme l'attestent les versets pauliniens cités dans la suite du paragraphe².

L'opposition entre « être-un » et « être-nombreux » correspond à un thème ancien de la pensée grecque, dont on peut trouver d'autres illustrations dans l'œuvre exégétique d'Origène, à propos d'autres passages bibliques utilisant

1. Les trois verbes ἀποχιζεσθαι, μερίζεσθαι, ἐκπίπτειν peuvent se comprendre sur divers registres, comme souvent chez Origène : ou bien il s'agit d'une séparation première, ontologique, des âmes préexistantes (cf. *Peri Archôn* 1, 6, 2 ou 2, 1, 1), ou d'Adam dans le Paradis, ou bien il s'agit d'un fait de la vie spirituelle, ce que suggère ici le verbe ἀμαρτάνειν, ou bien encore du phénomène des sectes. Voir aussi le fr. sur *Jérémie*, cité par P. NAUTIN, *Hom. in Jer. I*, 1, 6, vol. 2, p. 334 : les habitants de Babylone sont « multiples », par contraste avec ceux de Jérusalem qui sont un petit nombre.

2. Il y a donc ici une sorte de réhabilitation des πολλοί.

le pluriel ou le singulier. Tantôt il s'agit de l'unité/multiplicité de chacun des êtres, tantôt de l'unité/division d'une collectivité.

Dans le chapitre 16 d'*Ézéchiel*, dit Origène¹, un lecteur attentif remarque la différence entre ce qui est dit d'abord au singulier (*Ézéchiel* 16, 3 : « ton père, ta mère »), ensuite au pluriel (*Ézéchiel* 16, 45 : « votre père, votre mère »), les deux versets s'adressant pareillement à Jérusalem. Origène commente le changement : « Quand le péché s'accroît (...), alors le pécheur n'est pas *un*, mais en un seul ils sont multiples ; inversement, au début, quand c'était le commencement de l'état de péché, il n'y avait pas encore toutes ces multitudes (...). Là où il y a le péché, il y a multitude, comme là où il y a les schismes, les hérésies, les dissensions ; en revanche là où il y a la vertu là est l'unité, l'union... ».

Lisant dans le texte de *I Rois* 1, 1 l'expression « il y avait un homme », que certains manuscrits de la Septante expriment par le pronom εἷς, Origène commente ce mot : « Nous, qui sommes encore des pécheurs, nous ne pouvons pas encore recevoir ce titre d'éloge (sc. *un*), parce que chacun d'entre nous n'est pas *un* mais *multiple* (...). Mais à propos des justes non seulement chacun d'entre eux est dit *un*, mais encore tous ensemble sont dit *un*². »

On pourrait attendre d'Origène un commentaire analogue à propos de *Deutéronome* 30, 19 : « J'ai placé devant vous la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction ; toi, choisis la vie, afin que tu vives ainsi que ta descendance. » Mais lorsqu'il cite ce verset dans le *Peri Archôn*, en 3, 5 (nous connaissons le texte grec par la *Philocalie* 21), nous constatons que son texte biblique donne le singulier dès le premier pronom : « j'ai placé devant toi³. »

1. *Hom. in Ez.* 9, 1 (connue en version latine seulement).

2. *Hom. in I Regn.* 1, 4, p. 5, 21-23 et 6, 6-7 B. GCS 8 (latin seulement).

3. *Phil.* 21, 5. Dans son livre *Liturgie juive et Nouveau Testament*, Rome 1965, R. LE DÉAUT donne l'exemple de *Gen.* 31, 14, où les

Ce thème spirituel appartient à la tradition biblique elle-même, du moins dans les interprétations qu'en donne la pensée juive : tout le peuple se tient devant Dieu comme un seul homme¹. Saint Paul a plusieurs fois exprimé cette idée, en disant par exemple : « Nous, les nombreux, nous sommes un seul corps². » Il s'agit dans tous ces textes de l'unité collective, de l'unité ecclésiale, de l'unité obtenue entre plusieurs par une commune obéissance à Dieu³.

Le thème de la multiplicité de l'homme pécheur appartient à la tradition grecque classique. Platon dans la *République* (4, 445 c) dit que la vertu est d'une espèce unique, tandis que le vice en a une multitude (ἐν μὲν ... εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἀπειρα δὲ τῆς κακίας ; cf. aussi *Phèdre* 238 a), ce qui se lit aussi chez Aristote (*Éthique à Nicomaque* 2, 6, 1106 b 28-33 : τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἐστὶν ... τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς, cf. *Magna Moralia* 1, 24, 1192 a : τὸ μὲν κακὸν πολυειδές, τὸ δ' ἀγαθὸν μονοειδές) et sera repris par les philosophes de l'époque tardive⁴.

versions araméennes mettent un verbe au singulier (« Rachel et Léa répondit ainsi... »), pour faire comprendre que Rachel répondit avec l'assentiment de Léa (p. 24).

1. On peut relever trois textes bibliques, légèrement différents : *Juges* 20, 1 (... καὶ ἐξεκκλησιάσθη πᾶσα ἡ συναγωγὴ ὡς ἀνὴρ εἷς ...), 20, 8 (καὶ ἀνέστη πᾶς ὁ λαὸς ὡς ἀνὴρ εἷς) et 20, 11 (καὶ συνήχθη πᾶς ἀνὴρ Ἰσραὴλ ἐκ τῶν πόλεων ὡς ἀνὴρ εἷς ἐρχόμενοι).

2. Origène cite *I Cor.* 10, 17 et *Rom.* 12, 5. Quel que soit le sens que le mot ait chez Paul, traduisant peut-être l'expression hébraïque désignant les membres de la synagogue (les *rabbins*), Origène le prend au sens grec de nombreux, multiples.

3. Thème fréquent avant Origène. Voir par ex. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.* 88, 2-3 : « nous qui sommes les nombreux (οἱ πολλοί) hâtons-nous de nous réunir, etc. ». Et aussi *Extraits de Théodote* 36, 1.

4. Chez Origène, en *Com. in Jo.* 2 (8) 58-59, le mensonge n'est pas ἐν καὶ μονοειδές mais multiple, ce qui explique que le Verbe vainqueur de l'*Apocalypse*, en 19, 12, porte sur sa tête ce qui représente les menteurs vaincus, « des diadèmes nombreux », πολλὰ διαδήματα. En *Com. in Jo.* 20 (27) 237, s'il est dit du diable qu'il

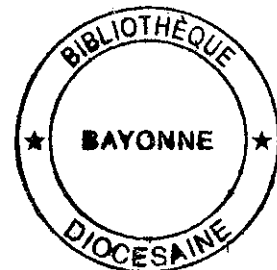
Plutarque écrit dans le *De virtute morali*, en 444 B : μοναχῶς μὲν κατορθοῦται, πλεοναχῶς δ' ἀμαρτάνεται et Plotin, dans la 6^e *Ennéade*, en 9, 3-4 enseigne que pour remonter vers l'Un il faut soi-même devenir un de multiple que l'on était, ἐν ἑκ πολλῶν γενέσθαι. La transformation spirituelle qui consiste à devenir « un au lieu de multiple » est un thème répandu dans la piété tardive, surtout dans les milieux gnostiques et chez les Chrétiens. On la trouve dans les *logia* de Jésus¹. Clément d'Alexandrie avait cité dans les *Stromates*, en 4 (23) 151, 3 la formule de Pythagore, « l'homme lui aussi doit devenir un », en demandant que cela soit compris au sens secret : l'homme doit supprimer en lui les passions. Héracléon interprétait un mot de l'*Évangile de Jean* (*Jean* 4, 39 : beaucoup ... crurent) en le rapportant aux « psychiques », de nature multiple, par opposition aux élus qui sont de nature une (μία καὶ μονοειδής ... ἐνική)².

L'intérêt de ce chapitre est donc moins la doctrine spirituelle, somme toute banale, que la leçon de méthode repérée par les anthologistes : il faut observer les procédés d'écriture de la Bible car ils ont une certaine homogénéité et l'examen des passages semblables (παρατήρησις ὁμοίων ῥητῶν) permet d'éclairer un texte par un autre texte.

« ne se tient pas » dans la vérité (*Jn* 8, 44, οὐκ ἔστηκεν), cela évoque son caractère multiple, ποικίλον ... καὶ πολύτροπον, contraire au caractère un, ἐν ... καὶ μονοειδές. Voir encore *De orat.* 21, 2 cité *supra* p. 303 pour le commentaire de πολυλογεῖν à propos de *Phil.* 5, 4.

1. Voir M. HARL, « A propos des *logia* de Jésus : le sens du mot μοναχός », *Revue des Études Grecques* 73, 1960, p. 464-474.

2. *Ap. Com. in Jo.* 13 (51) 341.



CHAPITRE 9

La confusion qui vient des mots homonymes. Le mot « loi »

(Extraits du *Commentaire de l'Épître aux Romains*)

Les Philocalistes ont choisi dans les Tomes d'Origène sur l'*Épître aux Romains* quelques pages qui commentent les différentes significations du mot « loi » dans les Écritures. Encore une fois, l'intérêt de ce chapitre est de souligner la difficulté du langage biblique — ici à cause de l'ambiguïté du vocabulaire —, et de donner des conseils de méthode : le lecteur doit éviter les mauvaises interprétations venant de la méconnaissance des faits d'homonymie.

Ce chapitre de la *Philocalie* pose des problèmes textuels particuliers. Il ne correspond que partiellement à ce que nous connaissons par ailleurs du *Commentaire* d'Origène sur l'*Épître aux Romains*, que ce soit par la version latine de Rufin — qui, il est vrai, n'est pas une traduction exacte —, que ce soit par les divers fragments grecs transmis dans les Chafnes ou sur un papyrus¹. Seule la page centrale de ce chapitre se retrouve dans ces documents, et, au lieu de porter sur *Romains* 7, 7 comme l'indique le titre de la *Philocalie* (« la loi est-elle péché ? »), elle commente *Romains* 3, 21. Les autres morceaux de ce chapitre ne correspondent exactement à aucune partie connue des Tomes sur cette Épître. Peut-être sommes-nous ici en présence d'un assemblage composite, semblable à ceux qui constituent les chapitres extraits du *Contre Celse* : on ne sait si les divers morceaux viennent tous des Tomes sur l'*Épître aux Romains*.

1. Voir J. SCHERER, *Le Commentaire d'Origène sur Rom. III, 5-V, 7...*, p. 51-58.

Rob 54 *Τίς ὁ λόγος τοῦ τὴν θείαν γραφὴν κατὰ διάφορα σημαίνοντα τῷ αὐτῷ ὀνόματι κεχρησθαι πολλάκις καὶ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ. Ἐκ τῆς πρὸς Ῥωμαίους, τόμος θ', εἰς τό· « Τί οὖν ; Ὁ νόμος ἁμαρτία » ; »*

1. Οὐχ ὡσπερ ὄνομα ἐν ἐστὶ νόμος, οὕτω καὶ εἷς ὁ περὶ νόμου πανταχοῦ τῆς γραφῆς λόγος. Διὸ καθ' ἕκαστον χρὴ τόπον αὐτῆς ἐπιμελῶς ἐπιστήσαντα θεωρῆσαι, νῦν μὲν τί
4 σημαίνεται ἐκ τῆς νόμος φωνῆς, νῦν δὲ τί χρὴ τὸ τοιοῦτον ἐννοεῖν. Ἄλλα καὶ περὶ ἄλλων πλειόνων ὁμώνυμοι γὰρ καὶ ἐπὶ ἄλλων εἰσὶ κατὰ τὴν γραφὴν φωναί, αἵτινες συγχέουσι τοὺς νομίζοντας ὅτι ὡς ὄνομα ἐν ἐστὶν οὕτω καὶ τὸ σημαίνον
8 νόμον ἐν, ὅπου ἂν τοῦτο ὀνομασθῇ. Ὅτι δὲ ἡ νόμος φωνὴ οὐκ ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἀλλ' ἐπὶ πλειόνων τέτακται, τὰ πολλὰ παραλιπόντες καὶ δεόμενα κατασκευῆς, ἔχοντα ἀνθυποφορὰν λύσεως δεομένην, ἐκθησόμεθα τὰ πάνθ' ὄντινον δυσωπῆσαι
12 δυνάμενα, ὡς τῆς νόμος φωνῆς κειμένης ἐπὶ πλειόνων. Οἶον ἐπὶ ἐν τῇ πρὸς Γαλάτας λέγεται· « Ὅσοι γὰρ ἔξ

9

Titulus : τόμος θ' : τόμος ἐνάτου D

9, 1

1, 3 ἐπιστήσαντα : ἐπιστῆσαι καὶ D || 12 κειμένης : *hic rursus inc.* C

1 a. Rom. 7, 7.

Pour quelle raison la divine Écriture emploie-t-elle souvent le même nom pour des concepts différents, et cela dans le même passage. Extrait du tome 9 sur l'Épître aux Romains, à propos de « Quoi donc, la loi est-elle péché » ? ».

1. Si le nom de *loi* est unique, il ne s'ensuit pas qu'unique soit ce que dit partout l'Écriture au sujet de la loi ; il faut en chaque endroit examiner avec grande attention ce qui est signifié ici par le mot *loi*, ce qu'il faut comprendre là par ce même mot. Il en est de même pour beaucoup d'autres mots — car l'Écriture emploie des mots homonymes à propos d'autres choses —, et cela met la confusion dans l'esprit de ceux qui pensent que, si le nom est unique, unique aussi est le concept partout où le nom est employé. Nous laisserons de côté la plupart des exemples montrant que le mot *loi* est employé non pas toujours pour le même objet mais pour une diversité d'objets — ces exemples réclameraient une argumentation parce qu'ils présentent des difficultés réclamant une solution —. Nous exposerons les exemples susceptibles de désorienter le lecteur parce que le mot *loi* est employé pour plusieurs objets. Ainsi, dans l'Épître aux Galates, il est dit : « Tous ceux qui s'attachent

ἔργων νόμου εἰσὶν ὑπὸ κατάραν εἰσὶ, γέγραπται γάρ ·
 Rob 55 ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις
 16 ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά » , σαφὲς ὅτι
 νόμος ὁ κατὰ τὸ γράμμα δηλοῦται Μωσέως, τὸ προστακτικὸν
 μὲν ὢν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὢν οὐ ποιητέον τοῖς
 αὐτῶ ὑποκειμένοις. Τὸ δ' αὐτὸ δηλοῦται ἐν τῇ αὐτῇ ἐπιστολῇ
 20 καὶ ἐν τῷ · « Ὁ νόμος γὰρ τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη,
 ἄχρι οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, διαταγεῖς δι' ἀγγέλων
 ἐν χειρὶ μεσίτου » · καὶ ἐν τῷ · « Ὡστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς
 ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν ·
 24 ἔλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἔσμεν.
 Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστὲ διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ
 Ἰησοῦ^α. » Σημαίνεται καὶ ἡ παρὰ Μωσεί ἀναγεγραμμένη
 ἱστορία ἀπὸ τῆς νόμος φωνῆς, ὡς ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἐπιστολῆς
 28 ἔστι λαβεῖν ἐκ τοῦ · « Λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες
 εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε ; Γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραὰμ
 δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἓνα ἐκ τῆς
 ἐλευθέρας. Ἄλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα
 32 γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας διὰ τῆς ἐπαγγελίας^ε. »

2. Οἶδα καὶ τοὺς ψαλμοὺς ὀνομαζομένους νόμον, ὡς
 δῆλον ἐκ τοῦ · « Ἴνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν
 γεγραμμένος ὅτι ἐμίσησάν με δωρεάν^β ». Ἄλλὰ καὶ ἡ τοῦ
 4 Ἰσαΐου προφητεία νόμος παρὰ τῷ ἀποστόλῳ λέγεται,
 φάσκοντι · « Ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται · ἐν ἑτερογλώσσοις
 καὶ ἐν χεῖλεσιν ἑτέροις καλήσω τῷ λαῷ τούτῳ, καὶ οὐδ' οὕτως
 εἰσακούσονται μου, λέγει κύριος^γ. » Εὐρον γὰρ τὰ ἰσοδυνα-
 8 μούντα τῇ λέξει ταύτῃ ἐν τῇ τοῦ Ἀκύλου ἐρμηνείᾳ κείμενα.

9, 1

1, 21 φ : δ B οὐ C || διαταγεῖς δι' : διαταγῆς C || 25 τῆς : om. C ||
 26 καὶ ἡ : om. C

9, 2

2, 1 νόμον : νόμους C || 8 Ἀκύλου : ἀκύλα AC

1 b. Gal. 3, 10 (Deut. 27, 26). c. Gal. 3, 19. d. Gal. 3, 24-26.
 e. Gal. 4, 21-23.

aux œuvres de la loi sont sous malédiction, car il est écrit : maudit quiconque n'observe pas tout ce qui est écrit dans le livre de la loi pour l'accomplir^b. » Il est clair qu'ici est désignée la loi de Moïse prise à la lettre, c'est-à-dire l'ordonnance de ce qu'il faut faire et l'interdiction de ce qu'il ne faut pas faire pour ceux qui lui sont soumis. C'est ce qui est désigné aussi dans la même Épître dans la phrase : « Car la loi a été établie à cause des transgressions jusqu'à ce que vienne la descendance pour qui était la promesse ; elle a été promulguée par les anges avec la main d'un médiateur^c » ; et encore dans la phrase « si bien que la loi fut notre pédagogue jusqu'au Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi ; mais lorsque la foi est venue, nous ne sommes plus sous le régime du pédagogue, car vous êtes tous fils de Dieu par la foi en Christ Jésus^d ». Le mot *loi* signifie d'autre part aussi l'histoire mise par écrit par Moïse, comme on peut le voir d'après la même Épître dans la phrase : « Dites-moi, vous qui voulez être sous la loi, ne comprenez-vous pas la loi ? Il est écrit en effet qu'Abraham avait deux fils, un de la femme esclave, et un de la femme libre ; mais celui de l'esclave fut engendré selon la chair, tandis que celui de la femme libre vint en vertu de la promesse^e. »

2. Je sais que les psaumes eux aussi portent le nom de *loi*, comme on le voit d'après la phrase : « afin que soit accomplie la parole écrite dans leur loi, ils m'ont haï pour rien^f. » Et la prophétie d'Isaïe est elle aussi appelée *loi* chez l'Apôtre lorsqu'il dit : « Il est écrit dans la loi : je parlerai à ce peuple par des gens qui parlent une autre langue et par des lèvres étrangères et même ainsi ils ne m'écouteront pas, dit le Seigneur^g. » — J'ai trouvé l'équivalent de ce texte dans la traduction d'Aquila. — Est encore

2 f. Jn 15, 25 (Ps. 34, 19). g. I Cor. 14, 21 (Is. 28, 11-12).

Λέγεται νόμος καὶ ἡ μυστικώτερα καὶ θειότερα τοῦ νόμου ἐκδοχή, ὡς ἐν τῷ · « Οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικὸς ἐστὶ¹ ». Παρὰ δὲ πάντα ταῦτα λέγεται νόμος ὁ κατὰ τὰς
 12 κοινὰς ἐννοίας ἐνεσπαρμένος τῇ ψυχῇ καὶ, ὡς ὀνομάζει ἡ γραφή, ἐγγεγραμμένος τῇ καρδίᾳ¹ λόγος, προστακτικὸς μὲν ὢν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὢν οὐ ποιητέον. Καὶ
 Rob 56 τοῦτο δὲ δηλοῦται ἐν τῷ · « Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον
 16 ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶ νόμος · οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως¹. » Ὁ γὰρ γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις
 20 νόμος καὶ ἐν ἐθνικοῖς φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν οὐκ ἄλλος ἐστὶ τοῦ κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας φύσει ἐγγεγραμμένου τῷ ἡγεμονικῷ ἡμῶν, καὶ τρανωτέρου μετὰ τῆς συμπληρώσεως τοῦ λόγου ὡσήμεραι γινόμενου. Τοῦτο τὸ σημαίνον
 24 ἦν τοῦ νόμου καὶ ἐν τῷ · « Ἀμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου² » · καὶ ἐν τῷ · « Τὴν ἀμαρτίαν οὐκ ἔγνω ἐἰ μὴ διὰ νόμου¹. » Πρὸ γὰρ τοῦ κατὰ Μωσέα νόμου ἐλλε-
 28 παθοῦσιν, ἔτι δὲ καὶ Σοδομίταις καὶ ἄλλοις μυρίοις · πολλοὶ τε ἔγνωσαν τὴν ἀμαρτίαν καὶ πρὸ τοῦ Μωσέως νόμου.
 Καὶ μὴ θαυμάσης εἰ δύο σημαίνοντα τοῦ ἐνὸς ὀνόματος τοῦ νόμου ἐν τῷ αὐτῷ παρελήθηται τόπω · εὐρήσομεν γὰρ
 32 ταύτην τὴν συνήθειαν καὶ ἐν ἄλλαις γραφαῖς, οἷον · « Οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι τετράμηνός ἐστι καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται ; Ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας ὅτι λευκαὶ εἰσι πρὸς θερισμὸν ἤδη³. » Δις γὰρ ὁ θερισμὸς
 36 ὀνομασθεὶς κατὰ μὲν τὸ πρότερον ἐπὶ τὸν σωματικὸν ἀναφέρεται, κατὰ δὲ τὸ δεύτερον ἐπὶ τὸν πνευματικόν. Τὸ

9, 2

2, 10 ὡς ἐν τῷ : om. B || 11 πάντα ταῦτα : transp. AC || 15 ἐν τῷ : om. C || 23 ὡσήμεραι : ὀσήμεραι C || 26-27 ἐλλελόγηται : ἐλλογεῖται B || post τοῖς add. κατὰ D || 31 παρελήθηται : -πτο C || 33 post ὅτι add. ὁ καιρὸς C || 36-37 κατὰ μὲν — πνευματικόν : οὐ τὸ αὐτὸ σημαίνει C

appelée *loi* l'interprétation secrète et divine de la loi, par exemple dans la phrase : « Car nous savons que la loi est spirituelle¹. » Or, en plus de tous ces exemples, on appelle *loi* la raison ensemencée dans l'âme avec les notions communes, que l'Écriture nomme la raison « inscrite dans le cœur¹ » : l'ordonnance de ce qu'il faut faire, l'interdiction de ce qu'il ne faut pas faire. Et cela se voit dans la phrase : « Quand les Nations qui n'ont pas la loi font naturellement les œuvres de la loi, ces hommes qui n'ont pas la loi sont loi pour eux-mêmes ; ils montrent l'œuvre de la loi inscrite dans leur cœur, leur conscience donnant son témoignage¹. » La loi « inscrite dans le cœur », même chez les païens qui font naturellement les œuvres de la loi, est bien identique à ce qui a été inscrit naturellement dans la partie maîtresse de nous-mêmes avec les notions communes et qui se fait de jour en jour plus pénétrant lorsque s'accomplit notre âge de raison. Nous trouvons ce sens du mot *loi* dans la phrase : « le péché n'est pas compté s'il n'y a pas de loi² », et dans : « je n'ai connu le péché que par la loi¹ ». En effet, même avant la loi de Moïse, le péché a été « compté » à Caïn, et à ceux qui ont subi le déluge, et aux Sodomites, et à bien d'autres encore ; nombreux sont ceux qui ont connu le péché même avant la loi de Moïse.

Ne nous étonnons donc pas si deux significations du même nom *loi* se trouvent dans le même passage ; nous trouverons cette même habitude ailleurs dans les Écritures. Ainsi : « Ne dites-vous pas qu'il y a encore quatre mois et la moisson viendra ? Levez les yeux et regardez les champs : ils sont déjà blancs, prêts pour la moisson³. » Le nom moisson est employé deux fois : la première fois il renvoie à la moisson corporelle, la seconde fois à la moisson spirituelle.

2 h. Rom. 7, 14. i. Cf. Rom. 2, 15. j. Rom. 2, 14-15.
 k. Rom. 5, 13. l. Rom. 7, 7. m. Jn 4, 35.

δὲ ὅμοιον εὐρήσεις καὶ ἐπὶ τοῦ ἀπὸ γενετῆς τυφλοῦ θεραπευθέντος· ᾧ ἐπιφέρει σωματικῶς γενομένῳ τό· « Εἰς κρίμα
40 ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσι καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται². »

3. Οὕτω τοίνυν καὶ νῦν χωρὶς μὲν νόμου τοῦ τῆς φύσεως δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται, μαρτυρουμένη δὲ ὑπὸ νόμου Μωσέως καὶ τῶν προφητῶν^ο. Εἴπομεν δ' ἂν πρὸς τοὺς
4 ἔτι ὀκνοῦντας παραδέξασθαι τὸ διττὸν σημαινόμενον τοῦ
Rob 57 νόμου, ὅτι εἶπερ ὁ αὐτὸς νόμος παρελήφθη ἐν τε τῷ·
« Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται » καὶ ἐν τῷ· « Μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν », 8 εἰ μὲν χωρὶς νόμου πεφανέρωται, οὐχ ὑπὸ νόμου μαρτυρεῖται· εἰ δὲ ὑπὸ τοῦ νόμου μαρτυρεῖται, οὐ χωρὶς νόμου πεφανέρωται. Τῇ τοίνυν δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ φανερούμενη ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ μαρτυρεῖ οὐδαμῶς μὲν ὁ τῆς φύσεως νόμος, 12 μικρότερος γὰρ ἔστιν αὐτῆς, ὁ δὲ Μωσέως νόμος, οὐ τὸ γράμμα ἀλλὰ τὸ πνεῦμα^ρ, καὶ οἱ ἀνάλογον τῷ πνεύματι τοῦ νόμου προφητῆται, καὶ ὁ ἐν αὐτοῖς πνευματικὸς λόγος. Διὸ χρῆ ἐπιμελῶς τὸν ἀναγινώσκοντα τὴν θείαν γραφὴν 16 τηρεῖν ὅτι οὐ πάντως ταῖς αὐταῖς λέξεσιν ἐπὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων χρῶνται αἱ γραφαί· τοῦτο δὲ ποιοῦσιν, ὅτε μὲν παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν, ὅτε δὲ παρὰ τὴν τροπολογίαν, καὶ ἔσθ' ὅτε παρὰ τὴν σύμφρασιν ἀπαιτοῦσαν ἄλλως τῇ 20 λέξει χρῆσασθαι ἐν τοῖσδέ τισιν ἢ ὡς κεῖται ἐν ἑτέροις. Καὶ τοῦτο ἐὰν ἐπιμελῶς παραφυλαττώμεθα, πολλῶν σφαλμάτων ἀπαλαττώμεθα καὶ παρεκδοχῶν.

Χρῆ οὖν εἰδέναι ὅτι τό « Ἐώρακεν » οὐκ ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ
24 αἰε κεῖται, ἀλλ' ὅτε μὲν ἐπὶ τοῦ σωματικοῦ ὄραξ, ὅτε δὲ ἀντὶ τοῦ νοεῖν.

9, 2

2, 38 post ἀπὸ add. τοῦ C || 39 γενομένῳ : γεννωμένῳ C

9, 3

3, 2 νόμου : ν. τοῦ A ν. καὶ C || 5 ἐν τε : ἐν C || 11 οὐδαμῶς μὲν : transp. C || 16 αὐταῖς : om. A || 20 κεῖται : κείνται AB^{ac} || 24 σωματικοῦ : σωματικῶς C

Nous trouverons le même fait à propos de l'aveugle de naissance qui fut guéri : à ce qui a lieu de façon corporelle s'ajoute la phrase qui dit « Je suis venu dans ce monde pour la condamnation, afin que ceux qui ne voient pas voient et que ceux qui voient deviennent aveugles². »

3. Ainsi donc, ici aussi, sans la loi de la nature s'est manifestée la justice de Dieu, mais elle a été attestée par la loi de Moïse et les prophètes^ο. A ceux qui hésitent encore à accepter les deux significations du mot *loi*, nous dirons ceci : si le mot *loi* est pris dans le même sens dans la phrase « mais maintenant la justice de Dieu s'est manifestée sans la loi » et dans celle-ci : « attestée par la loi et les prophètes », s'il est vrai qu'elle s'est manifestée sans la loi, elle n'est pas attestée par la loi ; et si d'autre part, il est vrai qu'elle est attestée par la loi, elle ne s'est pas manifestée sans la loi. En conséquence, la justice de Dieu manifestée par Jésus-Christ n'a nullement été attestée par la loi de la nature — car celle-ci lui est inférieure —, mais par la loi de Moïse, non dans sa lettre mais dans son esprit^ρ, et par les prophètes accordés à l'esprit de la loi, par le sens spirituel qui est en eux.

Il faut donc que le lecteur de la divine Écriture observe soigneusement le fait que les Écritures n'emploient pas partout les mêmes termes pour les mêmes réalités. Cela s'explique tantôt par l'homonymie, tantôt par la tropologie, parfois aussi parce que le contexte exige que l'on prenne un mot en tel texte dans un sens différent de celui qu'il a dans un autre texte. Si nous observons soigneusement cela, nous évitons beaucoup de fautes et d'interprétations erronées.

Il faut donc savoir que le verbe *il a vu* n'est pas toujours employé à propos de la même réalité : tantôt il s'agit de voir corporellement, tantôt cela veut dire comprendre.

2 n. Jn 9, 39.

3 o. Cf. Rom. 3, 21. p. II Cor. 3, 6. Cf. Rom. 2, 29.

Καθόλου γάρ τοῦτο ἰστέον, ὅτι προκειμένου κρύψαι καὶ
 μὴ φανερῶς ἐκθέσθαι τὰ νοήματα τῆς ἀληθείας τῷ ἐν τοῖς
 28 προφήταις πνεύματι καὶ ἐν τοῖς ἀποστόλοις Χριστοῦ λόγῳ,
 πολλαχοῦ καὶ ὑπὸ τῆς φράσεως συγχεῖται καὶ οὐχ ὡς ὑπὸ
 μίαν λέγεται ἀκολουθίαν, ἵνα μὴ καὶ ἀνάξιοι εἰς κρίμα τῆς
 32 ἐαυτῶν ψυχῆς εὐρωσι τὰ συμφερόντως αὐτοῖς ἀποκεκρυμμένα.
 Καὶ τοῦτο πολλαχοῦ αἰτιὸν ἐστὶ τοῦ δοκεῖν μὴ ἔχειν σύνταξιν
 μηδὲ ἀκολουθίαν τὴν ὀλην γραφὴν· καὶ μάλιστα, ὡς
 προείπομεν, τὴν προφητικὴν καὶ τὴν ἀποστολικὴν· καὶ
 36 ἐν ἧ τὰ περὶ νόμου διαφόρως ὀνομάζεται, καὶ ἐπὶ διαφορῶν
 Rob 58 πραγμάτων κείμενα, ὥστε δοκεῖν ὅτι οὐκ ἔχεται ὁ Παῦλος
 ἐν τῇ γραφῇ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ προκειμένου αὐτῷ σκοποῦ.

D'une façon générale, en effet, il faut savoir ceci :
 le propos de l'Esprit parlant dans les prophètes et du Verbe
 parlant dans les apôtres du Christ était de cacher sans les
 exposer au grand jour les pensées de la vérité ; si bien que
 ces pensées sont en plus d'un endroit rendues confuses par
 le style et ne sont pas exposées en une suite cohérente ;
 le but en est que ceux qui en sont indignes ne découvrent
 pas pour la condamnation de leur âmes les pensées qui
 leur sont utilement cachées. En plus d'un endroit, cela fait
 croire que toute l'Écriture ne possède ni composition ni
 cohérence, principalement, comme nous l'avons dit, chez
 les prophètes et chez les apôtres ; et, chez les apôtres,
 principalement dans l'*Épître aux Romains*, où ce qui parle
 de loi est nommé en des sens différents et se rapporte à
 des réalités différentes : on en vient à croire que Paul, en
 écrivant cette lettre, ne s'en tient pas au but qu'il s'était
 proposé.

ANALYSE

- A. § 1 et début du § 2. Énoncé du problème : la diversité de sens du mot « loi » et le fait plus général de l'emploi par les Écritures de mots « homonymes ». Énumération de six réalités différentes désignées par le même mot « loi » dans le Nouveau Testament.
- B. § 2 (suite). Deux autres exemples pris dans l'*Évangile de Jean* (« moisson », « voir », βλέπειν) : l'emploi de mots « homonymes » est une « habitude » de l'Écriture.
- C. § 3 (début). Interprétation de *Rom.* 3, 21, où le mot « loi » se lit deux fois mais renvoie à deux réalités différentes.
- D. § 3 (milieu). Conseil de méthode : il faut savoir que l'Écriture n'emploie pas toujours les mêmes mots pour les mêmes réalités : homonymies, tropologies.
- E. § 3 (une phrase). L'homonymie du verbe « voir » (δρᾶν) en *Jn* 1, 18.
- F. § 3 (fin). Généralisation et conclusion : les faits d'incohérence stylistique dans les Écritures correspondent à la volonté de l'Esprit Saint de « cacher » le sens profond des textes. Cela est particulièrement le cas chez les Prophètes et chez saint Paul, notamment dans l'*Épître aux Romains*.

L'occasion exégétique des remarques d'Origène sur les faits d'homonymie.

Le problème exégétique à résoudre est celui que pose le mot « loi » dans l'*Épître aux Romains*. La page centrale de ce chapitre correspond à l'interprétation de *Rom.* 3, 21, où le mot « loi » est employé dans la même phrase deux fois en des sens différents, (δύο σημαίνόμενα τοῦ ἐνὸς ὀνόματος... ἐν τῷ αὐτῷ... τόπῳ). Le début et la fin du chapitre concernent également le problème du mot « loi », un problème spécialement lié à la lecture de l'*Épître aux Romains*. Puisque la version de Rufin et les fragments

grecs ne confirment pas l'appartenance de tout ce développement au tome expliquant *Rom.* 3, 21, on pourrait rattacher l'exposé sur la polysémie du mot « loi » à d'autres occasions exégétiques de cette même *Épître*. Nous apprenons d'ailleurs par Rufin qu'Origène avait exposé ce problème dès le Prologue de son *Commentaire* et qu'il l'avait repris à plusieurs reprises, puisque le mot « loi » intervient de façon essentielle dès le verset 2, 12. Rufin désigne ces exposés par l'expression « de legum diversitate » et précise qu'un de ces exposés avait illustré « l'habitude » des Écritures d'user de mots homonymes avec des exemples pris hors de l'*Épître aux Romains* : cette remarque, faite à propos de *Romains* 6, 8-10, m'a semblé pouvoir se référer à notre texte, qui cite des exemples de mots homonymes pris dans l'*Évangile de Jean*. D'autre part, l'énumération des six réalités désignées par le mot « loi », au début de ce chapitre de la *Philocalie*, m'a semblé avoir pour but d'introduire la notion de « loi naturelle », indispensable pour l'interprétation origénienne du verset 3, 21. Malgré la multiplicité des endroits de l'*Épître aux Romains* qui peuvent susciter une étude du mot « loi », il me semble donc que les pages d'Origène recueillies par les Philocalistes se justifient le mieux possible par une réflexion sur le verset 3, 21 : la phrase « la justice de Dieu a été manifestée sans la loi, ayant reçu le témoignage de la loi et des prophètes » ne peut se comprendre, selon Origène, que si l'on explicite deux objets différents désignés par le même mot « loi » : « la justice de Dieu a été manifestée sans la loi naturelle, ayant reçu le témoignage de la loi de Moïse et des Prophètes » (§ 3). Pour aboutir à cette interprétation théologique, Origène doit dénoncer l'emploi ambigu des mots chez saint Paul, et d'une façon plus générale dans toutes les Écritures, et fournir des exemples de « loi » au sens de « loi naturelle », qu'il trouve en *Romains* 2, 14. Il se peut qu'autour du commentaire de *Rom.* 3, 21 les

Philocalistes aient regroupé des passages analogues pris dans d'autres parties du *Commentaire* de cette *Épître*¹.

L'énumération de six emplois différents du mot « loi » (§ 1 et début du § 2).

L'énumération des emplois différents du mot « loi » n'est pas présentée comme exhaustive : Origène laisse de côté des exemples jugés trop difficiles ; il expose ceux qui sont les plus gênants pour la lecture des textes. De fait, on trouve chez Origène lui-même d'autres interprétations du mot « loi », par exemple « loi de la chair », « loi du péché ». La diversité des emplois du mot « loi » donnés ici est plus facile à établir. Le mot « loi » peut désigner dans les textes néotestamentaires : 1. la loi de Moïse, au sens littéral de ce qui donne des commandements et des interdictions, sens attesté par trois citations de l'*Épître aux Galates* ; 2. le Pentateuque (littéralement : l'histoire mise par écrit par Moïse), selon un autre verset de l'*Épître aux Galates* ; 3. les Psaumes, désignés comme « loi » dans l'*Évangile de Jean* : en *Jean* 15, 25, Jésus introduit un verset de psaume par la formule « ce qui est écrit dans la loi » ; 4. le prophète Isaïe, désigné comme « loi » en *I Cor.* 14, 21² ; 5. la loi « spirituelle » nommée en *Rom.* 8, 14,

1. A. van de Bunt, dans une lettre de janvier 1980, me fait remarquer que la référence donnée par les Philocalistes dans leur titre (à propos de *Rom.* 7, 7 dans le tome 9 du *Commentaire*) est exacte si l'on se reporte à la reconstitution des tomes du *Commentaire* d'Origène faite par E. VON DER GOLTZ à partir des *marginalia* d'un manuscrit (« Eine textkritische Arbeit des zehnten... Jahrhundert... », *TU* 17, 4, 1899 : voir H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène*, Appendice C, p. 579-580) : il s'agirait bien du *commentaire* de *Rom.* 7, 7 figurant dans le tome 9 qui allait de *Rom.* 6, 16 à 8, 8, regroupé avec d'autres passages.

2. La citation de Paul réunit en réalité *Is.* 28, 11 et *Deut.* 28, 49. Origène semble avoir trouvé chez Aquila (dans sa traduction d'*Isaïe* ?) le même texte que chez Paul. Que le mot « loi » puisse renvoyer aux

c'est-à-dire « l'interprétation secrète et divine de la loi » ; 6. la loi naturelle inscrite dans le cœur de l'homme selon *Rom.* 2, 14. On voit la diversité des objets qu'Origène découvre sous le même nom de « loi » : des livres bibliques ainsi appelés par métonymie (non seulement les livres de Moïse, mais les *Psaumes* et *Isaïe*), la loi « naturelle », la loi au sens littéral et l'interprétation spirituelle de la loi. On se trouve donc en présence de faits de langage hétérogènes : d'une part, Origène énumère des *objets* différents désignés par le même mot « loi », d'autre part il parle du « double concept » de loi, selon la lettre et selon l'esprit (début du § 3)¹. Si le premier type de distinction lui permet d'introduire « la loi naturelle » dans l'interprétation de *Rom.* 3, 21 (la justice de Dieu n'a pas besoin de la loi naturelle), la seconde distinction sera également utilisée pour affiner l'interprétation de la fin du verset : la justice de Dieu a reçu le témoignage de la loi de Moïse, celle-ci étant entendue au sens spirituel, comme il faut la comprendre aussi pour les Prophètes².

L'intérêt de ce chapitre 9 n'est pas précisément de résoudre des problèmes d'homonymie. Comme le souligne le titre, ces pages peuvent apporter une réflexion sur le « pourquoi » des faits d'homonymie dans les Écritures : τίς ὁ λόγος τοῦ τὴν θεῖαν γραφὴν κ.τ.λ. L'usage des mots homonymes dans la Bible répond à une « raison ». Origène

Prophètes est également rappelé par Origène dans une phrase qui se trouve bizarrement au milieu d'un autre développement, en *Com. in Jo.* 19 (3) 16.

1. Voir *Intr.* p. 129 s. Origène dit tantôt que le même mot est employé pour des « réalités » différentes (πράγματα, fin du § 3), tantôt qu'il correspond à des « concepts » différents (σημαινόμενα, début des § 1 et 3 : formule retenue par les Philocalistes pour le titre du chapitre). Les autres mots « homonymes » donnés dans ce chapitre, « moisson », « voir », sont susceptibles de deux sens, corporel ou spirituel (métaphorique).

2. On notera la forte affirmation du sens spirituel dans la loi de Moïse et chez les Prophètes : ὁ ἐν αὐτοῖς πνευματικῶς λόγος.

ne semble pas penser que les faits d'homonymie sont présents dans tout langage. Il attribue ces faits à une « habitude » des Écritures (§ 2, *συνήθεια*) et les rattache, comme les ruptures de l'*ἀκολουθία*, à la volonté divine de « cacher » (*κρύψαι*) les sens profonds du texte (fin du § 3). On se rappelle l'importance de cette idée dans la théorie herméneutique d'Origène (Intr. p. 75-86). Les mots homonymes sont traités par lui comme ces « pierres d'achoppement » dont il parle ailleurs : ils rendent le texte biblique obscur, puisque le lecteur peut être troublé et désorienté (§ 1, *συγχεῖν, δυσωπῆσαι*) et risque d'aboutir à une interprétation erronée (§ 3, *σφάλματα, παρεκδοχαί*).

La leçon donnée par Origène sur l'homonymie du mot « loi », si elle manque de rigueur pour une théorie du langage, suscite en revanche un commentaire théologique de première importance pour l'interprétation de l'*Épître aux Romains* : la justice de Dieu qui s'est manifestée par Jésus-Christ avait été attestée par la loi de Moïse et par les prophètes, plus précisément par le sens spirituel de cette loi et de ces prophètes. C'est affirmer hautement la valeur de l'Ancien Testament, au-dessus de « la loi naturelle ».

A côté de l'homonymie, Origène cite ici (§ 3) ce qu'il appelle la « tropologie » (les tours figurés, les métaphores), et les changements de sens entraînés par le contexte ; on se sert d'un mot, à cause de la *σύμφορα* de tel passage, « autrement » (*ἄλλως*) que dans un autre passage. Il généralise ensuite en parlant du style confus et du manque de cohérence (... *συγχεῖται καὶ οὐχ ὡς ὑπὸ μίαν ... ἀκολουθίαν*) de toute l'Écriture.

CHAPITRE 10

La vertu efficace du moindre signe des Écritures

(Extrait de l'Homélie 39 sur *Jérémie*)

Les Philocalistes avaient déjà constitué une partie de leur chapitre I avec divers extraits des Homélie d'Origène sur *Jérémie* (*Philocalie* 1, 28). Ils font connaître ici deux pages de la 39^e Homélie, que nous ne connaissons pas par ailleurs, qui sont une digression méthodologique située, semble-t-il, au début de l'Homélie, puisque Origène dit qu'il a exposé ces idées à titre de prologue (*προοίμιον*). Le choix des anthologistes s'explique aisément : ici encore Origène encourage le lecteur à ne pas s'arrêter aux difficultés apparentes, à garder foi dans l'inspiration de la moindre parcelle du texte, à ne pas laisser un seul mot sans explication. Deux comparaisons illustrent le thème¹.

1. Les Homélie d'Origène sur *Jérémie*, que la tradition a conservées au nombre de vingt, viennent d'être éditées, ainsi que les fragments donnés par la *Philocalie*, par P. Husson et P. Nautin, *SC* 232 et 238, Paris 1977. Nous publions cependant ici le bref fragment de notre chapitre 10 afin de montrer son apport à l'enseignement du recueil.

Rob 58 *Περὶ τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ δοκούντων ἔχει τι λίθου προσκόμματος ἢ πέτρας σκανδάλου. Ἐν τῇ λθ' ὁμιλίᾳ τῶν εἰς τὸν Ἱερειαν, εἰς τὸ « Οὐκ ἠδύνατο κύριος φέρειν ἀπὸ προσώπου πονηρίας ὑμῶν. »*

1. Ἐάν ποτε ἀναγινώσκων τὴν γραφὴν προσκόψης νοήματι ὄντι καλῶ λίθῳ προσκόμματος^a καὶ πέτρᾳ σκανδάλου^b, αἰτιῶ σαυτὸν· μὴ ἀπελπίσης γὰρ τὸν λίθον τοῦτον
 4 τοῦ προσκόμματος καὶ τὴν πέτραν τοῦ σκανδάλου ἔχει νοήματα ὥστ' ἂν γενέσθαι τὸ εἰρημένον· « Καὶ ὁ πιστεύων οὐ κατασχυνοθήσεται^c. Πίστευσον πρῶτον, καὶ εὐρήσεις ὑπὸ τὸ νομιζόμενον σκάνδαλον πολλὴν ὠφέλειαν ἁγίαν. Εἰ
 8 γὰρ ἡμεῖς ἐντολὴν ἐλάβομεν μὴ λέγειν ῥῆμα ἄργόν, ὡς δώσοντες περὶ αὐτοῦ λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως^d, καὶ ὅση δύναμις φιλοτιμούμεθα πᾶν ῥῆμα τὸ ἐξίδον ἐκ τοῦ στόματος ἡμῶν ποιεῖν ἐργάζεσθαι καὶ ἐν ἡμῖν τοῖς λέγουσι καὶ ἐν
 12 τοῖς ἀκούουσι, τί χρὴ νοεῖν περὶ τῶν προφητῶν, ἢ ὅτι πᾶν ῥῆμα λαληθὲν διὰ τοῦ στόματος αὐτῶν ἐργατικὸν ἦν; Καὶ

10

Titulus : ἐν τῇ λθ' ὁμιλίᾳ : ἐκ τῆς λθ' ὁμιλίας C

10, 1

1, 3 ἀπελπίσης : ἀφελπίσης A ἀπελπίσας C || 4 καὶ : ἢ C || 7 ἁγίαν : om. C || 8 ὡς : om. A || 9 δώσοντες περὶ αὐτοῦ λόγον : λ. π. α. δ. C || 10 φιλοτιμούμεθα : -ώμεθα A || 13 διὰ τοῦ : ἐκ AC

Sur les passages de la divine Écriture qui semblent présenter une pierre d'achoppement ou un rocher qui fait buter. Dans la 39^e Homélie sur Jérémie, à propos de la parole : Le Seigneur n'a pas pu supporter votre perversité.

1. S'il t'arrive en lisant l'Écriture de buter sur une pensée qui est une belle pierre d'achoppement^a et un rocher qui fait buter^b, ne t'en prends qu'à toi-même ; ne perds pas l'espoir que cette pierre d'achoppement et ce rocher qui fait buter ne renferment des pensées, au point que se réalise la parole : « Et celui qui a foi ne sera pas couvert de honte^c. » Crois d'abord et tu découvriras, sous ce que tu croyais un obstacle, un grand et sain bénéfice. Car si nous avons reçu, nous, l'ordre de ne dire aucune parole inutile parce que nous devons en rendre compte au jour du jugement^d et si nous mettons tout le zèle possible à rendre efficace toute parole qui sort de notre bouche, à la fois pour nous qui parlons et pour ceux qui écoutent, que penser des prophètes, sinon que toute parole prononcée par leur bouche était efficace ? Et il n'y a rien d'étonnant si

1 a. Rom. 9, 33 (Is. 8, 14). b. Rom. 9, 33 (Is. 8, 14). c. Cf. Is. 28, 16. d. Cf. Matth. 12, 36.

οὐ θαυμαστὸν εἰ πᾶν τὸ ῥῆμα τὸ λαλούμενον ὑπὸ τῶν
 προφητῶν εἰργάζεται ἔργον τὸ πρέπον ῥήματι. Ἄλλὰ γὰρ
 16 οἶμαι ὅτι καὶ πᾶν θαυμάσιον γράμμα τὸ γεγραμμένον ἐν
 τοῖς λογίοις τοῦ θεοῦ ἐργάζεται. Καὶ οὐκ ἔστιν ἰῶτα ἐν ἧ
 μία κεραία γεγραμμένη ἐν τῇ γραφῇ ἥτις τοῖς ἐπιστατέμοις
 χρῆσθαι τῇ δυνάμει τῶν γραμμάτων οὐκ ἐργάζεται τὸ
 20 ἑαυτῆς ἔργον.

2. Ὡσπερ δὲ ἐπὶ τῶν βοτανῶν ἐκάστη μὲν ἔχει δύναμιν
 Rob 59 εἴτε εἰς τὴν ὑγίειαν τῶν σωμάτων εἴτε εἰς ὅτι δήποτε, οὐ
 πάντων δὲ ἔστιν ἐπίστασθαι εἰς ὃ ἐκάστη τῶν βοτανῶν
 4 ἐστὶ χρήσιμος, ἀλλ' εἰ τινες ἐπιστήμην εἰλήφασιν, οὗτοι
 οἱ περὶ τὰς βοτάνας διατρίβοντες ἵνα εἰδῶσι καὶ πότε
 παραλαμβάνομένη καὶ ποῦ τῶν σωμάτων ἐπιτιθεμένη καὶ
 8 οἷονεῖ βοτανικός τις πνευματικός ἐστὶν ὁ ἅγιος, ἀναλεγόμενος
 ἀπὸ τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἕκαστον ἰῶτα καὶ ἕκαστον τὸ
 τυχὸν στοιχεῖον, καὶ εὐρίσκων τὴν δύναμιν τοῦ γράμματος,
 καὶ εἰς ὃ τι ἐστὶν χρήσιμον, καὶ ὅτι οὐδὲν παρέλκει τῶν
 12 γεγραμμένων. Εἰ δὲ βούλει καὶ δευτέρου ἀκοῦσαι εἰς τοῦτο
 παραδείγματος, ἕκαστον μέλος τοῦ σώματος ἡμῶν ἐπὶ τινι
 ἔργῳ ὑπὸ τοῦ τεχνίτου θεοῦ γεγένηται, ἀλλ' οὐ πάντων
 ἐστὶν εἰδέναι τίς ἢ ἕκαστου τῶν μελῶν μέχρι τῶν τυχόντων
 16 δύναμις καὶ χρεῖα. Οἱ γὰρ περὶ τὰς ἀνατομὰς πραγματευσά-
 μνοι τῶν ἱατρῶν δύνανται λέγειν ἕκαστον καὶ τὸ ἐλάχιστον
 μόριον εἰς τί χρήσιμον ὑπὸ τῆς προνοίας γεγένηται. Νόει
 μοι τοίνυν καὶ τὰς γραφὰς τοῦτον τὸν τρόπον πάσας βοτάνας,
 20 ἧ ἐν τέλειον λόγου σώμα· εἰ δὲ σὺ μήτε βοτανικός εἶ τῶν
 γραφῶν μήτε ἀνατομεὺς εἶ τῶν προφητικῶν λόγων, μὴ

10, 1

1, 14 οὐ : om. B || τὸ : om. C || 16 ὅτι : om. B || 17 ἐν : om. A

10, 2

2, 8 οἷονεῖ — ἅγιος : οἷονεῖ τις β. ἐστὶν ὁ ἅγιος καὶ π. AC || 9 ἰῶτα
 καὶ : om. A || 14 θεοῦ : om. C || 17 post ἱατρῶν add. οὐ C || 18 μόριον :
 μέρος C || 21 εἶ : ἧ A

toute parole prononcée par les prophètes accomplissait
 le travail correspondant à la parole. Je pense même que
 toute lettre admirable écrite dans les oracles de Dieu fait
 son travail. Il n'y a pas un seul iôta ni un seul signe écrit
 dans l'Écriture qui n'accomplisse ce qui est son travail pour
 quiconque sait user de la vertu des lettres.

2. Dans le cas des plantes, chacune d'elles a sa vertu,
 que ce soit pour la santé du corps ou pour tout autre tâche,
 mais il n'appartient pas à tous de connaître en vue de
 quoi chacune des plantes est utile : seuls le savent ceux qui
 ont cette science pour s'être longuement occupés de
 plantes, au point de savoir quand la cueillir et où la mettre
 sur le corps et comment la préparer pour que celui qui en
 use en tire profit. De la même manière le saint est, en
 quelque sorte, un herboriste au sens spirituel : il cueille
 dans les saints écrits chaque iôta et la moindre petite
 lettre, il découvre la vertu du mot écrit, et en vue de quoi
 il est utile, et que rien n'est de trop dans ce qui est écrit.
 Veux-tu entendre un autre exemple du même fait ? Chaque
 membre de notre corps a été fait par Dieu notre artisan
 pour quelque travail mais il n'appartient pas à tous de
 savoir quelle est la vertu et l'usage de chacun de ces
 membres jusqu'aux moindres d'entre eux. Ceux des
 médecins qui se sont occupés d'anatomie sont capables de
 dire pour chaque partie du corps, jusqu'à la plus petite,
 en vue de quelle utilité la providence l'a faite. Imagine
 donc que toutes les Écritures sont, de cette façon-là, soit
 des plantes soit un corps parfait de paroles : si tu n'es ni
 un herboriste des Écritures ni un anatomiste des paroles

νόμιζε παρέλκειν τι τῶν γεγραμμένων, ἀλλὰ σαυτὸν μᾶλλον
ἢ τὰ ἱερὰ γράμματα αἰτιῶ, ὅτε μὴ εὕρισκεις τὸν λόγον τῶν
24 γεγραμμένων. Τοῦτό μοι τὸ προοίμιον εἴρηται καθολικῶς
χρήσιμον εἶναι δυνάμενον εἰς ὅλην τὴν γραφήν, ἵνα προτρα-
πῶσιν οἱ θέλοντες προσέχειν τῇ ἀναγνώσει μηδὲν παρα-
πέμπεσθαι ἀνεξέταστον καὶ ἀνεξερευνητὸν γράμμα.

10, 2

2, 22-24 ἀλλὰ — γεγραμμένων : om. C || 22 μᾶλλον : μόνον B
|| 23 εὕρισκεις : εὕρισκεις AB

prophétiques, ne pense jamais qu'une des choses écrites
est de trop. Accuse-toi toi-même plutôt que les saints
écrits, lorsque tu ne découvres pas la raison de ce qui est
écrit. J'ai dit cela en un préambule qui peut être utile de
façon générale pour toute l'Écriture. Ceux qui veulent bien
prêter attention à la lecture sont exhortés à ne laisser
passer aucune lettre écrite sans l'examiner et la scruter.

ANALYSE

- A. § 1. Même si un texte de l'Écriture présente des difficultés, il faut garder confiance en son utilité : la moindre de ses parties est efficace pour qui sait en user.
- B. § 2. Deux comparaisons illustrent ce thème : de même que seul l'herboriste connaît la vertu de chaque plante, et que seul un anatomiste connaît l'usage de chaque partie du corps, ainsi seul le lecteur attentif des Écritures divines connaît la « vertu » (δύναμις) de la moindre partie du texte. Aucun mot n'est en trop. Aucun ne doit être laissé de côté.

L'occasion de ce passage méthodologique.

Les Philocalistes indiquent le verset à propos duquel Origène a prononcé ce préambule (*Jérémie* 51, 22, LXX), mais l'extrait lui-même n'y fait aucune allusion. Où se trouvait la pierre qui fait buter? Est-ce la forme syntaxique grecque? Le texte de la Septante est en effet ici étrange pour le lecteur grec : le verbe φέρειν reste sans complément, ou, plus exactement, le complément est introduit par le tour prépositionnel ἀπὸ προσώπου, décalque de l'hébreu ; « porter en présence de » votre perversité doit être compris au sens de : le Seigneur ne pouvait plus supporter la perversité de vos actions. Cette étrangeté du tour grammatical ne me semble cependant pas ici la « pierre d'achoppement » signalée par Origène¹. Il est possible qu'Origène ait expliqué et paraphrasé le texte avant de le commenter, ou même qu'il ait utilisé des

1. En grec classique φέρειν a le sens de supporter quelque chose de telle ou telle manière lorsqu'il est accompagné d'un adverbe ou d'un autre déterminant et l'objet peut alors être au datif ou introduit par une préposition (ἐπί et le datif, πρὸς et l'accusatif). Le tour syntaxique de la Septante peut donc être compris.

versions plus compréhensibles¹. La vraie « pierre d'achoppement » du texte, ici, est son idée, non sa forme. Origène le dit : c'est le νόημα sur lequel on bute². Est-il possible, en effet, de dire de Dieu qu'il « ne pouvait pas supporter » telle ou telle attitude de son peuple, οὐκ ἠδύνατο φέρειν ? Peut-on attribuer à Dieu des sentiments analogues à ceux des hommes, ici l'impatience, comme ailleurs la colère ou le repentir? La difficulté du verset de *Jérémie* vient d'un anthropomorphisme analogue à tant d'autres : le lecteur chrétien risque de se décourager parce qu'il ne voit là rien qui soit digne de Dieu ; quant à l'hérétique, il trouve là argument pour rejeter le Dieu de l'Ancien Testament. L'attitude évoquée par les mots « Dieu ne pouvait pas supporter la perversité de son peuple » correspond bien à l'un des anthropomorphismes que signale Origène dans son tome 17 sur *Matthieu* : à côté de la colère et du repentir de Dieu, est nommé « le détournement » de son visage loin

1. La citation du verset dans le titre des Philocalistes (nous ne sommes pas sûrs que ce soit le texte exact d'Origène) n'est pas tout à fait conforme au texte reçu de la Septante : celle-ci n'omet pas la traduction de l'adverbe « encore » à côté de « porter » (« le Seigneur ne pouvait plus supporter », οὐκ ... ἔτι φέρειν) et précise « la perversité de vos œuvres », et non, comme ici, « votre perversité ». Nous connaissons la traduction de Symmaque, qui diffère de la Septante : la préposition qui introduit le complément indique la cause (διὰ, au lieu de ἀπὸ προσώπου), le groupe des deux verbes « ne pouvait plus porter » est traduit par (οὐκ) ἠνείχετο (ἔτι) ἀφιέναι ; c'est donc une interprétation du texte : « le Seigneur ne supportait plus de pardonner ». Cette traduction était plus compréhensible que celle de la Septante.

2. Je me sépare de la traduction de P. Nautin (« s'il arrive qu'en lisant tu heurtes par une belle pensée la pierre d'achoppement, etc. », *op. cit.* p. 373). Pour moi νόημα est la pensée que l'on découvre dans un mot de l'Écriture et qui paraît étrange. Voir la suite de la phrase : tu découvriras que ces pierres d'achoppement renferment des pensées (νόηματα) telles que l'on n'est pas déçu, et l'emploi fréquent de νόημα pour nommer la « pensée » des textes. Le lecteur bute sur une pensée, qui est une belle pierre d'achoppement !

du pécheur (ἀποστροφή) τοῦ προσώπου)¹. La difficulté de la phrase, tout en étant dans l'idée, résidait principalement dans *un mot*², peut-être la négation devant le verbe ἡδύνατο ? Mais nous ne connaissons pas l'interprétation qu'Origène donnait de ce verset.

A. Les « pierres d'achoppement » des Écritures.

Nous avons parlé dans notre Introduction de ces passages difficiles ou même « impossibles », les ἀδύνατα, que le bon exégète doit interpréter malgré la faille qu'ils opèrent dans la cohérence littérale³. Ici Origène leur donne deux noms bibliques : deux images empruntées à l'*Épître aux Romains* 9, 33, qui les devait à l'Ancien Testament. Mais Origène en fait un usage qui n'est ni celui de l'Ancien Testament, ni celui de saint Paul. La citation faite par saint Paul des versets d'*Isaïe* 28, 26 et 8, 14 regroupés en un seul bloc, voulait dire que le Christ était cette « pierre d'achoppement » prophétiquement annoncée, telle que ceux qui croyaient en elle n'auraient pas honte (*Isaïe* 28, 16)⁴. Origène transpose l'image de la « pierre d'achoppement » au texte de l'Écriture⁵ et cette image est entrée dans son

1. *Com. in Matth.* 17, 18.

2. Emploi répété de ῥῆμα (mot prononcé) et de γράμμα (mot écrit).

3. *Intr.* p. 94 s.

4. Le chapitre 2 de la *Première Épître de Pierre* explicitait cette lecture, une des plus anciennes de l'Église ancienne. Voir aussi *Matth.* 21, 42. Le Christ, pierre d'angle, est l'obstacle sur lequel les Juifs ont buté par manque de foi. Origène cite *Is.* 28, 16 sans les mots ἐπ' αὐτῇ après πιστεύων, comme le *Vaticanus* (conforme en cela au texte massorétique), contrairement à l'*Alexandrinus*.

5. Dans son *Com. in Ep. ad Rom.* 7, 19, Origène commente *Is.* 28, 16 en rapportant ce verset au Christ et donne une valeur positive à la pierre d'achoppement : cet obstacle empêche les Juifs de persister dans les voies de la perte, c'est un signe avertisseur, une invitation à changer de chemin.

vocabulaire herméneutique : sans référence aux textes bibliques il peut dire que tel passage est un « achoppement » σκάνδαλον ou πρόσκομμα¹.

*La vertu efficace de tout mot des Écritures*².

« Sous » la pierre d'achoppement, le lecteur attentif saura découvrir « l'utilité » du passage³. Origène traite ce sujet à l'aide de deux citations, ou plutôt en empruntant à *Matthieu* 12, 36 l'injonction (ἐντολή) de ne jamais prononcer une « parole inutile », ῥῆμα ἄργόν, ce qui lui permet d'affirmer qu'à plus forte raison l'Écriture n'emploie jamais de paroles inutiles, ce qu'exprime la phrase de Jésus en *Matthieu* 5, 18⁴. Il s'agit là d'un thème biblique fréquemment exprimé : Dieu agit par sa parole, sa parole est efficace, « la parole qui sort de ma bouche ne revient pas sans avoir accompli tout ce que je voulais », *Isaïe* 55, 11. Le corollaire de cette affirmation est qu'aucun mot n'est

1. Voir *Intr.* p. 91 et par exemple *Hom. in 1 Reg.* 28, § 10, p. 294, 10 Kl. *GCS* 3. Le verbe προσκόπτειν est plus fréquent.

2. Il est possible que l'épithète θαυμάσιον (« toute lettre admirable ») soit une glose marginale passée dans le texte.

3. Dans ce texte la notion d'ὀφέλιμα est précisée par celle d'efficacité, de vertu opératoire, ἐργατικόν. Le verbe ἐργάζειν et le mot ἔργον reviennent avec insistance. On retrouvera le thème de la vertu opératoire du texte biblique dans le chapitre 12.

4. *Intr.* p. 69 et *Phil.* 2, 4 *supra* p. 247. Ailleurs Origène voit les paroles « inutiles » dont l'homme devra rendre compte dans les paroles mauvaises, comme celles du reniement : *Exh. ad Mart.* 7 ; *Hom. in Jer.* 5, 11 ; *Com. in Cant. Cant.* 3, p. 232, 9 B, etc. La formule « rien d'inutile » dans les Écritures est fréquente chez les prédécesseurs d'Origène et chez Origène lui-même. Voir par exemple, *nihil otiosum* chez IRÉNÉE, *Adv. Haer.* 4, 18, 1 (cf. 4, 16) ; *nihil vacuum*, *ibid.* 4, 21, 3 ; chez HIPPOLYTE, *Com. in Dan.* 1, 7, 2 (fr. grec. οὐδὲν ἄργόν κηρύττουσιν ἡμῖν αἱ γραφαί) ; chez ORIGÈNE, *Hom. in Num.* 14, 2 et 27, 1 ; *Hom. in Jes. Nav.* 20, 4 ; *Com. in Matth.* 16, 12 (pas un seul signe des Écritures n'est « vide » des enseignements divins), etc.

« superflu »¹, ne doit être laissé sans interprétation². Le bon exégète doit « cueillir » le moindre iôta (*ἀναλέγειν*) pour en découvrir la vertu.

B. L'exégète comme herboriste ou anatomiste des Écritures.

Les Philocalistes ont probablement voulu faire connaître les deux belles comparaisons qui assimilent successivement le bon exégète à un herboriste puis à un médecin anatomiste. Le point souligné par Origène est que la science des textes sacrés, comme les autres sciences, s'acquiert par un long travail et beaucoup d'attention (on note les verbes *διατρίβειν*, § 2 l. 5, *πραγματεύειν*, l. 16 et *προσέχειν*, l. 26). La compétence acquise permet alors de connaître jusqu'au plus petit détail du domaine exploré, plus exactement de connaître la finalité du plus petit détail : à quoi servent les plantes, à quoi servent les parties du corps. Nous retrouvons ainsi le parallélisme établi par Origène entre la finalité du monde et celle des Écritures, venant de la même providence (ici, *τεχνίτης θεός*, § 2 l. 14 et *πρόνοια*, l. 18. Voir Intr. p. 60 s.).

La comparaison des textes sacrés à des plantes se retrouve ailleurs : en *Phil.* 1, 27 (les Écritures sont comme un champ avec ses plantes), en 2, 4 (les *βλαστήματα*) ; en 11, 1 (le pâturage). Ici le mot qui désigne la « puissance » des textes divinement inspirés prend le sens de vertu opératoire des plantes, ou celui de rôle et fonction des parties du corps.

1. Même emploi de *παρέλκειν* (ici, § 2, l. 11 et 22) en *Com. in Matth.* 12, 22 (*παρελκόντως*).

2. Intr. p. 132. C'est ce que l'on peut appeler une formule d'acharnement exégétique ! Mais on trouvera des nuances à ce principe, par exemple un doute émis sur la possibilité de cerner de près le sens de tous les mots. Voir Intr. p. 151 s. et le texte de *Phil.* 26, 8 cité *ad Phil.* 14 note 3, p. 426.

CHAPITRE 11

Le bon pâturage et l'eau calme des Écritures.

(Extrait du *Commentaire sur Ézéchiel*)

Mis à part les fragments recueillis dans les Chatnes, ces deux pages sont tout ce qui nous reste des 25 Tomes de commentaire qu'Origène avait consacrés au prophète Ézéchiel¹. Les Philocalistes les ont retenues sans doute parce qu'elles fournissent deux belles images présentant les Écritures comme « le bon pâturage » où doivent paître les troupeaux du Seigneur et comme « l'eau calme » dont ils doivent s'abreuver. Mais ces pages ont aussi une valeur polémique : Origène s'en prend aux mauvais interprètes, à ceux qui « piétinent » et « troublent » les Écritures par leurs discussions impies, les Gnostiques². La leçon tirée de l'allégorie est que les troupeaux du Seigneur, les Chrétiens fidèles, doivent prendre leur pâture et leur boisson dans toutes les Écritures, même dans celles que les hérétiques ont « troublées » (voir p. 384 n. 1 pour la traduction de *πρόβατον* par *troupeau*).

1. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique* 6, 32, 1. Voir P. NAUTIN, *Origène...*, p. 381-382 et 435 : ce commentaire se situerait en 244-245, après le commentaire sur *Isaïe*, avant le commentaire sur le *Cantique*. Nous connaissons 14 *Homélies* d'Origène sur *Ézéchiel* dans la version latine de Jérôme.

2. M. HARL, « Pointes antignostiques d'Origène : le questionnement impie des Écritures » in *Gnosis and hellenistic Religions*, Festschrift G. Quispel, ed. M. J. Vermaseren, Leiden 1980, p. 205-217.

Rob 60 "Οτι χρη πάσης τῆς θεοπνεύστου γραφῆς τὸ τρόφιμον
διώκειν, καὶ τὰ ὑπὸ τῶν αἱρετικῶν ταρασσόμενα ζητὰ
δυσφήμοις ἐπαπορήσει μὴ ἀποτρέπεσθαι μηδὲ ὑπερηφανεῖν,
4 ἀλλὰ καὶ αὐτῶν μεταλαμβάνειν τῆς ἐν ἀπιστίᾳ ταραχῆς
ἐκτός. Ἐκ τοῦ κ' τόμου τῶν εἰς τὸν Ἰεζεχὴλ.

« Τάδε λέγει κύριος κύριος · Ἴδὸν ἐγὼ ἀνακρινῶ ἀναμέσον
προβάτου καὶ προβάτου, κριῶν καὶ τράγων. Καὶ οὐχ ἱκανὸν
8 ὑμῖν, ὅτι τὴν καλὴν νομὴν ἐνέμεσθε, καὶ τὰ κατάλοιπα τῆς
νομῆς ὑμῶν κατεπατεῖτε τοῖς ποσὶν ὑμῶν · καὶ τὸ καθεστηκὸς
ἕδωρ ἐπίνετε, καὶ τὸ λοιπὸν τοῖς ποσὶν ὑμῶν ἐταράσσετε,
καὶ τὰ πρόβατά μου τὰ πατήματα τῶν ποδῶν ὑμῶν ἐνέμοντο,
12 καὶ τὸ τεταραγμένον ἕδωρ ὑπὸ τῶν ποδῶν ὑμῶν ἔπινον^a. »

Μετὰ τὸ παραστήσαι περὶ προβάτων κριῶν, καὶ περὶ
προβάτων αἰγῶν, ὅτι σύνηθες τῇ γραφῇ τὸ πρόβατον καὶ
ἐπὶ τοῦ γένους τῶν αἰγῶν ἔσθ' ὅτε τάσσειν, ἐπιφέρει ·

1. Τί οὖν ἐστὶν ὁ καὶ ἐν τούτοις αἰνίσσεται, φέρε κατὰ
δύναμιν ἐξετάσωμεν. Πᾶσα μὲν, οἶμαι, καλὴ νομὴ καὶ πᾶν

11

Titulus : 2 ῥητὰ : ῥήματα B || 5 ἐκτός : om. B^{ac} || 5 ἐκ τοῦ : om.
A || τόμου : τομῶν A om. B || 6 κύριος κύριος : κύριος B || 9 ὑμῶν :
om. C || 11 ἐνέμοντο — ὑμῶν : om. C || 12 ὑπὸ : om. B || 13 post per
add. τῶν AC || post προβάτων add. καὶ BC || 14 post προβάτων add.
καὶ C

11, 1

1, 1 αἰνίσσεται : αἰνίττεται C || 2 καλὴ νομὴ : transp. C

Qu'il faut rechercher la bonne nourriture de toute l'Écriture
divinement inspirée, sans rejeter ni dédaigner les textes que
les hérétiques troublent par leurs questions blasphématoires ;
qu'il faut prendre sa part de ceux-là aussi, sans éprouver le
trouble qui vient du manque de foi. Extrait du tome 20 sur
Ézéchiël.

« Voici ce que dit le Seigneur: Vois, moi je fais un tri
entre les troupeaux, entre les béliers et les boucs; vous,
il ne vous a pas suffi de faire pâture de la bonne pâture;
vous piétiniez de vos pieds ce qui restait de votre pâture;
et vous buviez l'eau calme, et le reste vous le troubliez
de vos pieds; et mes troupeaux faisaient pâture de ce que
vos pieds avaient piétiné et ils buvaient l'eau troublée par
vos pieds^a. »

Après avoir comparé les troupeaux de béliers et les trou-
peaux de chèvres et avoir dit que l'habitude de l'Écriture est
d'employer parfois aussi le mot troupeau pour la race des
chèvres, il ajoute :

1. Examinons donc de notre mieux ce que ces textes
signifient à mots couverts. Toute belle pâture et toute eau

Tit. a. Éz. 34, 17-19.

τὸ καθεστηκὸς ὕδωρ τὰ ὅλα λόγια ἐστὶ τῶν ἱερῶν γραμμάτων.
 4 Εἴτ' ἐπεὶ τινές τινα μὲν τῶν γεγραμμένων ἐγκρίνουσιν ὡς
 ὠφέλιμα, τινὰ δὲ ἀποδοκιμάζουσιν ὡς οὐ σωτήρια, οὗτοι
 ἂν εἶεν οἱ μετὰ τὸ νενεμηῆσθαι τὴν καλὴν ὄν ἐξελέξαντο
 νομῆν, καὶ πεπωκέναι τὸ καθεστηκὸς οὐ ἔκριναν εἶναι
 8 βελτίονος ὕδατος, τὸ λοιπὸν τῆς νομῆς καταπατοῦντες, καὶ
 τὸ λοιπὸν ὕδωρ τοῖς ποσὶν ἑαυτῶν ταράσσοντες. Τοιοῦτοι
 Rob 61 δὴ εἰσὶν οἱ τε τὴν μὲν καινὴν ἐγκρίνοντες, τὴν δὲ παλαιὰν
 ἀποδοκιμάζοντες διαθήκην, καὶ οἱ τῶν παλαιῶν γραμμάτων
 12 τὰ μὲν ἀπὸ θειοτέρας λέγοντες εἶναι δυνάμειος καὶ τῆς
 ἀνωτάτω, τὰ δὲ ἀπὸ ὑποδεεστέρας. Πρόβατα δὲ ἴδια ἀναγο-
 ρεῦει ὁ ποιμὴν τοὺς μὴ ὑπερηφανοῦντας τὰ πάτηματα τῶν
 ποδῶν ἐκείνων, καὶ μὴ ἐξουθενοῦντας τὸ τεταραγμένον
 16 ὕδωρ ὑπὸ τῶν ποδῶν τῶν ψεκτῶν προβάτων, καὶ τάχα
 προβάτων τράγων καὶ ἐρίφων· οὐ γὰρ ἠθέλησαν εἶναι
 πρόβατα κριῶν ἄξια τῶν δεξιῶν^ο.

2. Ἡμεῖς οὖν, οἱ εὐχόμενοι εἶναι πρόβατα τοῦ ποιμένος,
 μηδέποτε φεύγωμεν νενεμηῆναι καὶ τὰ αὐτόθεν ὅσον ἐπὶ
 τῷ ῥητῷ ἀπεμφαίνοντα τῶν γραφῶν, καὶ διὰ τὴν ἀπέμφασιν
 4 τῆς λέξεως πατούμενα ὑπὸ τῶν μὴ δυναμένων μηδὲ θελόντων
 χρῆσθαι πάσῃ τῇ νομῇ. Ἄλλὰ κἂν ἤ τι ὕδωρ ὑπὸ τῶν ποδῶν
 ἐκείνων τεταραγμένον, ἀναμιζάντων τῷ καθαρῷ λόγῳ τῆς
 γραφῆς δυσφήμους ἐπαπορήσεις, μὴ ἀποτρεπώμεθα, δι' ἣν
 8 πεποιήκασι τῷ λόγῳ ταραχὴν, πίνειν καὶ τὸ ὑπὸ τῶν ποδῶν
 αὐτῶν τεταραγμένον. Καὶ τήρει γε ἐπιμελῶς ὅτι πρὸς τοὺς
 ταράξαντας τὸ ὕδωρ καὶ πατήσαντας τὴν νομὴν λέγεται ὡς
 περὶ κρειττόνων· « Καὶ τὰ πρόβατά μου τὰ πατήματα τῶν
 12 ποδῶν ὑμῶν ἐνέμοντο, καὶ τὸ τεταραγμένον ὕδωρ ὑπὸ τῶν

11

1, 12 λέγοντες εἶναι : *transp.* C

11, 2

2, 1 οἱ : *om.* C || 5 ἤ : *εἴη* C || 9 γε : *om.* C

calme, c'est, je le pense, l'ensemble des oracles des Écri-
 tures sacrées. Or certains retiennent une partie seulement
 des textes écrits, ceux qu'ils jugent utiles, tandis qu'ils
 en rejettent d'autres, qui ne seraient pas salutaires : ces
 gens-là sont ceux qui ont d'abord fait pâture de la belle
 portion de pâture qu'ils ont choisie, qui ont bu la partie
 calme de l'eau qu'ils ont jugée la meilleure, et ont ensuite
 foulé aux pieds le reste de la pâture et ont troublé de leurs
 pieds le reste de l'eau. Tels sont sans aucun doute ceux
 qui retiennent la nouvelle alliance et rejettent l'ancienne
 et qui, dans les anciens écrits, disent que les uns viennent
 de la puissance divine, celle d'en haut, tandis que les
 autres viennent d'une puissance inférieure. Mais le Berger
 réclame comme ses propres troupeaux ceux qui ne dédai-
 gnent pas les pâturages foulés par les pieds des autres et qui
 ne méprisent pas l'eau troublée par les pieds des troupeaux
 blâmables ; peut-être s'agit-il des troupeaux de boucs et
 de chevreaux, car ils n'ont pas voulu être les troupeaux
 de béliers dignes de la droite^ο.

2. Nous, donc, qui souhaitons être les troupeaux du
 Berger, ne négligeons jamais de faire pâture même là où
 les Écritures, prises en elles-mêmes, à la lettre, sont
 absurdes et, à cause de leur absurdité littérale, sont foulées
 aux pieds par ceux qui ne peuvent ni ne veulent faire usage
 de toute la pâture. Et même s'il y a de l'eau troublée par
 leurs pieds, parce qu'ils ont mêlé à la pensée pure de
 l'Écriture des questions blasphématoires, que ce trouble
 qu'ils ont mis dans cette pensée ne nous détourne pas de
 boire même ce qui a été troublé par leurs pieds. Et prêtons
 bien attention à ceci : en s'adressant à ceux qui ont troublé
 l'eau et qui ont piétiné la pâture, il parle des autres comme
 de bons troupeaux : « Et mes troupeaux faisaient pâture
 de ce que vos pieds ont piétiné et ils buvaient l'eau troublée

1, b. Cf. Matth. 25, 33.

ποδῶν ὑμῶν ἔπινον ». Ἄλλὰ καὶ μηδεπώποτε νομὴν προφη-
 τικὴν ἡμεῖς πατήσωμεν, μηδὲ ὕδωρ νομικὸν ταράζωμεν.
 Ἀμαρτανόντων δὲ τινῶν καὶ περὶ τὴν εὐαγγελικὴν νομὴν
 16 καὶ τὸ ἀποστολικὸν ὕδωρ, ὥστε τῶν εὐαγγελικῶν τινὰ μὲν
 πατεῖν τινὰ δὲ ὡς καλὴν νέμεσθαι νομὴν, καὶ τῶν ἀποστο-
 λικῶν ἢ πάντα ἀποκρίνειν ἢ τινὰ μὲν ἐγκρίνειν τινὰ δὲ
 ἀποκρίνειν, ἡμεῖς καὶ τὰ ὅλα εὐαγγέλια νεμηθῶμεν καὶ
 20 μηδὲν αὐτῶν πατήσωμεν, καὶ πάντα τὰ ἀποστολικά πίνοντες,
 τὸ ὅσον ἐφ' ἡμῖν καθεστηκὸς ὕδωρ, αὐτὰ τηρήσωμεν, καὶ
 μηδὲν τῶν ἐν αὐτοῖς ἀπιστίᾳ ταρασσούσῃ τοὺς οὐκ εἰδότας
 συνιέναι τῶν λεγομένων ταράζωμεν.

2, 13 μηδεπώποτε : μηδέποτε C || 14 *post* νομικὸν *add.* ἡμεῖς C ||
 22 ταρασσούσῃ : ταραττούσῃ C

par vos pieds. » Pussions-nous ne jamais piétiner nous-
 mêmes la pâture des *Prophètes* ni troubler l'eau de la *Loi*.
 Il en est qui commettent cette faute même pour la pâture
 des *Évangiles* et pour l'eau des *Apôtres* ; ils piétinent
 certaines parties des Évangiles tandis qu'ils font pâture
 dans d'autres parties, qu'ils considèrent comme bonne
 pâture ; ils rejettent tous les textes des apôtres, ou bien ils
 en retiennent certains et en rejettent d'autres. Nous,
 faisons pâture de tous les Évangiles et n'en piétinons
 aucune partie ; buvons tous les textes des apôtres, qui sont
 de l'eau calme pour autant que cela dépend de nous ;
 gardons-les ; ne troublons rien de ce qui est dit en eux par
 le manque de foi qui trouble ceux qui ne savent pas
 comprendre.

ANALYSE

Exceptionnellement l'objet de ces deux pages n'est pas de présenter des remarques à propos d'une difficulté exégétique. Rien dans le texte d'Ézéchiel n'offre une de ces « pierres d'achoppement » que l'on trouve habituellement au départ des extraits de la *Philocalie*. Il s'agit ici d'un commentaire proprement dit, s'efforçant de tirer de la lettre du texte ce qui y est enseigné énigmatiquement (ὁ καὶ ἐν τούτοις ἀνίσσεται). Après avoir cité les versets d'Ézéchiel objet du commentaire (Éz. 34, 17-19), les Philocalistes résumant une remarque antérieure d'Origène sur l'usage scripturaire des mots désignant le petit bétail puis donnent deux pages de son commentaire¹.

1. Dans tout le discours d'Éz. 34 adressé aux mauvais bergers d'Israël, les bêtes du troupeau du Seigneur sont appelées des πρόβατα. Au verset 17, le Seigneur annonce qu'il fera un jugement « entre πρόβατον et πρόβατον, entre béliers et boucs » (κριοί, τράγοι). On peut comprendre que, parmi les πρόβατα (terme générique de tout ce petit bétail) le Seigneur sépare les béliers des boucs. C'est ce que semble avoir compris Origène. Mais, si ce verset est à l'origine de la scène du jugement en *Matth.* 25, 32-33, la terminologie est différente : le Fils de l'homme séparera les πρόβατα des jeunes boucs (ἐριφία). Nous ne pouvons pas traduire le mot πρόβατον de la même façon dans les textes où il est ainsi employé seul en opposition aux boucs (nous emploierons alors le terme traditionnel de *brebis*) et dans les textes où il désigne l'ensemble des bêtes. Origène l'emploie de façon générale lorsqu'il l'accompagne d'un autre nom : ... περί προβάτων κριῶν, προβάτων αἰγῶν, προβάτων τράγων, προβάτων ἐριφῶν ... A défaut d'un terme français exact pour désigner à la fois béliers, brebis, chèvres et boucs, nous emploierons alors le mot « troupeau » : troupeaux (πρόβατα) de béliers, de boucs, etc. On ne voit pas la raison pour laquelle Origène a introduit la mention des chèvres à la place des boucs, en opposition aux béliers. Divers textes bibliques lui fournissent des interprétations de ce petit bétail, considéré comme bon ou mauvais. Ainsi le bélier (κρίος) est substitué à Isaac pour le sacrifice d'Abraham (*Gen.* 22, 13), c'est un bon animal, tandis que l'Épouse du *Cantique* est menacée d'aller faire paître de jeunes boucs (ἐριφοί) loin de l'Époux (*Cant.* 1, 8 : voir ORIGÈNE, *Hom. in Cant.* 1, 9 et *Com. in Cant. Cant. ad loc.*). A l'origine de l'agneau (ἀμνός) mentionné en *Jean* 1, 29, Origène cite les cinq

L'allégorie des pâturages, de l'eau et des troupeaux.

Que les Écritures soient pour les chrétiens nourriture et boisson est une idée chère à Origène : les Écritures sont le Logos, pain et vin eucharistiques, pain et vin trouvés aussi dans les Écritures. L'allégorie du pâturage et de l'eau s'enracine dans toute une imagerie biblique, néotestamentaire aussi, faisant de Dieu le Berger de son peuple. Le Psaume 22 en est un des plus beaux exemples. Le texte d'Ézéchiel donne à Origène deux expressions particulières : νομή, le pâturage (Origène parle plus volontiers dans les autres textes de « nourriture », τροφή); ὕδωρ καθεστηκός, l'eau clame. Ailleurs, il dispose d'autres expressions scripturaires : « l'eau vive » de *Jean* 4, 10 ; « l'eau du repos » du *Psaume* 22, 2 ; « l'eau jaillie du rocher » citée en *I Cor.* 10, 4. Il n'a donc aucun mal à identifier l'eau calme d'Ézéchiel au logos qui est dans les Écritures, un logos « pur », non troublé par « les questions impies » des hérétiques. Après avoir dit que « toutes les paroles des Écritures sacrées » sont le beau pâturage et l'eau calme pour les troupeaux du Seigneur, Origène utilise à la fin du texte son habituelle classification des livres bibliques en quatre groupes (cf. *Phil.* 1, 28 et al.), pour voir, d'une part, dans

animaux du sacrifice, parmi lesquels se trouvent le πρόβατον et l'αἰεῖ : ce sont pour lui les noms de deux types de troupeaux dont il donne les noms particuliers selon leur âge : dans l'ordre des πρόβατα, dit-il, on a le bélier, l'agneau, l'agnelet (κρίος, ἀμνός, ἀρνίον) et, d'autre part, le bouc, la chèvre, le jeune bouc ou chevreau (τράγος, αἰεῖ, ἐριφος). (*Com. in Jo.* 6 (51) 264-265). Pour lui les premiers sont bons, les seconds sont mauvais (voir aussi *Fr. in Matth.* 5, 12 et *Ser. in Matth.* 70). On retrouve ici la même répartition : puisque les béliers sont distingués des boucs en Éz. 34, 17, on peut considérer que sont pareillement « blâmables », ψευτά (§ 1, 1. 16), les boucs, les chèvres et les jeunes boucs. En revanche Origène garde le seul terme de πρόβατον, générique du petit bétail de bonne valeur, pour nommer les troupeaux du Seigneur.

l'Ancien Testament, les Prophètes comme « pâture » et la Loi comme « eau calme », d'autre part, dans le Nouveau Testament, les Évangiles comme « pâture » et les Écrits apostoliques comme « eau calme » : la raison de cette répartition entre le manger et le boire n'est pas explicitée. Peut-être est-ce simple besoin de classement symétrique.

La polémique et les conseils de méthode.

Nous avons étudié par ailleurs (voir *Intr.* p. 53 s. et l'article cité p. 377 n. 2) la critique qu'Origène adresse ici aux Gnostiques : à force de poser aux textes bibliques des questions dont l'acharnement relève de l'impiété (δύσφημοι ἐπαπορήσεις) et s'explique par leur manque de foi (ἀπιστία), ces hérétiques « piétinent » et « troublent » les textes sacrés. Ils font cela parce qu'ils butent sur les passages apparemment absurdes (τὰ ... ἀπεμφαίνοντα, ἀπέμφασις τῆς λέξεως : *Intr.* p. 54). Les Chrétiens fidèles ne doivent pas se laisser détourner des textes ainsi gâchés¹. Même là, même dans ces textes difficiles, obscurs et « troublés », ils doivent trouver leur pâture.

La leçon méthodologique de ce texte rejoint celle des chapitres précédents : tout dans les Écritures a un sens profitable pour le lecteur (dans le titre : τὸ τρόφιμον, dans le texte § I, ὠφέλιμος), même ce qui semble privé de sens. Il ne faut surtout pas imiter les hérétiques qui s'arrogent le droit de juger entre ce qui est bon et ce qui est mauvais (§ I, ἐξελέξαντο ..., ἐκριναν ...) et de rejeter (ἀποδοκιμάζειν) à leur gré les passages jugés mauvais. Le lecteur croyant doit tirer profit de la totalité des textes.

1. Cf. *Hom. in Num.* 9. 1 : les hérétiques mettent « un feu étranger » dans les Écritures mais il ne faut pas rejeter les textes pour cela.

CHAPITRE 12

Le pouvoir incantatoire des noms propres bibliques

(Fragment de la 20^e homélie sur *Josué*)

Ici encore les Philocalistes ont extrait d'une œuvre d'Origène un passage d'intérêt général, qui a pour point de départ l'obscurité de certaines Écritures. On vient de lire dans le livre de Josué une longue liste de noms qui, apparemment, n'ont aucun intérêt, aucune ὠφέλεια, pour les auditeurs. Origène trouve là une occasion de dire d'une façon plus générale que « toute Écriture divinement inspirée est bénéfique » (*II Tim.* 3, 16) même si notre intellect n'en perçoit pas le sens. Le texte de l'Écriture agit de lui-même sur les « puissances » qui sont en nous, selon un procédé analogue à celui des incantations.

Cet extrait conserve en grec le début de la 20^e Homélie sur Josué dont nous avons une version complète par Rufin¹. Les Philocalistes ont retenu ce beau morceau de la prédication d'Origène, où ils ont sans doute apprécié non seulement l'idée du « pouvoir naturel » du texte biblique mais aussi l'image frappante des bêtes venimeuses ou bonnes qui sont en nous, vaincues ou fortifiées par les mots du texte divinement inspiré.

1. Voir A. JAUBERT, *Origène, Homélie sur Josué, SC 71*, Paris 1960, où l'on trouvera le texte grec de la *Philocalie*, p. 75-80, et une traduction en note p. 404-415. A. Jaubert a confronté le texte de la *Philocalie* à la version de Rufin, a conclu que cette traduction présente de sérieuses garanties et que les deux petits paragraphes supplémentaires de cette traduction, pour la partie conservée dans la *Philocalie*, correspondent peut-être à des omissions de celle-ci.

Rob 62 *Πρὸς τὸ μὴ ἐκκακεῖν ἐν τῇ ἀναγνώσει τῆς θείας γραφῆς τὸν μὴ συνιέντα τὸ σκοτεινὸν τῶν ἐν αὐτῇ αἰνιγμάτων καὶ παραβολῶν. Ἀπὸ τῆς κ' ὀμιλίας τῆς εἰς τὸν Ἰησοῦν τὸν Ναυῆ.*

1. Ἡ μὲν ἄκρα ὠφέλεια ἀπὸ τῶν τοιούτων ἀναγνωσμάτων τῷ δυναμένῳ νοῆσαι τὴν ἀληθῆ κληροδοσίαν ἀπὸ Ἰησοῦ μεριζομένην τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ γίνεται, καὶ τῷ οἷῳ τε
4 γενομένῳ ἀναδῆναι ἐπὶ τὴν γῆν τὴν ἁγίαν, τὴν ἀληθινὴν, τὴν ὄντως ἀγαθὴν, καὶ ἐφαρμόσαι ἐκ τῆς ὀνομασίας τῶν εἰρημένων τῇ διαφορᾷ τῶν κληρονομούντων τὰ κατὰ τοὺς τόπους λεγόμενα. Ἐπεὶ δὲ δύσκολόν ἐστιν εὑρεῖν τὸν οὕτως
8 ὠφελούμενον, βουλόμεθα παραμυθῆσασθαι τοὺς ἀκούοντας μὴ ἐκκακεῖν ἐπὶ ταῖς ἀναγνώσεσι.

Τίς οὖν ἡ παραμυθία ὑπὲρ τοῦ μὴ ἐκκακεῖν τὸν ἀκούοντα τῶν τοιούτων ἀναγνωσμάτων, λεκτέον. Ὡσπερ τοίνυν αἱ
12 ἐπωδαὶ δύνανται τινὰ ἔχουσι φυσικὴν, καὶ μὴ νοῶν ὁ κατεπαδόμενος λαμβάνει τι ἐκ τῆς ἐπωδῆς, κατὰ τὴν φύσιν τῶν φθόγγων τῆς ἐπωδῆς, εἴτε εἰς βλάβην εἴτε εἰς ἰασιν σώματος ἢ ψυχῆς ἑαυτοῦ, οὕτω μοι νόει πάσης ἐπωδῆς
16 δυνατωτέραν εἶναι τὴν ὀνομασίαν τῶν ἐν ταῖς θεαῖς γραφαῖς ὀνομάτων. Εἰσὶ γὰρ τινες δυνάμεις ἐν ἡμῖν, ὧν αἱ μὲν

Pour que ne se décourage pas celui qui, lors de la lecture de la divine Écriture, ne comprend pas l'obscurité des énigmes et des paraboles qu'elle contient. Extrait de la 20^e Homélie sur Jésus Navé.

1. Le parfait bénéfice des lectures de ce type vient à qui peut comprendre la vraie distribution des lots répartis par Jésus (Josué) entre les fils d'Israël et qui est devenu capable de monter sur la terre sainte, la terre véritable, la terre réellement bonne, capable aussi de faire correspondre ce qui est dit des lieux avec la diversité des héritiers d'après l'énoncé des noms. Mais puisqu'il est difficile de trouver quelqu'un qui en tire ce bénéfice, je veux exhorter les auditeurs à ne pas se décourager devant ces lectures.

Quelle sera donc l'exhortation pour que l'auditeur de telles lectures ne se décourage pas? La voici. De même que les incantations ont un pouvoir naturel et que l'homme qui subit l'incantation, même sans la comprendre, reçoit d'elle quelque chose, selon la nature des sons de l'incantation, soit pour le dommage, soit pour la guérison, de son corps ou de son âme, de la même manière comprenez bien que l'énoncé des noms propres dans les Écritures divines est plus puissant que toute incantation. Il y a en effet en

κρείττονες διὰ τούτων τῶν οἰοεὶ ἐπωδῶν τρέφονται συγγενεῖς οὔσαι αὐταῖς, καὶ ἡμῶν μὴ νοούντων ἐκείνας τὰς

20 δυνάμεις νοούσας τὰ λεγόμενα δυνατωτέρας ἐν ἡμῖν γίνεσθαι πρὸς τὸ συνεργεῖν τῷ ἡμετέρῳ βίῳ. Ὅτι γὰρ ἔστι τινα ἐν ἡμῖν ἀόρατα, καὶ πολλὰ γε ταῦτα, δηλώσει ὁ εἰπὼν ψαλμός· « Εὐλόγει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον, καὶ πάντα τὰ

24 ἐντός μου τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον αὐτοῦ^a. » Ἔστιν οὖν πλήθος τι ἐν ἡμῖν δυνάμεων κεκληρωμένων ἡμῶν τὰς ψυχὰς καὶ τὰ σώματα, αἵτινες, ἐὰν ὤσιν ἅγια, τῆς γραφῆς ἀναγινωσκο-

Rob 63 μένης ὠφελοῦνται καὶ γίνονται ἰσχυρότεροι, καὶ ὁ νοῦς

28 ἡμῶν ἀκαρπὸς ἢ, ὡς γέγραπται περὶ τοῦ γλώσση λαλοῦντος, ὅτι « Τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἀκαρπὸς ἔστι^b. » Νόει οὖν μοι ὅτι ποτὲ τοῦ ἐν ἡμῖν νοῦ ἀκαρπύου ὄντος αἱ δυνάμεις αἱ συνεργοῦσαι τῇ ψυχῇ καὶ τῷ νῷ καὶ πᾶσιν

32 ἡμῖν τρέφονται λογικῇ τῇ ἀπὸ τῶν ἱερῶν γραμμάτων καὶ τῶν ὀνομάτων τούτων τροφῇ, καὶ τρεφόμενοι γίνονται δυνατώτεροι πρὸς τὸ ἡμῖν συνεργεῖν· ὥσπερ δὲ αἱ κρείττους δυνάμεις οἰοεὶ κατεπάζονται καὶ ὠφελοῦνται, καὶ δυνατώ-

36 τεραι γίνονται ἀπὸ τῶν τοιούτων γραμμάτων καὶ ὀνομάτων, οὕτως αἱ ἀντικείμεναι δυνάμεις τῶν ἐν ἡμῖν οἰοεὶ καθέλκονται καὶ νικῶνται ἀπὸ τῶν τοῦ Θεοῦ ἐπωδῶν, καὶ νικώμεναι κοιμίζονται.

2. Καὶ εἴ ποτέ τις ὑμῶν ἐώρακεν ἀπὸ ἐπωδῶν ἀσπίδα κοιμιζομένην, ἢ ἄλλο τι τούτων τῶν ἰοβόλων, ἐκεῖνο τὸ παράδειγμα λαβέτω εἰς τὴν γραφὴν, ἧς ἀναγινωσκομένης

4 καὶ μὴ νοουμένης, ἐνίοτε ἀκηδιᾷ καὶ ἐκκακεῖ ὁ ἀκροατής, καὶ

12, 1

1, 22 ὁ εἰπὼν : *transp.* C || 24-25 πλήθος τι : τί πλήθος C || 25 κεκληρωμένων : -μένων B || 30 ὅτι ποτὲ : τίποτε C || 31-32 καὶ πᾶσιν ἡμῖν τρέφονται : τ. κ. π. ἡ. C || 37 δυνάμεις τῶν ἐν ἡμῖν : τῶν ἐν ἡμῖν δυνάμεων AC

12, 2

2, 2 τὸ : *om.* AC

nous des puissances qui, si elles sont bonnes, sont nourries par ces sortes d'incantations parce qu'elles leur sont apparentées, et ces puissances-là, même si nous, nous ne comprenons pas, comprennent ce qui est dit et deviennent plus puissantes en nous, au point de coopérer à notre vie. Qu'il y ait en nous des puissances invisibles, et même qu'il y en ait beaucoup, le Psaume que voici va le montrer : « Bénis le Seigneur, ô mon âme, et que tout ce qui est en moi bénisse son saint nom^a. » Il y a donc en nous une foule de puissances qui ont reçu nos âmes et nos corps en partage. Si elles sont saintes, lors de la lecture de l'Écriture, elles reçoivent un bénéfice et deviennent plus fortes, même si notre intellect est sans fruit, comme il est écrit à propos de celui qui parle « en langues » : « Mon esprit adresse une prière, mais mon intellect est sans fruit^b. » Comprenez donc que parfois notre intellect est sans fruit alors que les puissances qui coopèrent à notre âme, à notre intellect et à tout ce qui est en nous, sont nourries par la nourriture spirituelle venant de ces saints écrits et de ces noms ; en étant nourries, elles deviennent plus puissantes pour coopérer avec nous. Et de même que ces bonnes puissances sont en quelque sorte charmées par ces incantations, en tirent bénéfice et deviennent plus puissantes sous l'effet de ces écrits et de ces noms, de même les puissances adverses qui sont en nous sont pour ainsi dire abattues et vaincues par les incantations de Dieu et, en étant vaincues, elles s'apaisent.

2. Avez-vous vu parfois un serpent ou quelque autre bête venimeuse apaisée par des incantations? Appliquez cet exemple à l'Écriture. Il arrive parfois que l'auditeur, en l'entendant lire sans la comprendre, s'ennuie et se

1 a. Ps. 102, 1. b. I Cor. 14, 14.

πιστευέτω ὅτι αἱ ἐν αὐτῷ ἀσπίδες καὶ αἱ ἐν αὐτῷ ἔχιδναι ἀτονώτερα γίνονται ἀπὸ τῶν φαρμάκων τῶν φαρμακευόντων, ὅλον παρὰ σοφοῦ Μωσῆ, παρὰ σοφοῦ Ἰησοῦ, παρὰ σοφῶν
 8 τῶν ἁγίων προφητῶν. Μὴ ἐκκακῶμεν οὖν ἀκούοντες γραφῶν ἃς οὐ νοοῦμεν, ἀλλὰ γενηθῆτω ἡμῖν κατὰ τὴν πίστιν ἡμῶν, ἣν καὶ πιστεύομεν, ὅτι πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος οὕσα ὠφέλιμος ἐστίν^a. Τὸ γὰρ ἐν τῶν δύο δεῖ σε παραδέξασθαι
 12 ἐπὶ τούτων τῶν γραφῶν, ἣ ὅτι οὐκ εἰσι θεόπνευστοι ἐπεὶ οὐκ εἰσιν ὠφέλιμοι, ὡς ὑπολαμβάνοι ἂν ὁ ἄπιστος, ἣ ὡς πιστὸς παραδέξασθαι ὅτι ἐπεὶ εἰσιν θεόπνευστοι ὠφέλιμοί εἰσιν. Ἰστέον μέντοιγε ὅτι καὶ ἀνεπισιθήτως ἡμῶν πολλάκις
 16 γίνεται ἡ ὠφέλεια, ὅλον πολλάκις τροφὴν τινα διατασσόμεθα ἐσθίειν ὀξυδερικὴν, καὶ οὐ δήπου ἐν τῷ ἐσθίειν αἰσθανόμεθα ὅτι ὠφελούμεθα τὸν ὀφθαλμὸν, ἀλλ' ἡμέρας διαγενομένης
 Rob 64 δευτέρας καὶ τρίτης, ἡ ἀνάδοσις τῆς τροφῆς τῆς ὠφελούσης
 20 τὸν ὀφθαλμὸν ποιεῖ ἡμᾶς τῇ πείρᾳ πιστεῦσαι ὅτι τὸν ὀφθαλμὸν ὠφελήμεθα. Ἀλλὰ καὶ ἐπ' ἄλλων τροφῶν ὠφελουσῶν τινὰ μέλη τοῦ σώματος τοῦτο ἐστὶν ἰδεῖν. Οὕτω τοίνυν πιστεῦε καὶ
 24 νοῦς τὸν καρπὸν λαμβάνη τῆς ὠφελείας τῆς ἀπὸ τῶν γραμμῶν, ἐκ μόνης ψιλῆς τῆς ἀναγνώσεως. Τὰ γὰρ ἐν ἡμῖν ἐπάδεται. καὶ τὰ μὲν κρεῖττονα τρέφεται, τὰ δὲ χείρονα καταργεῖται,

12, 2

2 5 ἀσπίδες — αὐτῷ : om. B || 7 Μωσῆ : μωσεῖ A μουσέος C || post Ἰησοῦ add. καὶ C || 14 πιστὸς : πιστόν σε C || 14 θεόπνευστοι ὠφέλιμοι : ὠφέλιμοι θεόπνευστοί AC || 18 τὸν ὀφθαλμὸν : τῶν ὀφθαλμῶν A || 24 λαμβάνη : λαμβάνει A

2 c. Cf. Matth. 9, 29. d. Cf. II Tim. 3, 16.

décourage. Qu'il ait donc confiance que les serpents et les vipères qui sont en lui perdent leurs forces sous l'effet des remèdes de ces fabricants de remèdes que sont, par exemple, le savant Moïse, ou le savant Jésus (Josué) ou les savants saints prophètes. Ne perdons pas courage lorsque nous écoutons des Écritures que nous ne comprenons pas. Qu'il advienne en nous selon notre foi, selon ce que nous croyons réellement, à savoir que « toute Écriture divinement inspirée est bénéfique^a ». Car, à propos de ces Écritures, de deux choses l'une : ou bien tu dois accepter de dire qu'elles ne sont pas divinement inspirées parce qu'elles ne sont pas bénéfiques — et c'est ce que peut dire l'incroyant —, ou bien, en tant que croyant, tu acceptes de dire que, puisqu'elles sont divinement inspirées, elles sont bénéfiques. Cependant, il faut bien savoir que ce bénéfice vient souvent sans que nous en ayons conscience, de même que souvent, lorsque l'on nous ordonne de prendre une nourriture pour éclaircir notre vue, par exemple, ce n'est certes pas en prenant cette nourriture que nous avons conscience du bénéfice qu'en tire notre œil ; mais, au bout de deux ou trois jours, l'assimilation de la nourriture bénéfique à notre œil nous donne, par l'expérience, la conviction que nous avons ainsi soigné notre œil. Et nous pouvons constater la même chose à propos d'autres nourritures bénéfiques pour diverses parties de notre corps. Par conséquent, de la même façon, crois que lorsqu'il s'agit de la divine Écriture, ton âme en tire bénéfice même si ton intellect ne perçoit pas le fruit de ce bénéfice venant des textes, à leur simple lecture littérale. Ce qui est en nous reçoit cette incantation : ce qui est bon en est nourri, ce qui est mauvais en est anéanti.

ANALYSE

- A. § 1, l. 1-9. Introduction : l'auditeur des listes de noms propres données par le livre de Josué risque de perdre courage parce qu'il n'en voit pas l'intérêt.
- B. § 1, l. 10-39. Ces noms ont pourtant la valeur d'une incantation et agissent sur les puissances qui sont en nous.
- C. § 2. Il faut avoir foi en l'utilité de toute Écriture divinement inspirée, même si nous n'en prenons pas conscience avec notre intellect.

A. L'occasion de ce texte : la lecture des noms propres bibliques.

Le passage du livre de Josué qui donne lieu à un risque de découragement chez l'auditeur¹ n'est précisé ni ici ni dans l'intitulé de l'Homélie traduite par Rufin, mais on peut l'identifier d'après le début de l'extrait : il s'agit de la liste des noms de pays qui figurent dans le chapitre 15 de *Josué*, v. 13-62, à propos du partage des terres de Canaan entre les fils de Juda. L'Écriture énumère des dizaines et des dizaines de noms propres, de consonance hébraïque, qui n'évoquaient évidemment rien au lecteur grec. Origène connaît une manière de tirer profit de ces noms : il faudrait, dit-il, interpréter ces noms en montrant la correspondance (*ἐφαρμοῖσαι*) qui existe entre les noms de lieux et les noms des personnes qui reçoivent ces lieux en héritage. On reconnaît là son goût pour l'interprétation allégorique des

1. Tous les mots employés par Origène évoquent l'audition et non la lecture des textes. Mais les mots *ἀναγνώσματα* et *ἀνάγνωσις* peuvent ailleurs désigner les portions de textes et la lecture qui en est faite en privé. Le découragement est présenté surtout comme une lassitude (*ἀκηδιά*) qui provoque chez le prédicateur la volonté de donner une exhortation (*παραμυθία*).

noms propres et sa thèse d'une symbolique de ces noms¹. Mais il estime ici que ce type d'interprétation est trop difficile et il propose une autre manière de recevoir le « bénéfique » des Écritures² : laisser l'âme et ses puissances recevoir l'incantation produite par ces noms propres³. La suite de l'*Homélie* que nous lisons dans la version de Rufin montre cependant qu'Origène esquissait une interprétation de quelques-uns de ces noms : dans le lot que reçut Caleb (*Josué* 15, 13-17), on peut tirer un enseignement d'ordre principalement moral de la signification étymologique des trois noms de villes et des six noms de personnes cités dans ce passage. Mais Origène insiste surtout sur la difficulté de ces textes, où les symboles et les mystères enveloppent la vérité.

Les Philocalistes ont donné à cet extrait un titre qui, exceptionnellement, n'est pas rédigé avec les termes du texte d'Origène. Ils ont rangé cette page parmi celles qui concernent l'obscurité des Écritures en citant deux des mots de *Proverbes* 1, 6 que nous avons signalés à propos du chapitre 2, 2. En fait, il ne s'agit ici ni d'énigmes ni de paraboles, mais de la seule étrangeté qui vient de longues listes de noms hébreux. C'est un problème qui se pose en plusieurs passages du Pentateuque notamment⁴. On trouvera plus loin, à propos du chapitre 17 de la *Philocalie*, quelques remarques sur la thèse origénienne de la puissance « naturelle » des noms propres hébreux.

1. Pour *ἐφαρμοῖσαι*, voir Intr. p. 89. Sur l'interprétation allégorique des noms de lieux et de peuples, voir *Phil.* 1, 22-27 et *Hom. in Jes. Nav.* 23, 4.

2. J'emploie dans ce chapitre les mots « bénéfique » et « bénéfice » pour traduire *ὠφέλιμος* et *ὠφέλεια*, plutôt que les mots habituels « utile » et « utilité », pour mieux dégager le sens de la comparaison avec les incantations elles-mêmes assimilées à des remèdes.

3. L'expression *ὄνομασία* (*τῶν εἰρημένων*) renvoie au fait qu'il y a « désignation par des noms » ; c'est le problème de ce que nous appelons les noms propres, de lieux ou de personnes. Voir *infra* p. 447 s.

4. Par exemple voir *Hom. in Num.* 28, 1.

B. L'Écriture comme incantation : son action sur l'âme.

Le thème de la valeur incantatoire des textes bibliques se lit ailleurs chez Origène. Nous avons déjà vu dans le chapitre 6 de la *Philocalie* l'Écriture comparée à la musique, à une mélodie salutaire « qui apaise et empêche d'agir l'esprit mauvais ». D'une façon plus complète en ce texte-ci Origène compare l'Écriture aux incantations (ἐπωδαί) qui agissent de façon « naturelle » sur l'être qui les subit (δύναμις ... φυσική). C'est la nature des sons (φύσις τῶν φθόγγων) qui agit (voir *infra* 449 s.). Cette comparaison sert à montrer que les noms propres hébreux, qui ne sont pour l'auditeur que des sons, peuvent agir. L'action de l'Écriture est donnée comme double : elle fortifie une partie de l'âme, elle anéantit une autre partie, mais de toute façon elle est bénéfique. Origène expose à cette occasion une conception de l'âme humaine : non seulement, pour parler de l'homme, trois termes distinguent l'âme, l'esprit, l'intellect (ψυχή, πνεῦμα, νοῦς), mais de plus des « puissances » existent dans l'âme, bonnes ou mauvaises. Ces puissances ont reçu les âmes en partage (κεκληρωμένων, l. 25) : ce sont donc des envoyés divins, anges ou démons. Elles sont capables de « comprendre » les incantations (l. 20, νοούσας) alors que l'intellect ne les comprend pas et, si elles prennent force, elles « coopèrent » à la vie de l'âme (emploi répété du verbe συνεργεῖν, aux ll. 21, 31, 34)¹. Plus que d'une théorie anthropologique, il s'agit ici de psychologie. Il n'est pas indifférent de voir la conception complexe qu'Origène se fait de celui qui reçoit les textes sacrés : ces textes ne sont pas seulement reçus

1. Sur anges et démons dans l'âme humaine, voir A. JAUBERT, *op. cit.* 63-67, avec des références aux textes et à la bibliographie. Sur le bestiaire spirituel d'Origène voir H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, p. 197-206.

par un intellect, puisque l'intellect peut rester « sans fruit » (*I Cor.* 14, 14), ils sont reçus par autre chose en l'âme, ces mystérieuses « puissances », qui perçoivent les textes alors que l'intelligence en est « inconsciente » (§ 2 l. 15, ἀνεπαίσθητως). En dehors de la conscience, donc, des forces en l'homme sont nourries ou détruites par les sons des noms bibliques, comme par celui des incantations. Origène suggère d'un mot l'explication de ce phénomène lorsqu'il dit que les bonnes puissances sont nourries par les textes bibliques parce qu'elles leur sont « apparentées » (l. 18, συγγενεῖς) : c'est peut-être rappeler que Dieu a voulu que l'Écriture soit constituée comme l'homme auquel elle était destinée (Intr. 104). Des liens naturels vont de l'homme aux textes.

C. La foi en l'utilité de toute Écriture divinement inspirée (II Tim. 3, 16).

Le bénéfice que l'auditeur peut recevoir de « toute Écriture divinement inspirée » est donné ici, comme plusieurs fois ailleurs, comme l'objet précis de la foi chrétienne : le verset de *II Tim.* 3, 16 a été l'objet d'un acte de foi (§ 2 l. 11-14), il distingue les croyants des incroyants. Il ne suppose pas de dérogation une fois qu'il a été accepté (on notera l'emploi du verbe παραδέχεσθαι, comme dans les textes que nous avons commentés, Intr. p. 64 s.). La conséquence de ce principe est montrée dans le cas exceptionnel des noms propres bibliques : il n'est pas nécessaire de chercher pour eux une interprétation spirituelle trop difficile à atteindre ; leur simple lecture matérielle (ἐκ μόνης ψιλῆς τῆς ἀναγνώσεως) est bénéfique, puisque les sons hébreux sont divinement inspirés. On trouvera plus loin, à propos de *Phil.* 17, d'autres notes sur la conception origénienne du pouvoir « naturel » des noms propres bibliques.

CHAPITRE 13

L'utilité des sciences grecques pour l'interprétation des Écritures.

(Lettre d'Origène à Grégoire)

Exceptionnellement les Philocalistes ont choisi un texte d'Origène qui ne provient pas de son œuvre exégétique. Cette *Lettre à Grégoire* est cependant à leurs yeux, elle aussi, une leçon d'exégèse, puisque le corps principal de la lettre commente un épisode des Écritures (les Hébreux sont sortis d'Égypte en emportant les ustensiles d'or qu'ils y ont volés), dont Origène tire un enseignement spirituel. Les Philocalistes ne donnent aucune indication sur la source de ce texte.

Cette *Lettre d'Origène* à son ancien élève Grégoire n'a été conservée que par les manuscrits de la *Philocalie*. Les éditeurs d'Origène l'ont le plus souvent regroupée avec le *Discours de remerciement* que la tradition manuscrite des œuvres de Grégoire le Thaumaturge fait connaître par ailleurs. L'un et l'autre de ces textes ont été récemment édités, avec une traduction française, par H. Crouzel, dans un volume des « Sources Chrétiennes »¹ et P. Nautin, de son côté, a fourni une traduction de la *Lettre d'Origène* dans son *Origène*². Je renvoie donc

1. H. CROUZEL, *Grégoire le Thaumaturge, Remerciement à Origène. Lettre d'Origène à Grégoire*, SC 148, Paris 1969 (Introduction à la *Lettre d'Origène* p. 79-92, texte et traduction p. 185-195).

2. P. NAUTIN, *Origène...*, p. 156-161 (la *Lettre à Grégoire*). Nautin pense que « nous ne pouvons pas retenir l'identification d'Eusèbe entre le Grégoire de la lettre et Grégoire le Thaumaturge comme un fait d'histoire » (p. 161). Le Grégoire auquel écrit Origène semble avoir été élevé en Palestine et être allé étudier le droit et la philosophie en Égypte, alors que nous ne savons rien de tel de Grégoire le Thaumaturge, évêque de Cappadoce.

à ces deux ouvrages, me bornant à ajouter quelques remarques pour souligner ce que ces quatre pages apportent à l'enseignement recueilli dans la *Philocalie*.

Le titre. Πότε καὶ τίσι τὰ ἀπὸ φιλοσοφίας μαθήματα χρήσιμα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν, μετὰ γραφικῆς μαρτυρίας.

« Quand, et à qui les enseignements de la philosophie sont-ils utiles pour l'explication des Écritures sacrées, avec un témoignage tiré de l'Écriture. »

Le titre reprend l'idée maîtresse de la *Philocalie*, telle que l'exprime Grégoire de Nazianze dans sa lettre d'envoi : les textes d'Origène retenus dans l'anthologie doivent être « utiles » (χρήσιμα) en vue de l'explication (διήγησις) des textes sacrés ; ils s'adressent aux chrétiens « philologues », aux exégètes. Les extraits précédents ont contribué à montrer que les sciences grammaticales ont cette utilité. Le chapitre suivant traitera encore ce sujet. Ici, la question est élargie à tous les enseignements de la culture générale (géométrie, musique, grammaire, rhétorique, astronomie), énumérés parce qu'ils constituent de façon générale la *paideia* grecque, et même « la philosophie grecque ». Origène conseille de prendre dans la culture profane *seulement* ce qui est utile pour l'interprétation des Écritures : la réserve importante qu'il formule ici (il est dangereux de « rester » dans la culture profane) sera également exprimée par Basile de Césarée, lorsqu'il traitera le même problème dans sa *Lettre aux jeunes gens sur l'utilité des lettres grecques*¹. Plus encore que d'un encouragement à adopter la culture grecque, il s'agit dans les deux textes d'une mise en garde contre les dangers d'en rester là. Le thème vient de Philon

1. BASILE, *Lettre aux jeunes gens sur l'utilité des lettres grecques*, ch. 4 : comme l'abeille qui choisit les fleurs utiles pour le miel, nous cueillerons dans les livres grecs seulement ce qui est utile, ὅσον χρήσιμον ; ch. 8 (ὅσα χρήσιμα).

d'Alexandrie, il a été repris par Clément et, après les Cappadociens, il deviendra très important dans la pensée médiévale qui le formulera ainsi : la philosophie doit être « la servante de la théologie »¹.

ANALYSE

- A. § 1. Thème général : Origène conseille à son élève, qui va poursuivre des études supérieures, de « prendre » dans la philosophie grecque ce qui sera « utile » pour l'interprétation des Écritures sacrées.
- B. § 2. Allégorie tirée de la Bible : Dieu a demandé aux Hébreux de « prendre » aux Égyptiens de l'or et des vêtements, qui leur serviront à la fabrication des objets du culte (*Exode* 11, 2 et 12, 35).
- C. § 3. Mise en garde contre ces emprunts, selon une autre histoire tirée des Écritures.
- D. § 4. Parénèse : Origène exhorte Grégoire à lire les Écritures de façon à trouver le sens qui est caché en elles.

A. § 1. Le vol des ustensiles égyptiens.

Origène répète trois fois le verbe « prendre », παραλαμβάνειν : il faut « prendre » *même* à la philosophie grecque ce qui peut être une sorte d'introduction au Christianisme (παραλαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἰοεὶ εἰς χριστιανισμόν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα). Ce verbe est plus fort que l'expression biblique (*Exode* 11, 2 : « que chacun demande à son voisin... », αἰτεῖν, de même en *Exode* 12, 35), mais correspond à la tradition de lecture de ce passage. Origène est également conforme à cette tradition en disant que les Hébreux ont « dépouillé », ἐσκόλευσαν (§ 2), les Égyptiens. Les termes employés

1. Voir M. ALEXANDRE, *Philon d'Alexandrie, De congressu eruditionis gratia* (les œuvres de Philon d'Alexandrie 6), Paris 1967.

pour donner le sens allégorique des ustensiles (« culture générale », « propédeutique ») viennent de Philon d'Alexandrie, ainsi que l'énumération des arts libéraux¹.

B. § 2. Le bon usage des ustensiles volés.

Origène décrit avec précision l'emploi que firent les Hébreux des quatre sortes d'or pris aux Égyptiens, de l'argent et des tissus². Ces matériaux volés ont été employés pour fabriquer les objets utiles au culte divin (εἰς τὰ χρήσιμα τῆ λατρείᾳ τοῦ θεοῦ), parce que les Hébreux, à la différence des Égyptiens, ont su en faire un bon usage, grâce à la sagesse de Dieu, διὰ τὴν τοῦ θεοῦ σοφίαν. Origène souligne aussi que les emprunts eurent lieu lors d'un « séjour » des Hébreux en Égypte (παροικεῖν, παροικία), ce qui s'oppose tacitement à une résidence continue dans ce pays (κατοικεῖν).

C. § 3. Une mise en garde contre le mauvais usage des biens égyptiens.

Un autre épisode biblique fournit une mise en garde bien adaptée à la situation du destinataire de la lettre d'Origène. Cet épisode donne un enseignement sous une forme voilée (le verbe αἰνίσσασθαι revient trois fois). Il s'agit de l'histoire d'Ader l'Iduméen (*III Rois* 11, 14-22), qui s'éloigne de Salomon, c'est-à-dire de « la sagesse de Dieu », pour aller en Égypte, où il devint le « parent » (συγγενής) du Pharaon ; lorsqu'il revint d'Égypte, il entraîna le peuple dans le schisme et construisit des idoles

1. Voir M. ALEXANDRE, *op. cit.*, p. 27-41. L'adjectif συνέριθος remonte à PLATON (*Rep.* 7, 533 d = certains arts sont les « auxiliaires » de la méthode dialectique).

2. Origène semble dépendre ici de traditions juives qui ne se trouvent pas dans la Bible.

d'or (*III Rois* 12, 28 : Ader est confondu avec Jéroboam). Le danger pour le destinataire de cette lettre d'Origène, comme pour tout chrétien, est de descendre chez les Égyptiens, c'est-à-dire d'adopter les sciences profanes après avoir été élevé dans la loi et le culte de Dieu, et de ne pas savoir sortir de ces sciences pour rapporter ce qui doit être « utile... au culte de Dieu », χρήσιμα ... πρὸς τὴν λατρείαν ... L'interprétation de l'histoire d'Ader vise non seulement les Chrétiens qui risquent de forger leurs théories à l'aide des sciences grecques mais, plus particulièrement, les Gnostiques, accusés traditionnellement d'avoir emprunté aux Grecs les éléments de leurs spéculations. Le mot ἐντρέχεια, qui désigne la subtilité intellectuelle des Grecs, revêt ici une nuance péjorative et les termes qui désignent les objets fabriqués avec les matériaux dérobés aux Égyptiens sont ceux qui dénoncent toujours chez Origène les « inventions » gnostiques (ἀναπλάσσειν, ἀναπλάσματα)¹.

D. § 4. Les conseils exégétiques.

La partie finale de la *lettre*, une parénèse, n'a aucun rapport avec ce qui précède. C'est un brusque renvoi du jeune Grégoire à la lecture des Écritures. Nous retrouvons ici le vocabulaire déjà relevé dans les autres extraits de la *Philocalie* : la lecture des textes bibliques doit être attentive (προσέχειν, προσοχή)² et éviter la précipitation (προπετέστερον)³ ; il convient d'avoir une attitude préalable de foi indéfectible (μετὰ πιστῆς ... προλήψεως)⁴ ; la

1. Intr. p. 54.

2. Intr. p. 132 s.

3. Sur la προπέτεια, voir déjà *Phil.* 1, 28 et 29.

4. Intr. p. 148. Je m'écarte de Nautin («... avec une présomption inspirée par la foi») et de Cruzel («... lire avec intention de croire»).

recherche doit être menée « droitement » (ὀρθῶς ζητεῖν)¹ et reproduire la triple démarche ordonnée par Jésus en *Matthieu* 7, 7 (« frapper, chercher, prier »)².

La leçon qu'un lecteur de la *Philocalie* tire de ce chapitre est donc celle d'une réserve à l'égard de l'intelligence et de la science grecques. Les sciences auxiliaires, celles-là mêmes dont d'autres extraits de la *Philocalie* vantent l'utilité, restent secondaires, lorsqu'il s'agit d'interpréter les Écritures sacrées : le sens caché sera finalement « donné » par Dieu (Intr. p. 146). Le correspondant d'Origène, Grégoire, est renvoyé à la lecture assidue, acharnée et confiante des Écritures.

1. Intr. p. 148 n. 1.

2. Intr. p. 147.

CHAPITRE 14

Un enseignement sur le soleil et la lune tiré d'un fait grammatical

(Extrait du tome 3 sur *Genèse* 1, 16-18)

Ce chapitre fait connaître un assez long extrait du Commentaire d'Origène sur la *Genèse*, pris dans le tome 3, comme l'autre grand extrait que fournit plus loin la *Philocalie*, au chapitre 23. Ces deux textes sont les seules parties substantives de l'important ouvrage d'Origène, composé à Alexandrie dans les années où il composait également son traité *Peri Archôn*¹. Ce tome 3 porte sur les versets du chapitre 1 de la *Genèse* qui font le récit de la création des astres. L'extrait donné dans la *Philocalie* au chapitre 23 commente le verset 14, « ... et que les luminaires servent de signes pour les saisons, les jours et les années ». A ce propos, Origène combat l'astrologie et défend la doctrine du libre arbitre. Le présent extrait venait un peu après. Il porte sur les versets 16-18, dans lesquels Origène voit la création des luminaires présentée en deux formules parallèles, presque semblables, à une variante près : Dieu crée les luminaires « pour les commandements du jour et de la nuit » (v. 16, εἰς ἄρχάς) puis Dieu place les luminaires « pour commander au jour et à la nuit » (v. 18, ἄρχειν). Pourquoi, demande Origène, y a-t-il d'abord un nom (ἀρχαί), ensuite un verbe (ἀρχειν) ? Les Philocalistes ont retenu ces pages parce qu'ils y trouvaient une leçon de méthode : l'exégète doit faire attention aux moindres faits grammaticaux, qui contribuent à la signification des idées divines. Ignorer certaines règles du langage conduit à de mauvaises interprétations.

1. En *Peri Archôn* 2, 3, 6 Origène dit qu'il a déjà commenté *Gen.* 1, 1 mais en 1, 2, 6 il annonce qu'il n'a pas encore commenté *Gen.* 1, 26. C'est justement le chapitre du traité *Peri Archôn*, consacré aux astres (1, 7), qui nous permettra de comprendre ce qu'Origène veut dire ici. L'Homélie 1 sur la *Genèse*, qui commente les mêmes versets que notre extrait au § 7, les interprète de façon toute différente, pour un enseignement spirituel.

Rob 67 "Οτι τοῖς θέλουσι μὴ σφάλ्लεσθαι περὶ τὴν ἀλήθειαν ἐν τῷ νοεῖν τὰς θείας γραφὰς ἀναγκαιότατά ἐστι τὰ ἀρμόζοντα εἰς τὴν χρῆσιν εἰδέναι λογικά, ἃν ἄνευ ἀκριβείας σημαιομένων οὐ δύναται ὄν δεῖ τρόπον παρίστασθαι. Γ' τόμος τῶν εἰς τὴν Γένεσιν.

1. « Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους, τὸν φωστῆρα τὸν μέγαν εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας, καὶ τὸν φωστῆρα τὸν ἐλάσσων εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός, καὶ 4 τοὺς ἀστέρας. Καὶ ἔθετο αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν τῷ στερεώματι Rob 68 τοῦ οὐρανοῦ ὥστε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἄρχειν τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτός^a. »

Ζητητέον δὲ εἰ ταυτόν ἐστι τὸ « εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας » 8 τῷ « καὶ ἄρχειν τῆς ἡμέρας » καὶ τὸ « εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός » τῷ ἀπὸ κοινοῦ ἂν νοηθέντι « καὶ ἄρχειν τῆς νυκτός ». Καὶ ὁ Ἀκύλας γὰρ τὸ ἀνάλογον ἐτήρησε, ποιήσας ἀντὶ μὲν τοῦ εἰς ἀρχὰς, εἰς ἐξουσίαν, ἀντὶ δὲ τοῦ καὶ ἄρχειν, ἐξουσιάζειν.

14

Titulus : ἐστι : εἰς C || post λογικά add. μαθήματα ἧτοι προπαιδεύματα A^mC || ἀκριβεία : ἀκριβείας B || Γ' τόμος : τρίτου τόμου A ἐκ τοῦ τρίτου τόμου C

14, 1

1, 3-4 καὶ τοὺς ἀστέρας : om. C || 7 δὲ : δὴ A οὖν C || 7-8 εἰς ἀρχὰς — ἄρχειν : ἄρχειν τῆς ἡμέρας τῷ εἰς ἀρχὰς C || 7 τὸ : τῷ B || 10 ποιήσας post ἐξουσίαν habet C || 11 ἐξουσίαν : ἐξουσίας AB || καὶ : om. C

Qu'il est tout à fait indispensable à quiconque ne veut pas manquer la vérité dans la compréhension des divines Écritures de connaître les faits de langue usuels, sans quoi l'exactitude des concepts ne peut être établie correctement.

1. « Et Dieu créa les deux grands lumineux, le grand lumineux pour les commandements du jour, et le petit lumineux pour les commandements de la nuit, et (il créa) les astres. Et Dieu les plaça dans le firmament du ciel pour qu'ils brillent sur la terre et qu'ils commandent au jour et à la nuit^a. »

Il faut se demander si l'expression « pour les commandements du jour » est identique à « pour commander au jour », et si « pour les commandements de la nuit » est identique à « pour commander à la nuit », le verbe commander étant en commun pour le jour et pour la nuit. Aquila, lui aussi, a conservé le rapport des mots : à la place de « pour les commandements » il a traduit « pour l'autorité », et à la place de « pour qu'ils commandent » il a traduit par « pour qu'ils exercent l'autorité ». Or ceux

1, a. Gen. 1, 16-18^a.

12 Φασι δὲ οἷς ἐμέλησε τῆς τῶν σημαιομένων ἐξετάσεως ἐν τοῖς
τόποις τοῖς ἔχουσι συζυγίαν προσηγοριῶν καὶ κατηγορημά-
των προῦ φίστασθαι τὰ τυγχάνοντα τῶν προσηγοριῶν, καὶ
ἐπιγίνεσθαι κατηγορήματα παρὰ τὰς προσηγορίας. Καὶ προ-
16 σηγορίαν μὲν ἔχουσαν κατηγορημά φασιν, ὅλον τὴν φρόνησιν,
κατηγορήματα δὲ εἶναι τὸ φρονεῖν· ὁμοίως προσηγορίαν τὴν
σωφροσύνην, κατηγορήματα δὲ τὸ σωφρονεῖν, καὶ προϋφίστασ-
θαὶ φασὶ τὴν φρόνησιν, εἴτ' ἐπιγίνεσθαι κατηγορήματα ἀπὸ φρο-
20 νήσεως τὸ φρονεῖν. Ταῦτα δέ, εἰ καὶ δόξομεν τισὶ παρὰ τὸ
βούλημα ποιεῖν τῆς γραφῆς, τετηρήκαμεν, ἐπεὶ ὁ μὲν ποιῶν
τοὺς φωστῆρας θεὸς ποιεῖ τὸν μὲν μέγαν εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέ-
ρας, τὸν δὲ ἐλάσσω εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός· τίθεται δὲ αὐτοὺς
24 ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ οὐκέτι εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας
καὶ τῆς νυκτός, ἀλλ' εἰς τὸ ἄρχειν τῆς ἡμέρας καὶ τῆς
νυκτός. Τὸ γὰρ τεταγμένως <καὶ> ἀκολουθῶς τῷ τεχνολο-
γούμενῳ κατὰ τὸν τόπον προτετάχθαι τὰς προσηγορίας,
28 εἴτ' ἐπιφέρεσθαι τὰ κατηγορήματα, κινήθηκεν ἡμᾶς μήποτε
τὸ πρᾶγμα καὶ παρὰ τῷ θεράποντι νενοήται οὕτως ἔχον,
καὶ μάλιστα ἐπεὶ καὶ ὁ κυριώτατα ἐρμηνεύειν φιλοτιμού-
μενος Ἀκύλας οὐκ ἄλλο πεποίηκε παρὰ τὴν προσηγορίαν
32 καὶ τὸ κατηγορήματα.

2. Ἐπιστησάτω δ' ὁ δυσπαραδέκτως ἔχων τούτων, εἰ
δύναται ἠθικὸν πρόβλημα ἢ φυσιολογούμενον ἢ θεολογούμενον
χωρὶς ἀκριβείας σημαιομένων καὶ τῶν κατὰ τὸν λογικὸν
4 τόπον τρανουμένων ὃν δεῖ τρόπον παρίστασθαι. Τί γὰρ
Rob 69 ἄτοπον ἀκούειν τῶν κυριολεκτουμένων ἐν ταῖς διαλέκτοις,
καὶ ἐφιστάνειν ἐπιμελῶς τοῖς σημαιομένοις; Ἔστι δὲ ὅπου
παρὰ τὴν ἄγνοιαν τῶν λογικῶν μεγάλως περιπίπτομεν, μὴ

14, 1

1, 20 δόξομεν : δόξωμεν AB || 26 τεταγμένως : τεταγμένον AC ||
καὶ suppl. Rob || 32 καὶ : om. C

14, 2

2, 2 ἠθικὸν : om. C

qui ont le souci de faire des recherches sur le sens des mots disent que, là où les textes ont un couple de noms et de prédicats, les objets préexistent aux noms, et viennent ensuite les prédicats, à côté des noms. Ils disent que si le nom ayant un prédicat est, par exemple, « la sagesse », le prédicat est « être sage ». De même « la tempérance » est un nom, et le prédicat est « être tempérant ». Et ils disent que le nom « sagesse » préexiste, et que vient ensuite le prédicat, « être sage », qui vient de « sagesse ». Au risque de paraître aux yeux de certains commettre une action contraire à la volonté de l'Écriture, nous avons fait ces observations parce que lorsque Dieu crée les luminaires, il crée le grand « pour les commandements du jour » et le petit « pour les commandements de la nuit », tandis que lorsqu'il les place dans le firmament du ciel, ce n'est plus « pour les commandements du jour et de la nuit », mais « pour qu'ils commandent au jour et à la nuit ». Le fait que les noms soient placés en premier lieu dans ce texte, selon le bon ordre conformément aux règles de l'art, tandis que les prédicats viennent ensuite, ce fait nous invite à penser que peut-être le Serviteur (de Dieu) a compris lui-même qu'il en était ainsi. Cela nous paraît d'autant plus vrai qu'Aquila lui aussi, qui met tout son zèle à traduire très rigoureusement, n'a pas agi autrement à l'égard du nom et du prédicat.

2. Celui qui accepte mal ce type de considérations doit cependant réfléchir : est-il possible de traiter correctement une question d'éthique, de physique, ou de théologie, sans avoir une connaissance rigoureuse des concepts et de ce que précise la science du langage? Est-il sans intérêt de connaître les emplois de mots propres à chaque langue et d'examiner avec soin les concepts? Nous nous trompons parfois lourdement parce que nous avons ignoré la science

- 8 καθαίροντες τὰς ὁμωνυμίας καὶ ἀμφιβολίας καὶ καταχρήσεις καὶ κυριολεξίας καὶ διαστολὰς ὅλον παρὰ τὸ ἀγνοεῖσθαι τὴν ὁμώνυμον τῆς κόσμος προσηγορίας φωνήν, ἐκπεπτῶκασιν ἐπὶ τὸ ἀσεβέστατα φρονεῖν περὶ τοῦ δημιουργοῦ οἱ μὴ
- 12 καθάραντες ἐπὶ τίνων κεῖται τὸ « Ὁ κόσμος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται^b »· ὅτι ἀντὶ τῶν περιγείων καὶ τῶν ἀνθρωπίνων τοῦτο οὕτως ἐκεῖ τῷ Ἰωάννῃ εἴρηται. Οἰηθέντες γὰρ κόσμον κατ' αὐτὴν τὴν λέξιν σημαίνεσθαι τὸ σύστημα τὸ
- 16 ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς, θρασύτατα καὶ ἀνοσιώτατα ἀποφαίνονται περὶ θεοῦ, μηδαμῶς ἔργω δεικνύναι δυνάμενοι, πῶς ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες, τὰ οὕτω τεταγμένως κινούμενα, κεῖται ἐν τῷ πονηρῷ. Εἶτα ἐὰν
- 20 προσαγάγωμεν αὐτοὺς ἐκ τοῦ « Οὗτός ἐστιν ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου^c », ὅτι κόσμος ἐνθα ἡ ἁμαρτία πλεονάζει κατὰ ταύτας τὰς λέξεις λέγεται, τουτέστιν ἐν τοῖς περιγείοις τόποις, εὐγνωμονοῦντες μὲν
- 24 προσήσονται τὰ λεγόμενα, φιλονεικοῦντες δέ, ἡλιθίως ἀναστρεφόμενοι, ἐπιμενοῦσι τοῖς ἀπαξ κριθεῖσι μοχθηροῖς διὰ τὴν ἀγνοίαν τῆς ὁμωνυμίας. Πάλιν τε αὖ ἐὰν λέγεται « Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ^d », οὐκέτι
- 28 δυνήσονται ὁ ἐξειλήφασιν περὶ παντὸς τοῦ κόσμου, τουτέστι περὶ τῶν ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, μάλιστα κατὰ τὰς ὑποθέσεις αὐτῶν δεῖξαι· καὶ κατ' αὐτοὺς γὰρ ἀνάγκη τὴν λέξιν ὡς ὁμώνυμον ἐξετάζεσθαι.
- 32 Καὶ παρὰ τὴν ἀμφιβολίαν δὲ μοχθηρῶν ἐκδοχῶν, καὶ παρὰ τὴν διαστολήν τῶν στιγμῶν καὶ ἄλλων δὲ μυρίων, παραδείγματα ἔστι φιλοτιμησάμενον οὐκ ὀλίγα λαβεῖν.

14, 2

2, 10 κόσμος : κόσμου C || 11 ἐπὶ : περὶ C || 12 κεῖται : κεῖνται A || 13 περιγείων : ἐπιγείων C || 16 αὐτοῖς : τούτοις C || 17 ἀποφαίνονται : ἀποφθέγγονται C || 18 δυνάμενοι : δυναμένων A || 20 προσαγάγωμεν : προσάγωμεν C || ἐκ τοῦ : ὅτι C || 22 κατὰ ταύτας τὰς λέξεις : κατὰ τὰς λέξεις ταύτας C || 26 αὖ : οὖν C || 30 αὐτοὺς : αὐτοῦ C || 34 παραδείγματα : παραδειγμάτων A

du langage, parce que nous n'avons pas résolu les homonymies, les ambiguïtés, les emplois figurés, les sens propres, la ponctuation. Par exemple, parce qu'ils ignorent l'homonymie du nom « monde », certains sont tombés dans une conception tout à fait impie du Créateur. Ils n'ont pas résolu à propos de quoi il est dit « le monde git dans le mal^b ». Jean, dans ce texte, emploie le mot pour parler des réalités terrestres et humaines. S'étant fait l'opinion que le mot « monde », par lui-même, signifie l'ensemble du ciel, de la terre et de ce qu'ils enferment, ils en tirent des idées tout à fait outrées et sacrilèges sur Dieu, incapables de montrer comment réellement le soleil, la lune et les astres « gisent dans le mal », alors qu'ils se meuvent selon des mouvements si bien ordonnés. Si nous leur objectons ensuite la phrase « celui-ci est l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde^c », pour leur montrer que le même mot « monde » désigne ici le lieu où le péché abonde, c'est-à-dire le lieu terrestre, ils auront le bon sens d'accepter ces paroles, mais avec leur esprit querelleur ils reviendront sottement à leurs premières positions, s'en tenant à des jugements mauvais posés une fois pour toutes parce qu'ils ignorent l'homonymie. Si inversement, une autre fois, nous leur citons la parole « Dieu se réconciliait le monde dans le Christ^d », ils ne pourront plus montrer qu'en ce texte le mot « monde » a le sens qu'ils lui ont donné de « monde dans son ensemble », c'est-à-dire de ce qui est dans le monde entier, surtout s'ils se conforment à leurs fables. Car, pour eux aussi, il est indispensable que le mot « monde » soit interprété comme un mot homonyme.

Avec un peu de travail on peut relever quantité d'autres exemples d'erreurs d'interprétation, commises à cause de l'ambiguïté des mots, ou de la ponctuation ou d'autres

2 b. I Jn 5, 19. c. Jn 1, 29. d. II Cor. 5, 19.

Ταῦτα δὲ παρεξέβημεν ἵνα δείξωμεν ὅτι καὶ καθ' ἡμᾶς τοὺς
 36 θέλοντας μὴ σφάλεσθαι περὶ τὴν ἀλήθειαν ἐν τῷ νοεῖν
 Rob 70 τὰς θείας γραφὰς ἀναγκαιότατά ἐστι τὰ πίπτοντα εἰς τὴν
 χρῆσιν εἰδέναι λογικά· ὧν καὶ νῦν ἐδεήθημεν εἰς τὸ εὔρεῖν
 τὴν διαφορὰν τῶν λεγομένων γεγονέναι εἰς ἀρχὰς τῆς
 40 νυκτός, καὶ εἰς τὸ ἄρχειν τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτός.

2, 37 ἀναγκαιότατά : ἀναγκαιότατόν C || 40 τῆς ἡμέρας καὶ τῆς
 νυκτός : τῆς νυκτός καὶ ἡμέρας C

faits encore. J'ai cité ceux-là au passage, pour montrer que nous aussi, qui ne voulons pas nous tromper sur la vérité lorsque nous cherchons le sens des divines Écritures, nous devons absolument connaître les faits de langue correspondant à l'usage. Et c'est ainsi que maintenant nous avons besoin de cette connaissance, pour découvrir la différence des deux formulations : venir à l'existence « pour les commandements de la nuit » et « pour commander au jour et à la nuit ».

ANALYSE

Cet extrait présente la forme habituelle des passages méthodologiques d'Origène :

- A. Citation des versets qui vont être commentés et position du problème suscité par le texte biblique (ζητητέον εἰ ...): faut-il prêter attention à la variation grammaticale dans la rédaction des deux versets parallèles ?
- B. Référence à une théorie des spécialistes du langage sur la « précedence » des noms par rapport aux verbes de même racine.
- C. Affirmation méthodologique de la nécessité de faire attention aux faits de langue, d'une façon générale. Exemple d'un mot homonyme (κόσμος) et des erreurs entraînées par sa méconnaissance. Pointe antignostique.
Justification de l'excursus (παρεξέδημεν) avec retour au problème posé.

A. Le problème posé par la rédaction des versets de Genèse 1, 16-18^a.

Ce texte d'Origène ne nous fait connaître qu'un des problèmes que lui posait la rédaction des deux versets concernant la création des astres. Sans aucun doute son commentaire devait également comporter des développements sur la fin du verset 18, offrant le thème de la séparation de la lumière et des ténèbres et probablement aussi sur l'emploi parallèle des deux verbes ἐποίησεν et ἔθετο (voir *Infra*). Ici, pour mettre en lumière le fait de langue qu'il va étudier, Origène simplifie la citation du verset 18^a, ne retenant que le verbe ἄρχειν, alors que le texte biblique dit « pour qu'ils brillent sur la terre et qu'ils commandent, etc... », ὡς φαίνειν ... καὶ ἄρχειν¹. La ques-

1. Origène fait une autre remarque de détail : dans le v. 16 les mots εἰς ἄρχάς, sont répétés devant « le jour » puis devant « la nuit » ; dans le v. 18^a, le verbe ἄρχειν n'est dit qu'une fois, « en commun » (ἀπὸ κοινού) pour le jour et la nuit.

tion qui le retient est en effet l'emploi de deux mots de même racine, d'abord un nom, ἀρχαί, ensuite un verbe, ἄρχειν. Origène attache d'autant plus d'importance à ce fait de rédaction qu'il voit le même procédé dans la version d'Aquila, le plus scrupuleux des traducteurs ; cela l'incite, dit-il, à penser qu'il en était également ainsi chez Moïse¹. On notera ici comme ailleurs qu'Origène ne se réfère pas lui-même à l'hébreu, mais qu'il consulte Aquila pour connaître une traduction fidèle à l'hébreu².

De fait, la Septante comme Aquila reproduit le tour hébraïque en ce passage : ce texte utilise deux formes de la même racine m-sh-l, « régner », d'abord une forme substantive, *memsheleth*, ensuite une forme verbale, *limshol*. Si la Septante a choisi le couple ἀρχαί-ἄρχειν, Aquila a préféré ἐξουσία-ἐξουσιάζειν et Symmaque (dont nous connaissons la traduction par Jean Philopon, *De officio mundi* 193), a retenu ἡγεμονία-ἡγεῖσθαι. Tous les traducteurs ont respecté le passage du nom au verbe, entre le verset 16 et le verset 18^a.

Origène est-il le premier à observer ce détail de la rédaction du texte biblique ? On est tenté de pressentir ici une influence des méthodes rabbiniques, surtout si l'on remarque que le prédécesseur chrétien d'Origène, Clément, ne respecte pas la littéralité de ces versets : parlant des anges qui président aux jours, il dit que le soleil a été ordonné « au commandement » des jours, εἰς ἀρχήν, de même que la lune l'a été « pour commander » à la nuit,

1. Moïse est nommé seulement par son titre de « serviteur » (de Dieu). Cela est fréquent chez Origène : *Phil.* 22, 7 (= *C. Cels.* 5, 28) ; *Phil.* 27, 13 ; *C. Cels.* 2, 53 ; *Exh. ad mart.* 46, etc.

2. Sur ce sujet, et avec un autre exemple (*Com. in Math.* 16, 19), voir D. BARTHÉLEMY, « Origène et le texte de l'Ancien Testament »...

3. Origène pouvait ne pas être gêné par le choix qu'Aquila faisait d'ἐξουσία puisque les astres peuvent être assimilés aux puissances énumérées par saint Paul en *Col.* 1, 16, où se lisent ἀρχαί, ἐξουσίαι, à côté de θρόνοι et de κυριότητες.

εις τὸ ἄρχειν. Ce qui était réparti entre le verset 16 et le verset 18^a, avec les deux verbes ἐποίησε et ἔθετο ayant chaque fois pour objet tout à la fois le soleil et la lune, est chez Clément, d'une tout autre manière, réparti entre le soleil et la lune. De même, pour le verset 18, qui, dans la Septante, donne le verbe ἄρχειν pour les fonctions à la fois du soleil et de la lune, Clément emploie le nom ἀρχή pour le soleil, puis le verbe ἄρχειν pour la lune¹.

Note sur la théorie de la « précedence » des noms sur les verbes.

Dans ce chapitre, Origène ne se contente pas comme ailleurs de remarques grammaticales simples. Il se réfère à ce que disent les spécialistes de la grammaire² et rapporte une règle qu'il appelle un τεχνολογούμενον³. Il a le sentiment que ces considérations techniques risquent de paraître inopportunes à certains lecteurs parce qu'elles iraient « contre la volonté » des Écritures⁴. Il les expose cependant,

1. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Eclogae propheticæ* 56, 5.

2. § 1, l. 11 : φασὶ δὲ οἷς ἐμέλησε τῆς σημαινομένων ἐξετάσεως. Au début du § 2, Origène assimile la connaissance des σημαινόμενα à la « logique ».

3. § 1, l. 26. La τεχνολογία définit pour Origène l'art « grec » du langage : *C. Cels.* 3, 39 fin. Sextus Empiricus emploie ce mot de façon péjorative pour renvoyer aux Stoïciens dogmatiques (références dans l'index de l'édition de J. Mau, t. 3, Leipzig 1954, dressé par K. Janacek). Les Pères Cappadociens, de la même façon, emploieront les mots de cette famille, de façon péjorative, pour critiquer l'excès de subtilité formelle des Eunoméens (références *ap. PGL*). Origène accompagne le mot de deux adverbess qui soulignent ce qui est le propre de la beauté linguistique pour les Grecs, l'ordre et la cohérence (contrairement à ce que dit Robinson dans son appareil, le καὶ qui sépare les deux adverbess est absent des trois manuscrits ; nous l'avons placé entre crochets).

4. § 1, l. 20-21, παρὰ τὸ βούλημα ... τῆς γραφῆς et début du § 2, δυσπαραδέκτως ἔχειν. Il s'agit probablement des Chrétiens « simples » mais on peut également rappeler que chez les Juifs, alors que l'école d'Aqiba, maître d'Aquila, réclamait la minutie dans l'exégèse, celle d'Ismaël répugnait à analyser les faits de rédaction du texte sacré.

afin probablement d'en tirer une leçon sur le sens des deux versets de la *Genèse*, mais nous ne connaissons pas la suite de son commentaire.

Son exposé est fait avec quelque lourdeur et non sans embarras. Trois propositions reliées entre elles par καὶ et soulignées chaque fois par le verbe φασὶ (comme si Origène hésitait lui-même à avancer cette théorie, se garantissant de l'autorité des grammairiens) se résument en fait à une seule affirmation que l'on peut présenter ainsi, selon les éléments essentiels : lorsqu'il existe des couples comportant noms et verbes dérivés d'une même racine, dont les types sont φρόνησις et φροεῖν, σωφροσύνη et σωφροεῖν, on dit que les noms « ont une antériorité » sur les verbes. Le mot le plus important pour Origène, de toute évidence, est le verbe προϋφίστασθαι, sur lequel nous allons revenir. Lorsqu'il parle de « couple » formé d'un « nom » et d'un « prédicat » (ici, dans tous les exemples, des verbes), il se réfère avec exactitude à la réflexion des grammairiens sur les dérivés¹. Le verbe προϋφίστασθαι est plus difficile à interpréter. Origène le donne deux fois dans ses affirmations, comme si c'était le terme technique. Il l'accompagne du verbe complémentaire ἐπιγίνεσθαι : si le nom « a une antériorité » (préexiste, précède, a une primauté), le verbe « vient après ». Il peut songer tout aussi bien à la succession des mots dans une phrase (le verbe, dit-il, « vient ensuite »), qu'à un ordre chronologique dans la dérivation (le verbe

1. Le mot συζυγία désigne chez les grammairiens une série de formes liées entre elles par un invariant formel et, généralement, sémantique (les cinq cas d'un nom, les six personnes d'un paradigme verbal, etc.). Ici il désigne le groupe des dérivés d'une même racine, ce qu'ARISTOTE appelait une συστοιχία (*Topiques* 114 a 26, voir la note de l'édition de J. Brunschwig, Paris 1967, p. 151-152), nom que n'ont pas retenu les grammairiens. Les deux mots προσηγορία et κατηγορημα appartiennent eux aussi à la langue des grammairiens, notamment à celle des Stoïciens. Le nom désigne chez eux le substrat, la substance de ce dont on parle ; le prédicat est tout ce que l'on peut éventuellement dire de ce substrat ; de façon privilégiée c'est l'attribut mais ce peut être un groupe de mots, ou un verbe. La distinction était déjà faite chez PLATON, avec les termes ὄνομα et ῥῆμα (toute la page du *Sophiste* 262), et chez ARISTOTE, qui précise que l'ὄνομα n'implique pas le temps, alors que le ῥῆμα l'implique (*La Poétique* 1457 a, édition R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris 1980, p. 105, notes p. 328-331).

φρονεῖν « vient de » φρόνησις : ἀπό¹. Lorsqu'il montre l'application de cette règle dans la rédaction des versets de la *Genèse*, il exprime l'idée correspondant à προϋφίστασθαι par le verbe προτετάχθαι : le nom ἀρχή a été placé dans le texte avant le verbe ἄρχειν. Si la règle des grammairiens lui enseigne une « précedence » (logique) des noms sur les verbes, cela se traduit selon lui dans le texte sacré par l'ordre des mots (et cela pour une signification profonde, bien entendu).

Une autre particularité du texte d'Origène apporte encore quelque confusion par rapport à la théorie des grammairiens : après avoir présenté le problème avec les termes de « couples constitués de noms et de verbes », ce qui est la formulation exacte du problème grammatical, au moment d'énoncer la règle de la « précedence » (précedence du nom sur le verbe, comme il va le dire lui-même immédiatement après), il introduit un mot que l'on n'attendait pas, τὰ τυγχάνοντα (l. 14), qui désigne, comme nous l'avons dit à propos du ch. 4, 6, le réel référent lorsque l'on distingue, dans les faits de langage, ce réel des concepts et des mots (*supra*, p. 277). Tout se passe comme si Origène avait eu quelque répugnance à parler de la « précedence » des noms sur les verbes, sans avoir d'abord dit qu'avant les noms existent les objets réels, ce qui est évidemment une tout autre façon de poser les problèmes.

Une fois ces deux difficultés indiquées (l'imprécision du concept de « précedence » et l'introduction du terme de « référent », qui n'a rien à voir avec le couple « nom+verbe »), peut-on reconnaître la théorie grammaticale à laquelle Origène fait allusion ?

Les grammairiens ont effectivement réfléchi sur l'ordre des mots dans des séries de mots, ici les séries de dérivés d'une même racine. Les textes de base se lisent chez Apollonius Dyscole². On y trouve

1. On trouve un autre exemple chez Origène d'un verbe présenté comme dérivant du nom de même racine : il dit du mot ἀρχή que c'est le nom « à partir duquel est formé » le prédicat ἀρχίζεσθαι (... ἀφ' ἧς ἐσχημάτισται ...) (*Fr. in Ps.* 4, 5, PG 12, 1141 D, authentique d'après le manuscrit Barocci 235). Plus haut, l. 15, Origène a dit que les prédicats viennent παρὰ τὰς προσηγορίας : cela peut faire allusion à la « paronomase ». Voir le verbe παρονομάζειν dans le texte cité *infra* n. 4, p. 419.

2. Les références sont données à l'édition des *Grammatici Graeci* de R. Schneider et G. Uhling, Leipzig 1878-1910. Les textes de la *Syntaxe* d'Apollonius Dyscole se trouvent dans le tome II, 2. Je dois à J. Lallot des notes sur ces textes.

affirmé le principe d'ordre (τάξις) : de même qu'il y a un ordre rationnel des lettres de l'alphabet, il y a un ordre des parties du discours, un ordre de leurs accidents (cas pour le nom, temps pour le verbe, etc.), qui ne doit rien au hasard. Dans le couple nom+verbe, qui est la base de l'énoncé lorsqu'il est réduit à ses éléments essentiels, se trouve d'abord le nom, ensuite le verbe¹. Il y a une hiérarchie interne. Le nom précède nécessairement le verbe car il indique le corps, l'être lui-même, dont le verbe indique l'état particulier, actif ou passif². Il s'agit d'une primauté logique du nom sur le verbe. On ne peut guère préciser le sens du verbe προϋφίστασθαι que l'on trouve une fois dans ce contexte. Le nom « vient avant » le verbe. Étant primordial, il se trouve en tête de liste dans les séries. Plutôt que de précedence chronologique³, il s'agit de précedence logique. Il est possible qu'Origène renvoie à cette théorie. Mais il a pu trouver la mention des couples de dérivés noms+verbes dans d'autres contextes. Par exemple, si l'on en croit le témoignage de Proclus, Démocrite aurait tiré argument de l'absence de dérivés dans certaines séries pour réfuter la théorie de l'origine « naturelle » du langage : « Pour quelle raison disons-nous φρονεῖν à partir de φρόνησις, et, à partir de δικαιοσύνη, ne faisons-nous plus de dérivation ? » Sans doute n'y

1. *Syntaxe* 1, § 13-29 (*Gram. Graec.* II, 2, p. 15-27). On notera les expressions suivantes : τὸ ὄνομα πρόκειται μεθ' ὃ ἐστὶ τὸ ῥῆμα (§ 13) ; πρῶτον τὸ ὄνομα μεθ' ὃ τὸ ῥῆμα (§ 14).

2. § 16 : ... πρόκειται τὸ ὄνομα ἐπει τὸ διατιθέσθαι καὶ τὸ διατίθεσθαι σώματος ἴδιον, τοῖς δὲ σώμασιν ἐπίκειται ἡ θέσις τῶν ὀνομάτων ἐξ ὧν ἡ ἰδιότης τοῦ ῥήματος, λέγω τὴν ἐνέργειαν καὶ τὸ πάθος. Voir E. EGGER, *Apollonios Dyscole. Essai sur l'histoire des théories grammaticales dans l'Antiquité*, Paris 1854, p. 68.

3. Le nom aurait une priorité chronologique comme πρῶτον εὑρεθὲν si l'on pressait le parallélisme établi au § 18 de cette *Syntaxe* entre alphabet et liste des parties du discours, mais ce n'est pas sûr.

4. Le fragment de DÉMOCRITE (68 B 26 dans le recueil de Diels-Kranz) est tiré du commentaire sur le *Cratyle* de PROCLUS, 16, p. 5, 25 s. Pasquali. Proclus attribue à Démocrite une réfutation en quatre arguments de l'origine « naturelle » du langage, en faveur de son origine « conventionnelle » (j'ai déjà fait allusion à ce texte dans l'Intr. p. 131 n. 1, à propos des homonymes). Voici une traduction du passage, que je dois à Didier Pralon : « Démocrite, qui dit que les noms sont par convention, établit cela au moyen de quatre arguments ; par l'homonymie : en effet les objets différents sont appelés du même nom, c'est donc que le nom n'est pas par nature ; par la multiplicité de dénomination : en effet si les noms différents

a-t-il pas là une affirmation explicite de la « précedence » du nom sur le verbe mais l'on y vérifie que les Grecs, de façon spontanée, sans qu'il y ait théorie, *prenaient le langage par les substantifs* : c'est de φρόνησις que vient φρονεῖν ! Les noms représentent en effet les concepts sans accidents, alors que les verbes indiquent, en plus, la prédication et le temps¹. L'habitude des grammairiens et de tous

doivent s'appliquer à un seul et même objet, ils seront aussi réciproques, ce qui est impossible ; troisièmement par le changement des noms : pour quelle raison avons-nous changé le nom d'Aristoclès en Platon et celui de Tyrtane en Théophraste, si les noms sont par nature ? Par l'absence de semblables : pour quelle raisons disons-nous φρονεῖν à partir de φρόνησις et à partir de 'justice' ne faisons-nous plus de dérivation (οὐκέτι παρονομάζομεν) ? Donc les noms sont par hasard, non par nature. Et le même (Démocrite) appelle le premier argument ' polysémie ', le second ' équilibre ', le quatrième ' anonymat '.

Le quatrième argument repose donc sur l'absence de dérivés semblables pour certains noms. Cette formule suppose que le langage est conçu comme une totalité infinie où les manques tiennent aux insuffisances des locuteurs plutôt qu'à l'imperfection du matériau sémantique lui-même. Les exemples donnés supposent sinon une théorie cohérente de la dérivation du moins la perception de familles de mots, dont les membres, diversement spécifiés par des suffixes, se rangent dans des classes grammaticales différentes. Les termes et les exemples de cette argumentation ne peuvent remonter à Démocrite (« Platon » | « Théophraste » !). Il semble bien établi (H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*², Berlin 1890, I, p. 176-182) que Proclus a reconstruit systématiquement la théorie de Démocrite, en explicitant les termes démocritéens par des termes empruntés aux théories ultérieures, notamment stoïciennes, et en donnant des exemples tardifs. Il y a de fortes chances pour que παρονομάζειν et l'exemple du couple φρόνησις-φρονεῖν soient eux aussi tardifs. On peut noter que PROCLUS propose une solution au quatrième argument en ces termes : « Il n'y a rien d'étonnant à ce que des noms, existant à l'origine (ἐξ ἀρχῆς κείμενα), aient disparu sous l'effet de la longueur du temps » (*In Crat.* p. 7, 15-17 P.).

1. Voir ARISTOTE, *De interpretatione* 3, 16 b et *La Poétique*, ch. 20, 1457 a, cité *supra* n. 1, p. 417. Dans les *Topiques* 114 a, Aristote pose δικαιοσύνη comme tête de la série δίκαιος, δίκαιον, δικαίως. La pratique qui consiste à prendre le vocabulaire par les noms n'est sans doute pas indépendante d'une philosophie de l'être. La théorie post-aristotélicienne rationalisera la pratique en termes de substance

ceux qui réfléchissent sur le langage est de prendre les noms comme têtes de file des séries.

Plus proche d'Origène dans le temps et dans les préoccupations sont les spéculations des Stoïciens. Par exemple Sextus Empiricus rapporte leurs discussions sur les causes et les effets en mentionnant que, pour la plupart des Stoïciens sinon tous, lorsque l'on veut exprimer le résultat de la transformation d'un corps causée par un autre corps, c'est le prédicat que l'on emploie plutôt que le nom. On dit, non pas que le soleil est cause de « la fonte » de la cire, mais que le soleil est cause du fait que la cire « est fondue » ; de même pour le bistouri, cause du fait que la chair « est coupée ». L'emploi des noms et des verbes est également l'objet d'un choix, et d'une spécialisation, lorsqu'il s'agit des vertus. Les noms indiquent les vertus elles-mêmes ; les verbes dérivés de ces noms indiquent l'exercice de ces vertus. De la φρόνησις vient le φρονεῖν. De la σωφροσύνη vient le σωφρονεῖν. Les verbes indiquent ce qui résulte éventuellement de la vertu, les états ou les actes, les ἐνεργήματα².

et d'accident. La substance « préexiste » aux accidents. D'où sans doute l'emploi par Origène du verbe προϋφίστασθαι, qu'il utilise ailleurs précisément pour dire que l'οὐσία « préexiste » aux accidents d'un être (*De oratione* 27, 8 : l'οὐσία est le προϋφιστάμενον τοῖς οὐσιν. Ce texte est donné par Arnim sous le numéro SVF 2, 318... et c'est ainsi que le verbe προϋφίστασθαι figure à l'index des SVF, par un texte d'Origène !). Origène peut dire de la même façon, même si les grammairiens ne l'ont pas dit avant lui, avec ce terme, que les noms « préexistent » aux verbes.

1. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.* 9, 211 (= SVF 2, 341) et *Pyrrh.* 3, 14, où Sextus Empiricus signale le désaccord des Stoïciens entre eux : « les uns disent que la cause est cause des noms, les autres disent qu'elle est cause des prédicats », οἱ μὲν προσηγοριῶν αἴτιον εἶναι τὸ αἴτιον φάσκοντες, οἱ δὲ κατηγορημάτων. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* 8 (9) 26.

2. *Adv. Math.* 11, 32-33 ... ἀπ' οὐδεμιᾶς γὰρ αὐτῶν (sc. les vertus) συμβαίνει αὐτὸ τοῦτο τὸ ὠφελεῖσθαι ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῆς φρονήσεως τὸ φρονεῖν (...) καὶ ἀπὸ τῆς σωφροσύνης τὸ κατ' αὐτὴν κατηγορεῖσθαι, σωφρονεῖν. Si l'on définit les vertus (la vertu en général ou les vertus particulières) comme « ce sous l'effet de quoi ou à partir de quoi peut se produire un bienfait » (τὸ ὑφ' οὗ ἢ ἀφ' οὗ ἔστιν ὠφελεῖσθαι, *ibid.* = SVF 3, n° 75, et voir aussi 74), les prédicats correspondent à cet ὠφελεῖσθαι. Voir également l'usage stoïcien des verbes pour indiquer les actes conformes à la vertu (τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα), par exemple φρονεῖν, σωφρονεῖν, etc. (on trouve

Lorsque Origène parle de la « précedence » des noms sur les verbes, bien qu'il se réfère aux grammairiens, il ne s'agit probablement pas pour lui de la seule précedence du nom considéré comme tête de file des dérivés, mais plutôt d'une primauté ontologique, qu'il exprime avec son propre vocabulaire (προϋφίστασθαι) : les noms indiquent les substances des êtres, ce qui préexiste à leurs accidents.

B. La théorie de la « précedence » du nom par rapport au verbe appliquée à Genèse 1, 16-18^a.

S'il est vrai que le *nom* indique ce par quoi, à partir de quoi, un sujet peut recevoir tel ou tel prédicat, exprimé par un *verbe*, il faut voir dans le nom ἀρχή la vertu « selon laquelle » les astres exercent le commandement. Être créés εἰς ἀρχάς signifie : être créés en tant qu'ἀρχαί, au titre d'ἀρχαί, ce nom indiquant leur substance, leur vertu, « conformément à laquelle » ils accomplissent des actes de commandement. Je suis portée à proposer cette interprétation origénienne du fait grammatical par un texte du *Peri Archôn* que nous ne lisons malheureusement que dans la version de Rufin. Dans la partie du traité qui est consacrée au soleil et à la lune (1, 7), Origène pose une question : « Convient-il de situer le soleil, la lune et les étoiles parmi les principautés (*inter principatus*) puisqu'il est dit à leur propos qu'ils furent créés 'in ἀρχάς', *id est in principatum* du jour et de la nuit, ou bien faut-il penser qu'ils ont seulement cette principauté sur le jour et la nuit (...), sans être eux-mêmes des princes dans l'ordre et la fonction des principautés? », ... *an putanda sint istum solum habere principatum ... non tamen sint ... principes*

toujours en tête les deux mêmes exemples que chez Origène) d'après le témoignage de Stobée, recueilli dans les *SVF* 3, n^{os} 501 et 503 ou encore 494. On notera que dans les exemples donnés figure là le verbe δικαιπραγεῖν, qui correspond donc à δικαιοσύνη, alors que Démocrite, cité par Proclus, soulignait qu'aucun prédicat ne correspondait à ce nom (*supra* n. 4, p. 419).

(1, 7, 2). L'opposition me semble être celle qu'exprime Rufin avec les deux verbes *habere* (*habere principatum*) et *esse* (*esse principes*) : ont-ils seulement la fonction d'ἀρχεῖν ou bien sont-ils des ἀρχαί ? Sans doute le texte de Rufin ne nous permet-il pas de donner une rétroversion précise de l'original grec. Il me semble cependant que nous avons là l'indice d'une réflexion d'Origène, comme dans le chapitre de la *Philocalie* que nous expliquons, sur la différence entre « être créés εἰς ἀρχάς » et « être placés ὡς ... ἀρχεῖν ». Il est possible qu'Origène ait exposé une théorie de la création des astres où ces deux aspects étaient distingués, en une distinction évidemment logique et non temporelle ; création de leur être, de leur substance, à titre d'ἀρχαί ; position dans leur fonction, pour l'exercice de leur être, ὡς ... ἀρχεῖν. Le premier aspect serait indiqué par le verbe ἐποίησε, le second par le verbe ἔθετο. La théorie grammaticale de la « précedence » des noms sur les verbes expliquerait que Moïse et tous les traducteurs fidèles à l'hébreu aient rédigé les deux versets d'abord avec le nom, ensuite avec le verbe¹. En l'absence d'un

1. A la fin de ce chapitre, dans la formule de conclusion, Origène n'emploie ni ἐποίησεν ni ἔθετο mais tout simplement γεγονέναι. Dans une autre citation de ce verset, en *Com. in Matth.* 13, 6, il emploie le verbe τάσσειν, repris sous la forme ὁ τεταγμένος εἰς ἀρχάς. Il est vrai qu'il s'agit alors non plus de l'astre lui-même, mais de l'ange « préposé » à cet astre (cf. *Hom. in Jer.* 10, 6). Voir aussi le verbe τάσσειν dans le texte de Clément d'Alexandrie cité p. 415. Malgré cela, il est tout à fait vraisemblable qu'Origène a fait place à la distinction des deux verbes ἐποίησε et ἔθετο dans son commentaire, de même qu'il faisait un sort aux deux verbes γίνεσθαι et κτίζεσθαι dans le *Psaume* 148, 5 : Dieu dit « et les choses vinrent à l'être », ἐγενήθησαν ; il ordonna, et « elles furent créées », ἐκτίσθησαν. La version latine de Rufin, pour le *Peri Archôn* 2, 1, 5, donne le commentaire de ces deux verbes de la façon suivante : « lorsqu'il dit : 'il dit et toutes choses furent faites' cela peut suggérer qu'il est question de la substance des choses qui sont ; de leur côté les mots 'il ordonna et toutes furent créées' peuvent être dits des qualités dont la substance reçoit l'empreinte » (notre traduction,

commentaire d'Origène sur les verbes ἐποίησε et ἔθετο, nous pouvons citer une remarque d'un disciple d'Origène, Didyme d'Alexandrie. Dans son *Commentaire de la Genèse*, à propos de *Genèse* 1, 14, il écrit : « ... le mot *il les a placés* (ἔθετο) n'est pas synonyme de *il les a faits* (ἐποίησεν), sans qu'il faille comprendre pour autant que Dieu les a d'abord *faits* et ensuite *placés* ; mais notre pensée considère logiquement l'acte de faire comme antérieur à l'acte de placer : le premier consiste à établir dans l'être (ὑποστῆσαι) et le second à adapter aux autres parties du monde (ἀρμόσαι πρὸς τὰ ἄλλα ... μέρη)¹ ». Le passage du *Peri Archôn* que nous avons cité d'après la version de Rufin (1, 7) entraîne une autre remarque : Origène emploie partout le pluriel, εἰς ἀρχάς, là où nous voyons Clément d'Alexandrie, Aquila et Symmaque mettre un singulier (εἰς ἀρχήν, εἰς ἔξουσίαν, εἰς ἡγεμονίαν). Pour Origène, en effet, le problème est de déterminer si les astres ont été créés pour être des ἀρχαί, des puissances douées d'âme comme celles qu'énumère saint Paul en *Col.* 1, 16 (θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἔξουσίαι). Sa position, dans le *Peri Archôn*, est que les astres sont des êtres animés doués de raison (1, 7, 3). Le nom pluriel, ἀρχαί, les nomme comme des Puissances. La phrase « Dieu les créa εἰς ἀρχάς » ne signifie pas pour lui, comme cela semble être le cas pour ceux qui emploient le singulier, que Dieu les créa « en vue du commandement », mais que Dieu les créa « au titre de Commandements », pour qu'ils soient des ἀρχαί.

p. 84). On peut supposer le même enseignement donné par les deux verbes du récit de la *Genèse* : création de la substance de l'être, support de sa qualification.

1. DIDYME L'AVEUGLE, *Sur la Genèse* 1, 14-19, p. 101, éd. P. Nautin-L. Doutreleau, SC 233, Paris 1976.

C. Les autres faits grammaticaux utiles à connaître.

Origène élargit sa remarque à l'ensemble des faits grammaticaux utiles à connaître pour une bonne interprétation des Écritures¹. Il énonce d'autres faits de langue : les emplois propres à chaque langue (κυριολεκτούμενα), les homonymies, les tours équivoques (ἀμφιβολίαι), les emplois figurés (καταχρήσεις), les signes de ponctuation (διαστολαί). Nous avons déjà trouvé dans le chapitre 9 une réflexion sur les faits d'homonymie². Ici Origène prend l'exemple du mot κόσμος, dont il illustre la polysémie par plusieurs exemples néotestamentaires, montrant que les hérétiques ne peuvent pas négliger de reconnaître plusieurs réalités différentes désignées par le même mot³. Les emplois figurés (καταχρήσεις), opposés aux emplois propres (κυριολεξίαι), sont souvent signalés par Origène⁴. Au cours de sa pratique exégétique, Origène signale également les tours ambigus. Par exemple, il donne deux interprétations possibles de *Jean* 4, 54 ou de *Jean* 8, 44, l'ambiguïté venant de la façon dont la phrase est rédigée : faute de lever l'ambiguïté, le lecteur peut tomber dans de mauvaises interprétations, comme le font les hérétiques⁵.

1. Le début du § 2 présente l'enseignement des Écritures sous la triple rubrique 'éthique, physiologie, théologie', ces sciences recevant l'aide de la logique. Mais puisque la physiologie et la théologie sont le dédoublement de la physique prise au sens large (p. 185 n. 2), on retrouve en fait les trois parties traditionnelles de la philosophie, éthique, physique, logique. Celle-ci correspond ici à la science du langage.

2. Voir aussi Intr. p. 129 s.

3. Pointe antignostique. Le monde, au sens de l'univers terrestre et céleste, ne peut être confondu avec le monde lieu du péché.

4. Intr. p. 130 n. 1 et 2 (homonymie et faits de catachrèse).

5. *Com. in Jo.* 13 (62) 434-435 et 20 (21) 171 s. L'ambiguïté du texte doit être résolue par un effort de discernement (διαστῆλασθαι, en *Com. in Jo.* 6 (21) 116). Noter que pour Origène l'ἀμφιβολία vient

Quant aux problèmes de ponctuation (διαστολαί, διαστολή τῶν στιγμῶν), ils ont une importance considérable, comme on le voit, par exemple, dans la ponctuation du prologue johannique, au verset 3¹. Les séparations de propositions et de phrases étaient marquées dans les manuscrits bibliques par des points (στιγμαί), dont on pouvait discuter l'exactitude. L'autonomie de quelques mots isolés peut entraîner une interprétation différente de celle que donnent d'autres lecteurs, lisant le groupe de mots dans un autre ensemble.

L'origine des connaissances grammaticales d'Origène est scolaire. La terminologie qu'il emploie est courante depuis Aristote. Stoïciens et théoriciens de la rhétorique ont maintenu vivante l'habitude de remarquer ces faits grammaticaux. Origène exégète utilise aisément, même dans sa prédication, l'étude grammaticale des textes qu'il commente, faisant alors appel à ce qu'il nomme les connaissances usuelles de la logique².

Mais on doit noter l'inévitable paradoxe de sa position : tout en recommandant souvent, comme ici, le respect de l'ἀκριβεία τῶν σημαινομένων, Origène est également sensible à l'impossibilité de fixer le sens des mots de l'Écriture puisque celle-ci, par suite de la pauvreté de son vocabulaire, emploie les mots tantôt au sens propre tantôt au sens figuré : si bien, dit-il quelque part, qu'« il ne faut pas être trop chicaneur à propos des mots » (μὴ γλισχροὺς εἶναι περὶ τὰ ὄνόματα)³.

de la rédaction du texte et non, par exemple, de la synonymie : il n'y a pas de synonymie pour Origène, tout mot a un sens différent de tout autre mot. Le vocabulaire de la Bible est d'ailleurs trop pauvre, trop « étroit » (voir le mot στενοχωρία dans le texte cité Intr. p. 130 n. 2) pour posséder plusieurs mots pour un même objet.

1. Origène fait commencer le verset 4 par les mots ὁ γέγονεν au lieu de les situer à la fin du verset 3 : *Com. in Jo.* 2 (16) 112 s.

2. *Intr.* p. 127 s.

3. *Phil.* 26, 8 (= Fragment sur le Ps. 4), p. 264 Junod.

CHAPITRE 15

Pauvreté et gloire du texte biblique : la « transfiguration »

(Extraits du *Contre Celse*)

Le quinzième chapitre de la *Philocalie* est presque entièrement occupé par des extraits importants du *Contre Celse*. Il inaugure de cette façon l'ensemble des chapitres 15-20 qui font une apologie du Christianisme opposée par Origène aux critiques de Celse. Ce chapitre cependant appartient encore à notre sujet — l'herméneutique d'Origène —, puisqu'il répond à une objection que Celse avait adressée au style biblique. Comme l'indique le titre mis par les Philocalistes, Origène justifie dans ces pages la « pauvreté » du style des Écritures, en montrant que, pour le texte de la Bible comme pour le corps de Jésus, il existe deux « formes », l'une pauvre, l'autre brillante ; chacun de ceux qui prennent contact avec l'Écriture, ou avec Jésus, reçoit la connaissance de l'une ou de l'autre de ces « formes », selon son degré d'élévation. Le symbolisme de la « montagne élevée » sur laquelle il faut monter pour assister à la transfiguration de Jésus vaut aussi pour le lecteur de la Bible : il faut « s'élever » pour voir apparaître la forme glorieuse du texte.

Puisque l'essentiel de ce quinzième chapitre est fait d'extraits du *Contre Celse* que le lecteur peut lire dans d'autres volumes des « Sources Chrétiennes », nous donnons ici seulement l'analyse du chapitre, avec des notes sur le sujet qui est le nôtre, et la traduction d'une partie du chapitre absente du *Contre Celse*.

Πρὸς τοὺς Ἑλλήνων φιλοσόφους τὸ εὐτελὲς τῆς τῶν θεῶν γραφῶν φράσεως διασύροντας καὶ τὰ ἐν χριστιανισμῷ καλὰ βέλτιον παρ' Ἑλλησιν εἰρῆσθαι φάσκοντας καὶ προσέτι δυσειδῆς τὸ τοῦ κυρίου σῶμα λέγοντας· καὶ τίς ὁ λόγος τῶν διαφόρων τοῦ λόγου μορφῶν. Ἐκ τῶν κατὰ Κέλσου τοῦ κατὰ χριστιανῶν γράψαντος τόμου ζ' καὶ ζ'.

« A l'adresse des philosophes grecs qui décrivent la pauvreté de style des Écritures divines et affirment que ce qui est beau dans le Christianisme a été dit de plus belle façon chez les Grecs et qui disent encore que le corps du Seigneur était laid. Quelle est la raison des diverses formes du Verbe. Extraits des Tomes *Contre Celse*, qui avait écrit contre les Chrétiens, tome 6 et 7. »

Ce titre fait clairement ressortir les deux sujets traités dans le dossier d'extraits ici regroupés : d'une part la « pauvreté » du style biblique, d'autre part la « laideur » du corps de Jésus¹. Les deux sujets sont à bon droit associés, puisque Origène les traite conjointement, et le titre ajoute ce qui est la théorie d'Origène pour justifier à la fois la « pauvreté » du style biblique et la « laideur » du corps de Jésus : ce n'est là qu'une de leurs « formes ».

Le titre donne l'indication des deux livres du *Contre Celse*, les livres 6 et 7, où ont été pris les extraits : cette indication, exacte pour la plus grande partie des extraits, n'est pas rigoureuse. Les Philocalistes ont emprunté à d'autres parties du *Contre Celse* des passages qui traitaient déjà ce même sujet, et auxquels d'ailleurs Origène faisait lui-même référence. Quant aux deux pages de ce chapitre 15 que l'on ne retrouve ni dans les livres 6 et 7, ni dans aucun autre livre du *Contre Celse*, on verra plus loin qu'il n'est pas impossible non plus de les situer dans cet ouvrage, en supposant qu'elles ont disparu du modèle de tous les manuscrits actuellement connus, mais non du modèle qu'utilisaient les Philocalistes.

1. L'emploi d'εὐτέλεια dans ce chapitre où le style de l'Écriture est comparé à la forme « sans beauté » de Jésus nous incite à traduire ce mot par un terme péjoratif, « pauvreté », plutôt que par « simplicité ». Quant au mot δουσιδής, c'est celui qu'emploie Celse et que reprend Origène (*Phil.* 15, 12 = *C. Cels* 6, 75). Origène le rapproche d'*Is.* 53 (οὐκ εἶδος) qu'il accepte pour parler de Jésus comme l'acceptait CLÉMENT en *Paed.* 3, 2, 1 (Isaïe témoigne que le Seigneur était αἰσχρός à voir).

ANALYSE ET RÉSUMÉ

Nous donnons la division en paragraphes du chapitre de la *Philocalie* selon l'édition de Robinson et la référence aux paragraphes correspondants du *Contre Celse*, selon l'édition de P. Koetschau ou de M. Borret¹.

A.

§ 1-2 (= *C. Cels.* 6, 1-2). Celse a cité Platon. Il a affirmé que les Grecs ont mieux parlé que les Chrétiens, et a accusé les Écritures d'employer un langage « pauvre ». Le but de Jésus et de ses apôtres, répond Origène, était de transmettre la vérité à tous les hommes, et non à quelques savants seulement. Ce souci, d'ailleurs, peut se voir aussi chez quelques écrivains grecs, comme Épictète, dont le style permet que le texte soit utile à quiconque veut bien le lire. Le texte de Platon, par ailleurs fort louable, reste entre les mains des « philologues ».

Ce premier passage est remarquable par l'opposition faite par Origène entre un langage destiné à un petit nombre (« à ceux qui ont été formés à la rhétorique et aux sciences ») et celui qui a pour but « d'être utile au plus grand nombre » (πλείους... ὠφελεῖν), d'être « utile à tous » (κοινωνοφελής). A la suite de Jésus, de ses apôtres, et de tous ceux qui sont « les serviteurs de la vérité » (οἱ προσθεύοντες τὰ τῆς ἀληθείας), Origène se range évidemment du côté de ce langage simple. Cette affirmation n'est pas une attitude prise pour l'occasion : même ceux des lecteurs modernes d'Origène qui croient encore que son enseignement visait seulement les Chrétiens cultivés, avec un dédain pour

1. GCS, ed. Koetschau et M. Borret, *SC* 132, 136, 147, 150, 227. Les traductions des passages très brefs que nous citons sont de nous pour rester accordées à notre recherche.

« la foule » (οἱ πολλοί), doivent reconnaître que son style vise, comme il le dit ici, à « entraîner » tout le monde. Deux fois en cette page Origène emploie le verbe ἐπάγεσθαι (πάσαν ἐπαγάγεσθαι ἀκοήν, ἐπαγαγέσθαι τοὺς πολλούς) qui évoque l'ἐπαγωγή : il s'agit bien pour lui d'« entraîner », c'est-à-dire de convaincre, et même de « captiver ». Le style des Serviteurs de la vérité doit permettre que chacun soit converti, introduit, et puisse ainsi monter « vers ce qui est dit de façon secrète dans les paroles apparemment pauvres », ἐπὶ τὰ ἐν ταῖς δοκούσαις εἶναι εὐτελέσει λέξεσιν ἀπορρήτως εἰρημένα. Un tel style s'adresse aux hommes « simples » (ιδιώται), et même « rustres » (ἄγροικοί), aux « Barbares » tout autant qu'aux Grecs, au « sot » (ἀνόητος) tout autant qu'à l'« intelligent » (ἐντρεχής), à tous ceux que les autres écrivains jugent incapables de saisir « le bel enchaînement qui réside dans le style et l'ordonnance des récits », τῆς ἐν φράσει λόγων καὶ τάξει ἀπαγγελλομένων ἀκολουθίας. L'eὐτέλεια est une sorte de médiocrité, qui correspond à ce que l'on peut appeler encore un style commun, vulgaire. Origène reprend l'adjectif εὐτελής, pour préciser comment l'écrivain, ou l'orateur, peut atteindre « le plus grand nombre » : il emploiera une langue « à la fois pauvre, s'attachant au réel et prenant en considération la foule », εὐτελέστερον ἅμα καὶ πραγματικῶς καὶ ἐστοχασμένως τῶν πολλῶν¹. Si le style des textes bibliques est donc pauvre, c'est en vue de son utilité. La notion d'« utilité », essentielle à la théorie herméneutique d'Origène, est exprimée à la fin de cette page avec la citation préférée d'Origène pour définir le langage du prédicateur chrétien : que le kérygme soit fait « dans une démonstration d'Esprit et de Puissance » (I Cor. 2, 4).

1. Dans le groupe des trois adverbes, πραγματικῶς signifie que ce style pauvre reste près du réel et vise l'action : l'exemple que donne Origène des écrits d'Épictète montre bien qu'il s'agit d'obtenir l'amélioration morale du lecteur, sa βελτίωσις (§ 2).

Une page comme celle-ci permet de réviser des opinions anciennes sur Origène. Il attribue aux Écritures le souci « de la foule » : elles offrent à lire des histoires pouvant être interprétées ; ces récits « prennent en considération à la fois la foule des croyants simples et le petit nombre de ceux qui veulent, ou peuvent, examiner les questions avec intelligence », ἐστοχασμένως τοῦ τε πλήθους... καὶ τῶν ὀλίγων κ.τ.λ¹.

§ 3 (= C. Cels, 1, 2). Les Philocalistes sont allés chercher dans le livre 1 du *Contre Celse* un commentaire de la citation de I Cor. 2, 4 qu'ils venaient de trouver dans l'extrait du livre 6. Ce bref passage précise donc le sens de la « démonstration d'Esprit et de Puissance » qui caractérise le type d'ἀπόδειξις du style biblique.

§ 4-7 (C. Cels. 6, 2-5). Suite de la citation du livre 6 du *Contre Celse* (avec une brève interruption dans le § 5 pour introduire quelques lignes du livre 7, 46, qui sont une protestation de non agressivité à l'égard de Platon après une longue citation de la *République* : ces lignes sont bien adaptées ici, puisqu'elles suivent également une citation de Platon). Ce long extrait établit un parallèle entre les Écritures et Platon. Platon a su que le bien se fait connaître « comme une lumière » (Ep. 7, 341 CD). Il faut en effet une force « venue d'en haut » pour que le langage humain puisse agir. Moïse et les prophètes ont dit comme Platon que Dieu est indicible, et qu'il se manifeste dans le cœur comme une lumière. Ce texte bien connu, et fort important, est remarquable surtout par la constitution d'un dossier scripturaire sur le thème de la connaissance par illumination. Relevons seulement ce qui au début et à la fin de l'extrait concerne le texte biblique : 1. Pour que le prédicateur parle « de façon efficace »², il reçoit une « puissance »

1. C. Cels. 4, 49 début.

2. Ἀνοσίμως λέγειν : l'adverbe est rare mais le verbe ἀνώω est très fréquent pour décrire l'efficacité de l'Écriture.

d'en haut, d'origine divine¹. 2. L'efficacité d'un langage inspiré aboutit à l'amélioration morale de celui que ce langage « touche » (καθικέσθαι)². 3. Le texte biblique a beau être « pauvre », il n'en est pas moins chargé d'une force qui communique l'enthousiasme (ἡ ... εὐτελής λέξις ἐνθουσιᾶν πεποίηκε); il est pour les lecteurs sincères comme la lumière des lampes qu'il faut nourrir d'huile, selon la parabole des vierges sages (*Matth.* 25, 1 s.).

§ 8-11 (*C. Cels.* 7, 58-61). Long extrait rapproché à bon droit des précédents, puisque Origène répond au même reproche adressé par Celse aux écrits hébraïques : ceux-ci n'auraient rien apporté de neuf ; les Grecs avaient donné le même enseignement, et de plus belle façon. Origène répond par le thème apologétique habituel : les Hébreux sont antérieurs aux Grecs. Mais il reprend aussi l'argumentation en faveur de la pauvreté du style biblique. Plus que la beauté du style grec, l'emploi des mots ordinaires permet à Jésus et à ses disciples de se faire comprendre de tout le monde. La simplicité du style « attire », donne le désir de mieux comprendre. Ce langage sert d'« introduction », εἰσαγωγή, pour que la foule des simples prenne goût à chercher également « celles des pensées cachées qui sont plus profondes³ ».

1. Citation du *Ps.* 67, 12 : voir Intr. p. 150.

2. Voir Intr. p. 155. On note aussi l'emploi de διαθεῖναι ψυχὰς et de βελτίους ἐγένοντο. A côté de ce langage pauvre, celui qu'emploient « les Juifs et les Chrétiens » (§ 8), et pour faire face à la langue grecque pure, Origène mentionne « le premier texte des Juifs » qui a été écrit en langue hébraïque « avec l'art de composition littéraire de leur langue », σοφῆ συνθέσει τῶν ἐν τῇ διαλέκτῳ ... (= *C. Cels.* 7, 59 milieu, trad. Borret). Voir *infra Phil.* 17, p. 455.

3. § 10 (= *C. Cels.* 7, 60). La beauté du style grec est définie par l'expression ἡ ποικίλη τῶν λέξεων σύνθεσις. Origène emploie aussi habituellement le mot ἀκολουθία, pour souligner ce bel enchaînement des mots. L'éloge de la simplicité du style biblique souligne l'emploi de mots « simples », sans rien en eux qui puisse paraître étrange ou insolite à un public ignorant, des mots « familiers » (ταῖς

B. Les Philocalistes ont introduit au milieu de ce chapitre un deuxième titre qui reprend une partie du titre complet (« à l'adresse de Celse qui dit que le corps du Seigneur était laid ») et ils précisent que cet extrait est « de nouveau » emprunté au tome 6.

§ 12-14 (= *C. Cels.* 6, 75-77). Celse a reproché à Jésus de n'avoir pas eu de beauté. S'il était, comme les Chrétiens le disent, « un esprit divin dans un corps », il aurait dû avoir grandeur et force, et il aurait dû être impressionnant par sa forme. Origène accepte que Celse cite *Isaïe* 53, 2 (« nous l'avons vu, il n'a ni forme ni beauté ») mais il aurait pu citer aussi *Ps.* 44, 4, qui parle de « la beauté » de l'Époux, ou la scène de la Transfiguration (*Matth.* 17, 1 s.), où se trouve mentionnée « la gloire » de Jésus. Car le corps de Jésus pouvait se changer, en s'adaptant à celui qui le voyait : il apparaissait ou bien « sans forme ni beauté », ou bien « glorieux », admirable, impressionnant. Celse est incapable de comprendre que le Christ n'apparaît pas de la même manière à tous : il refuse la « transfiguration », comme il refuse les miracles.

Cet extrait introduit le thème majeur du chapitre, celui de la Transfiguration. La citation d'*Isaïe* 53, 2 a fourni un des termes qui indiquent la « forme » de Jésus, εἶδος. Origène, à partir de ces deux citations (*Isaïe* et la Transfiguration), établira sa théorie des « deux formes » de Jésus.

§ 15-17 (*C. Cels.* 1, 42 ; 1, 63 ; 2, 15). On constate le travail de mosaïstes auquel se sont livrés les Philocalistes : ils ont recueilli dans les deux premiers livres du *Contre Celse* de brefs passages où Origène accusait déjà Celse de n'accueillir les textes bibliques que lorsqu'ils servaient son

συνήθεσιν ... λέξεσι). Origène va jusqu'à proposer que pour s'adresser non pas seulement aux Grecs mais à tous les peuples (« Égyptiens », « Syriens ») Platon aurait dû apprendre leurs dialectes et ne pas redouter d'user de leurs « barbarismes ».

point de vue. Ces remarques sont bien accrochées à la mention de la Transfiguration, que Celse refuse. Origène réclame qu'un total crédit soit accordé aux évangélistes, puisque parfois ils rapportent des faits défavorables à leur crédibilité d'écrivains : il faut donc croire aussi ce qu'ils disent des miracles.

§ 18 (= *C. Cels.* 6, 77). Suite de la citation du *Contre Celse* 6, 77, qui donne maintenant l'interprétation d'*Isaïe* 53, 2 : il ne faut pas appliquer ce verset seulement au corps de Jésus, mais aussi à la Parole divine : elle est « sans beauté » par rapport aux paroles des hommes et elle paraît être une « folie » (voir *I Cor.* 1, 21) ; mais, pour ceux qui montent sur la montagne comme Pierre (nouvelle allusion à la transfiguration), elle révèle sa forme divine. Les « différentes formes » de Jésus ont leur correspondance dans les différentes formes du langage qui parle de Dieu : du simple kérygme qui s'adresse à la foule, on peut dire : « nous l'avons vu, il n'a ni forme ni beauté », mais ce même *logos* a une forme divine si l'on monte sur la montagne.

§ 19. Koetschau publie ce texte entre crochets parce qu'aucun manuscrit de la tradition directe du *Contre Celse* ne le donne. Robinson place un *unde?* en haut de cette page qui ne figure dans aucun autre ouvrage d'Origène connu. Le thème de ces deux pages s'enchaîne bien avec ce qui précède : Origène établit un parallèle entre la luminosité des vêtements de Jésus lors de la transfiguration et l'illumination du sens des Écritures pour qui sait « monter sur la montagne » spirituellement. Les paroles bibliques sont les « habits » de Jésus. On trouvera ci-après le texte, la traduction et le commentaire de ce passage.

§ 20. (= *C. Cels.* 6, 77). Le chapitre de la *Philocalie* se termine avec les quelques lignes qui se lisent à la fin du chapitre 77 du livre 6 du *Contre Celse*, formant une conclusion sur le thème des « différentes formes » de Jésus, dont Celse est incapable de comprendre le sens.

Au terme de l'analyse de ce long chapitre de la *Philocalie*, on ne peut manquer de noter l'excellent travail des Philocalistes. Ils ont retenu quelques grands passages du *Contre Celse* sur le sujet qui les intéressait : la même apologie peut être faite pour justifier soit la « laideur » du corps de Jésus, soit la « pauvreté » stylistique des écrits bibliques ; l'une et l'autre sont des formes inférieures, celles que l'on voit « en bas », et peuvent laisser place à une autre forme, une forme glorieuse et divine, pour celui qui suit Jésus « en haut ». Deux lectures du texte biblique sont possibles. Autour de ces grands extraits, les Philocalistes ont regroupé d'autres textes du *Contre Celse*, en ajoutant quelques mots de transition. Les sutures sont adroites : si nous ne connaissions pas le *Contre Celse*, nous ne soupçonnerions pas que ce chapitre est un conglomérat d'extraits divers¹.

1. Le morceau de ce chapitre qui apparaît comme un supplément propre à la *Philocalie* (§ 19) se trouve enclavé entre deux passages du *C. Cels.* 6, 77 qui contiennent tous deux l'expression « les différentes formes de Jésus » (début du § 18 et § 20).

Rob 84 19. Καὶ τὰ ἱμάτια δὲ αὐτοῦ κάτω ἄλλα ἐστίν, οὐκ ἔστι
 λευκά, οὐκ ἔστιν ὡς τὸ φῶς· ἐὰν ἀναβῆς εἰς τὸ ὄρος τὸ
 ὑψηλόν, ὄψει αὐτοῦ φῶς καὶ τὰ ἱμάτια^a. Τὰ ἱμάτια τοῦ
 4 λόγου αἱ λέξεις εἰσι τῆς γραφῆς· ἔνδυμα τῶν θείων νοημάτων
 τὰ ῥήματά ἐστι ταῦτα. Ὡς οὖν αὐτὸς κάτω ἄλλοιός φαίνεται,
 καὶ ἀναβὰς μεταμορφοῦται, καὶ γίνεται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ
 ὡς ὁ ἥλιος^b, οὕτω καὶ τὰ ἐνδύματα αὐτοῦ, οὕτω καὶ τὰ
 8 ἱμάτια· ὅταν δὲ ᾄς κάτω, οὐκ ἔστι λαμπρά, οὐκ ἔστι λευκά·
 ἐὰν δὲ ἀναβῆς, ὄψει τὸ κάλλος καὶ τὸ φῶς τῶν ἱματίων, καὶ
 τὸ πρόσωπον θαυμάσει τοῦ Ἰησοῦ μεταμορφωθέν. Ὅρα
 δὲ εἰ μὴ ὁμοίον ἐστι καὶ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις περὶ τοῦ σωτῆρος
 12 μαθεῖν. Τὰ μὲν γὰρ περὶ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, γενεαλογου-
 μένου ἐξ Ἀβραάμ καὶ γεννωμένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ
 κατὰ σάρκα, Βίβλος ἐστὶ γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ^c· τὰ δὲ
 θεϊότερα καὶ μείζονα τῶν περὶ αὐτοῦ λεχθησομένων ἂν καὶ
 16 ὑπ' αὐτοῦ ἀπαγγελλομένων φησὶν ὁ Ἰωάννης ὡς ἄρα « Οὐδὲ
 Rob 85 τὸν κόσμον οἶμαι χωρεῖν τὰ γραφόμενα βιβλία^d. » Τὸ γὰρ
 μὴ χωρεῖν τὸν κόσμον τὰ γραφόμενα βιβλία οὐ διὰ τὸ
 πληθὸς τῶν γραμμάτων, ὡς τινες, ἐκδεκτέον, ἀλλὰ διὰ τὸ
 20 μέγεθος τῶν πραγμάτων, τοῦ μεγέθους τῶν πραγμάτων

15, 19

19, 8 οὐκ ἔστι... οὐκ ἔστι: οὐκέτι... οὐκέτι A || 9 ὄψει τὸ: ὄψητω
 A || 20 μέγεθος τῶν πραγμάτων: πληθὸς B || 20 τοῦ μεγέθους τῶν
 πραγμάτων: om. C

19 a. Cf. Matth. 17, 1-2. b. Ibid. c. Matth. 1, 1. d. Jean
 21, 25.

[...] 19. Et ses « habits » aussi, lorsqu'il est en bas, sont
 différents : ils ne sont pas « blancs », ils ne sont pas « comme
 la lumière ». Si tu montes sur la montagne élevée, ses habits
 aussi, tu les verras « lumière^a ». Les « habits » du Verbe sont
 les mots de l'Écriture : le vêtement des pensées divines,
 ce sont ces paroles-là. De même donc que lui-même paraît
 différent lorsqu'il est en bas, et qu'une fois en haut il est
 « transfiguré », que son visage devient « comme le soleil^b »,
 il en est de même de ses vêtements, de même de ses
 « habits » : quand tu es en bas, ils ne sont pas brillants, ils
 ne sont pas « blancs » ; mais si tu montes, tu verras la
 beauté et la lumière des « habits », et tu admireras le visage
 de Jésus transfiguré. N'est-il pas possible d'apprendre une
 semblable chose dans ce que les Évangiles disent du
 Sauveur? D'une part, ce qui concerne sa naissance, dans
 une généalogie qui remonte à Abraham et qui procède par
 engendremens selon la chair depuis la semence de David,
 c'est « le livre de la naissance de Jésus-Christ^c ». D'autre
 part, sa divinité, ce qui dépasse ce que l'on pourrait
 jamais dire de lui et proclamer à son propos, cela, Jean a
 dit que « même le monde, je pense, ne peut contenir les
 livres qui seraient écrits^d ». Si « le monde ne peut contenir
 les livres qui seraient écrits », ce n'est pas, comme certains
 le croient, à cause du nombre des textes, mais à cause de
 la grandeur des réalités : la grandeur des réalités non

οὐ μόνον μὴ δυναμένου γραφῆσθαι, ἀλλ' οὐδὲ διὰ γλώσσης
σαρκίνης ἀπαγγέλλεσθαι, οὐδὲ ἐν διαλέκτοις καὶ φωναῖς
ἀνθρωπίναις σημαίνεσθαι. Ὅθεν καὶ Παῦλος, ἐπὶ μανθάνειν
24 μέλλῃ τὰ θεϊότερα, ἔξω τοῦ καθ' ἡμᾶς περιγεῖου κόσμου
γίνεται καὶ εἰς τρίτον οὐρανὸν ἀρπάζεται^ε, ἵνα τὰ ἐκεῖθεν
ἄρρητα ῥήματα^ε ἀκοῦσαι δυνηθῇ. Τὰ γὰρ ἐνθάδε λαλούμενα
καὶ λόγος εἶναι θεοῦ νομιζόμενα, τοῦ λόγου σαρκωθέντος^ε,
28 καὶ καθ' ὃ θεὸς ἐστὶ πρὸς τὸν θεὸν ἑαυτὸν κενοῦντος^η,
ἀπαγγέλλεται. Διόπερ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἐπὶ γῆς, ἐπεὶ
ἄνθρωπος γέγονε, ἀνθρώπινον βλέπομεν· αἰεὶ γὰρ ἐν ταῖς
γραφαῖς ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα κατασκηνώσῃ ἐν ἡμῖν^ι.
32 ἀλλ', ἐὰν εἰς τὸ στήθος τοῦ σαρκωθέντος λόγου ἀνακλιθῶμεν^ι
καὶ ἀνιόντι αὐτῷ εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος ἀκολουθῆσαι δυνηθῶμεν^κ,
ἐροῦμεν τὸ « Εἶδομεν τὴν δόξαν αὐτοῦ^ι », τάχα μὲν τινῶν
καὶ ἐτέρων παρὰ τοὺς ἀνακλιθέντας ἐπὶ τοῦ στήθους αὐτοῦ
36 καὶ ἀκολουθήσαντας αὐτῷ εἰς τὸ ὄρος τὸ ὑψηλὸν λεζόντων
τό· « Εἶδομεν τὴν δόξαν αὐτοῦ· » οὐκέτι δὲ προσθησόντων
τό· « Δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος
καὶ ἀληθείας^μ. » Ἰωάννη γὰρ καὶ τοῖς ὁμοίοις πρέπουσα
40 αὕτη ἢ φωνή. Καὶ καθ' ἑτέραν δὲ ὑψηλοτέραν διήγησιν οἱ
δυνηθέντες τοῖς ἔχουσιν Ἰησοῦ κατακολουθεῖν ἀναβαίνοντος
καὶ μεταμορφουμένου ἀπὸ τῆς ἐπὶ γῆς ὄψεως, ὄψονται αὐτοῦ
τὴν μεταμόρφωσιν καθ' ἑκάστην γραφήν, οἶονεὶ τοῦ μὲν τοῖς
44 πολλοῖς φαινομένου Ἰησοῦ τῆς προχείρου λέξεως ὄντος, τοῦ
δὲ εἰς ὄρος ὑψηλὸν ἀνιόντος καὶ μεταμορφουμένου, σφόδρα
ὀλίγοις τῶν μαθητῶν καὶ τοῖς ἀκολουθῆσαι εἰς τὰ ὑψηλὰ
Rob 86 δεδυνημένοις, τοῦ ἀνωτάτου καὶ ὑψηλοτάτου νοῦ περιέχοντος
48 λόγια τῆς ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένης σοφίας, ἣν προὐρίσεν
ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν τῶν δικαίων αὐτοῦ^η.

15, 19

19, 21 μὴ : οὐ AC || 25 ἐκεῖθεν : ἐνθάδε AC || 28 post καθ' ὃ add.
ὁ AC || 40 καὶ : om. C || οἱ : οὐ A

19 e. II Cor. 12, 2. f. II Cor. 12, 4. g. Cf. Jn 1, 14. h. Cf.
Jn 1, 1 et Phil. 2, 7. i. Cf. Jn 1, 14. j. Cf. Jn 13, 25 et 21, 20.
k. Cf. Matth. 17, 1. l. Jn 1, 14. m. Ibid. n. Cf. I Cor. 2, 7.

seulement ne peut pas être consignée dans des écrits, elle ne peut même pas être proclamée par la langue de chair, ni non plus être exprimée dans les dialectes et les paroles humaines. C'est pourquoi aussi Paul, au moment où il va recevoir l'enseignement divin sort, de notre monde terrestre et « est enlevé jusqu'au troisième ciel^e » afin de pouvoir entendre « les paroles ineffables^ε » de là-haut. Les paroles dites ici-bas et que nous considérons comme Verbe de Dieu, sont proclamées une fois le Verbe fait chair^ε, lorsqu'il s'est « anéanti » de son état de Dieu qu'il avait auprès de Dieu^η. Aussi, le Verbe de Dieu sur terre, puisqu'il est devenu homme, nous le voyons de façon humaine. Car « le Verbe s'est fait chair » en tout temps dans les Écritures, afin de séjourner parmi nous^ι. Mais si un jour nous nous couchons sur la poitrine du Verbe fait chair^ι et si nous sommes capables de monter à sa suite sur la montagne élevée^κ, alors nous dirons : « Nous avons vu sa gloire^ι. » Peut-être d'autres que ceux qui se sont couchés sur sa poitrine ou l'ont suivi sur la montagne élevée diront-ils eux aussi : « Nous avons vu sa gloire », mais ils n'ajouteront pas : « sa gloire de Fils Unique auprès du Père, plein de grâce et de vérité^μ » car cette parole appartient en propre à Jean et à ceux qui sont comme lui. En donnant une autre interprétation du texte, plus élevée, nous dirons : ceux qui ont été capables de suivre les traces de Jésus lorsque celui-ci monte et est transfiguré en perdant sa forme terrestre, ceux-là verront la transfiguration dans toute partie de l'Écriture : le texte littéral est, en quelque sorte, Jésus apparaissant aux foules ; Jésus monté sur la montagne élevée et transfiguré devant un petit nombre de ses disciples, de ceux qui ont été capables de le suivre sur les hauteurs, celui-là, c'est le sens tout à fait supérieur et élevé, celui qui contient les oracles de la sagesse cachée dans le mystère, celle que Dieu a prévue dès avant les siècles pour la gloire de ses justes^η.

ANALYSE

1. Le point de départ est une remarque concernant les vêtements de Jésus : avant la transfiguration, « en bas »¹, ils ne sont pas blancs ; ils le deviennent lors de la transfiguration. Ce détail est donc pris dans la scène qui a été introduite dans les § 13 et 14, puis au § 18 de ce même grand passage du *Contre Celse* 6, 75-77. Les vêtements de Jésus, ce sont aussi les paroles de l'Écriture².

2. On trouve dans les Écritures deux types de langage concernant Jésus : l'un dit sa génération charnelle, comme le fait le début de l'Évangile de *Matthieu* ; l'autre est indicible, le monde entier ne pourrait contenir les livres qu'il faudrait écrire pour dire ce qui est de cet ordre (*Jean* 21, 25) (voir Intr., p. 151 s.).

3. Paul fournit l'exemple des deux modes de connaissance de Jésus : selon la chair ou selon des paroles indicibles (*II Cor.* 12, 2 s.).

4. On peut passer du Verbe fait chair au Verbe connu dans sa gloire en se couchant sur la poitrine de Jésus comme le fit Jean, ou en montant sur la montagne avec lui, ou en voyant sa transfiguration dans les Écritures. Les deux modes de connaissance de Jésus correspondent aux deux lectures des Écritures : superficielle ou selon les mystères.

Situation de ce texte.

P. Koetschau, l'éditeur du *Contre Celse*, et J. Robinson, l'éditeur de la *Philocalie*, ont considéré que ces deux pages supplémentaires, inconnues de la tradition directe du *Contre Celse*, venaient d'ailleurs, d'un « lieu incertain ». L'hypothèse d'un emprunt à une homélie sur la transfiguration, que nous ne connaissons plus, a été avancée par

1. Même emploi de *κάτω*, dans le même contexte, en *C. Cels.* 4, 16 et en *Com. in Matth.* 13, 32.

2. Origène emploie à la fois le mot du récit de *Matthieu*, *ἱμάτια*, que nous traduisons par « habits », et le terme plus général, *ἔνδυμα*, que nous traduisons par « vêtement » (c'est le mot qu'emploie par ailleurs Origène pour dire que les récits bibliques sont comme un « vêtement » qui recouvre le sens profond : Intr. p. 81).

certains¹, en voyant notamment le parallèle du thème de ce morceau avec le traitement de la transfiguration dans les Tomes sur *Matthieu*. R.P.C. Hanson a récemment consacré une étude à ce texte, pour réfuter cette hypothèse et proposer de considérer ces deux pages comme des pages authentiques du *Contre Celse*, qui seraient tombées du modèle commun des manuscrits de la tradition directe, distinct du modèle des Philocalistes².

Hanson note que rien dans ces pages ne permet de déceler un style homilétique, qui serait différent d'un style de commentaire ou du style du *Contre Celse*. De plus, comme notre propre analyse l'a montré, ces pages s'insèrent bien dans la continuité de la réponse d'Origène à Celse : elles sont une sorte d'excursus sur le thème principal et elles ont été précédées dans le *Contre Celse* par une première annonce du thème secondaire de la transfiguration. Rien n'interdit de les lire dans l'ensemble du chapitre 77 du livre 6 du *Contre Celse*. Pour expliquer qu'elles aient disparu de la tradition directe de cet ouvrage, Hanson rappelle la méthode de ponctuation des manuscrits, telle que J. Scherer l'a étudiée sur les papyrus origéniens de Toura : des blancs sont laissés dans le texte, qui marquent « des articulations de la pensée, séparant et distinguant les différents points de l'argumentation³ ». La disparition d'un passage situé entre deux blancs s'explique par le saut

1. Koetschau, qui avait édité cette page dans son édition du *Contre Celse*, l'a omise dans sa traduction, ainsi qu'H. Chadwick dans la sienne (*Origen. Contra Celsum*, Cambridge 1953). Sur les controverses qui ont opposé les savants après l'édition du *Contre Celse* par Koetschau, voir H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène*, p. 270.

2. Je remercie R. P. C. HANSON de m'avoir communiqué le texte de son étude (« The passage marked *unde* ? in Robinson's *Philocalia* XV 19 »), maintenant publiée (voir Bibliographie).

3. J. SCHERER, *Extraits des livres I et II du Contre Celse d'Origène*, Le Caire 1956, p. 12.

d'un blanc à un autre blanc, sans qu'il soit donc nécessaire, pour imaginer la disparition d'une page, de vérifier par le compte des lignes que le texte omis correspondait exactement à un folio. Hanson conclut que ces pages appartenaient bien au *Contre Celse* dans le manuscrit utilisé par les Philocalistes. Nous adoptons sa conclusion.

Le thème des « différentes formes » du corps de Jésus.

Le développement d'Origène prend comme point d'appui scripturaire, entre autres textes, la citation d'*Isaïe* 53, 2 (« nous l'avons vu, et il n'avait ni forme ni beauté ») et la scène de la transfiguration, au cours de laquelle Jésus « fut métamorphosé », μεταμορφώθη (*Matthieu* 17, 2), c'est-à-dire changea de « forme », μορφή. Origène reprend le mot d'*Isaïe*, εἶδος, au sens de forme que l'on voit, en citant la suite du texte d'*Isaïe*, « et son εἶδος était sans honneur, etc. ». Les mots εἶδος (venant d'*Isaïe*) et μορφή, que l'on peut tirer du verbe μεταμορφώθη, sont donc équivalents. Le mot μορφή lui était fourni d'autre part dans une citation qui ne se trouve ici qu'incomplète mais qu'Origène commente ailleurs dans son intégralité : « lui qui était dans la forme (μορφή) de Dieu, ... il s'est vidé et a pris la forme (μορφή) d'esclave, etc. » (*Phil.* 2, 6-7)¹. La théorie des « diverses formes » de Jésus (διάφοροι μορφαί) avait d'ailleurs été déjà exposée par Origène, au tome 4 de ce même *Contre Celse*, à l'aide de ces trois mêmes citations : *Phil.* 2, 6-7, la transfiguration, *Isaïe* 53, 2. Il s'agissait alors, dans les chapitres 15 et 16, de répondre à l'objection que faisait Celse à l'inacceptable « transformation » (μεταβολή) que représente l'incarnation pour un dieu. Et Origène élaborait l'explication « pédagogique » de

1. Le mot « forme », qui appartient au texte de Paul, n'est pas repris ici, mais le tour employé par Origène, καθ' ὃ θεός ἐστι, rend la même notion d'un *mode* d'être.

l'Incarnation : Dieu prend un corps mortel pour atténuer l'éclat de sa divinité, pour habituer peu à peu les mortels à percevoir plus tard ce que l'on pourrait appeler « sa forme essentielle », sa προηγούμενη μορφή. Puisque le tome 6 du *Contre Celse*, en son chapitre 77, reprend l'expression introduite au tome 4 (les « différentes formes » de Jésus), les deux pages supplémentaires sur la transfiguration se trouveraient logiquement situées aussi bien dans le contexte du livre 4 que dans celui du livre 6.

Mais Origène connaît et interprète d'autres textes bibliques sur les « formes » de Jésus. Du moins il utilise les textes qui parlent de deux visions du Verbe, « selon la chair » ou « en gloire » ; comme « homme » ou « dans la forme de Dieu ». Le début de l'*Évangile de Jean* lui fournissait deux formules : « le Verbe s'est fait chair ... et nous avons vu sa gloire » (*Jean* 1, 14), qu'il utilise ici¹, en rapprochant cette vision « en gloire » de la vision qu'eurent les apôtres lors de la transfiguration : selon le récit de *Luc*, les apôtres en se réveillant « virent sa gloire » (*Luc* 9, 32).

Les deux formes de Jésus et les deux lectures des Écritures.

Le nœud scripturaire du thème des « différentes formes » de Jésus est en effet, de façon essentielle, le récit de la transfiguration. Origène en fit le commentaire dans son tome XII sur l'*Évangile de Matthieu*, qui nous est parvenu. Et l'on sait que ce commentaire est contemporain du *Contre Celse*. Il n'est donc pas étonnant que le thème de la Transfiguration soit passé à plusieurs reprises dans l'ouvrage dirigé contre Celse, à peu près dans les mêmes termes que dans le commentaire sur *Matthieu*. Dans les chapitre 36 et suivants du tome 12 de ce commentaire,

1. L. 34.

Origène expose la même théorie des « différentes formes » de Jésus ; il peut apparaître « en gloire » si l'on est capable de monter avec lui sur la montagne. On trouve ensuite, comme dans la page que nous étudions, la même allégorie des vêtements de Jésus : voir les deux formes du Verbe (forme de Dieu, forme d'esclave : cf. *Phil.* 2, 6-7), c'est comprendre le texte des Évangiles soit de façon « simple », soit en contemplant la divinité. Ici les mots employés sont, d'une part, la *πρόχειρος λέξις*, qui correspond à Jésus connu « selon la chair » ; d'autre part « les enseignements de la sagesse cachée dans le mystère » correspondant à Jésus transfiguré. Les habits de Jésus sont pour Origène les paroles et les lettres des Évangiles ou des écrits apostoliques qui peuvent, eux aussi, s'illuminer. La transfiguration du texte a lieu pour ceux qui savent, non seulement reconnaître la divinité de Jésus, mais aussi rendre claire toute la lettre des Évangiles, comme le dit Origène dans le *Commentaire sur Matthieu* : on voit alors Moïse et Élie converser avec Jésus, c'est-à-dire la Loi et les Prophètes s'accorder avec l'enseignement de Jésus¹. La plus haute connaissance de Jésus dans l'Écriture est une vision « en gloire » de tous les textes : Loi, Prophètes, Évangiles, Écrits apostoliques. Tels sont les habits de lumière du Verbe transfiguré.

Le parallélisme établi par Origène entre voir Jésus et lire l'Écriture, entre le corps de Jésus et le texte de l'Écriture, est un de ses enseignements les plus riches de conséquences spirituelles. Le Chrétien aime le texte sacré comme il aime Jésus. Manger le corps du Christ, c'est aussi lire l'Écriture et se l'assimiler.

1. *Com. in Matth.* 12, 38.

CHAPITRE 16

Le Christianisme lui aussi implique un effort de recherche

(Extraits du *Contre Celse*)

Περὶ τῶν διαβαλλόντων τὸν Χριστιανισμόν διὰ τὰς ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ αἰρέσεις. Τόμου γ' κατὰ Κέλσου.

« A propos de ceux qui attaquent le Christianisme à cause des divisions de l'Église. Du tome 3 *Contre Celse*. »

Les Philocalistes ont regroupé deux extraits du *Contre Celse* (3, 12-13 et 5, 61-63) réfutant une accusation portée par Celse contre les divisions qui séparent les Chrétiens, alors que ceux-ci veulent tous porter le même nom. Pour le projet d'ensemble de la *Philocalie* on peut retenir les points suivants :

A. § 1-2 (= *C. Cels.* 3, 12-13). Origène affirme que, dès qu'il y a recherche approfondie sur un sujet, inévitablement s'ensuivent des divisions entre tous ceux qui cherchent : le Christianisme impliquant lui aussi une recherche, il n'est pas épargné par les divisions. Les exemples d'autres domaines atteints par les divisions, écoles ou sectes, sont : la médecine, la philosophie, le Judaïsme. Le Christianisme doit lui aussi être considéré comme quelque chose de sérieux (*σεμνόν*), qui a attiré à lui des Grecs lettrés (*φιλόλογοι*), désireux de comprendre (*σπουδάσειν συνιέναι*). Même si tous les Chrétiens ont foi en l'origine divine de leurs écrits, inévitablement ils reçoivent de façon diverse (*διαφόρως ἐκδεξαμένων*) ces paroles. Leurs divisions, selon qu'ils interprètent les textes de façon trop littérale ou de façon spirituelle, ne doivent pas jeter le discrédit sur leur domaine de recherches. Il existe parmi eux des hommes éprouvés (*δόκιμοι*, I *Cor.* 11, 19), qui, une fois bien exercés (*γυμνάζεσθαι*), savent choisir la meilleure de toutes les sectes et être des chrétiens « tout à fait savants », *σοφώτατοι*.

B. § 3-4 (= *C. Cels.* 5, 61 et 63). Les Philocalistes ont à bon droit joint ces deux chapitres aux chapitres précédents. Le même sujet est traité ici : Origène peut admettre, par exemple, que, « à partir des mêmes Écritures », certains croient que le Dieu des Chrétiens est le même que celui des Juifs, et que d'autres ne le croient pas. Ce n'est pas une raison pour attaquer le Christianisme, puisqu'on ne fait pas grief à la philosophie et à la médecine de donner naissance à diverses écoles. Origène conteste que d'autres sectes (gnostiques) soient chrétiennes. Il repousse ensuite l'accusation de haine portée par Celse : les Chrétiens ne se détestent pas entre eux, ils n'injurient pas ceux qui pensent autrement qu'eux. L'enseignement de Jésus sur les « pacificateurs » (voir *supra*, *Phil.* 6) fait que les Chrétiens ne sauraient « abhorrer », comme le dit Celse, ceux qui déforment le Christianisme.

La pointe de ces chapitres est de mettre le Christianisme sur le même plan que les grandes disciplines de l'hellénisme, médecine et philosophie, connues pour comporter des divisions (ou « sectes », αἱρέσεις) mais réputées aussi pour la recherche intellectuelle. Pour un recueil consacré à l'herméneutique chrétienne il est important de souligner que la recherche approfondie des Chrétiens se fait à partir de textes — les Écritures —, et qu'elle implique une incertitude liée à la difficulté de ces textes, allant jusqu'à des divisions entre croyants. Origène ne voit là aucun grief possible contre le Christianisme, bien au contraire. C'est, pourrait-on dire, le revers de la médaille : l'élaboration des doctrines chrétiennes est aussi importante, aussi sérieuse, aussi utile, que l'élaboration de toute science et, comme toute recherche difficile, elle comporte un risque d'erreurs.

CHAPITRE 17

Le pouvoir naturel des noms propres bibliques

(Extraits du *Contre Celse*)

Πρὸς τοὺς λέγοντας τῶν φιλοσόφων μηδὲν διαφέρειν τῷ παρ' Ἑλλήσι φερομένῳ ὀνόματι τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν καλεῖν Δία, ἢ τῷ δεῖνα φέρ' εἰπεῖν παρ' Ἰνδοῖς, ἢ τῷ δεῖνα παρ' Αἰγυπτίους. Ἐκ τοῦ α' καὶ ε' τόμου τῶν κατὰ Κέλσου.

« A l'adresse des philosophes qui disent que cela ne fait aucune différence d'appeler le Dieu suprême Zeus, selon le nom en usage chez les Grecs, ou de telle autre façon, par exemple chez les Indiens, ou de telle autre, chez les Égyptiens. Extraits des Tomes 1 et 5 *Contre Celse*. »

Ce chapitre est entièrement consacré au problème des noms propres bibliques et principalement à celui du nom divin. Est-il « indifférent », comme l'affirme Celse, d'employer tel ou tel nom pour désigner le Dieu suprême¹ ? Les Philocalistes ont opportunément regroupé autour de cette question deux grands extraits du *Contre*

1. *Phil.* 17, 1 (= *C. Cels.* 1, 24). CELSE dit μηδὲν διαφέρειν (ou ἀδιαφορεῖν). Cf. *Exh. ad mart.* 46 : ceux qui croient que le langage est conventionnel jugent qu'il n'y a pas de différence si l'on emploie tel ou tel nom pour Dieu, μηδὲν διαφέρειν. Origène, à la fin de ce § 1 et au début du § 2, soutient au contraire qu'il ne faut pas dévoyer les mots de leurs emplois propres (par exemple le mot θεός pour la matière, le mot ἀγαθόν pour des biens matériels, etc.), qu'il ne faut pas « changer les noms disposés selon un principe mystérieux » (τὰ κατὰ τινα ἀπόρητον λόγον ὀνόματα ἐναλλάσσειν).

Celse : *C. Cels.* 1, 24-25 et *C. Cels.* 5, 45-46 (où Origène souligne lui-même qu'il reprend son premier développement) et ils ont ajouté la fin du *C. Cels.* 4, 48, qui contient une citation de Platon sur le respect du nom des dieux (*Philèbe* 12 b : Origène voit là un appui pour sa thèse ; il n'est pas « indifférent » d'employer tel ou tel nom pour les dieux). L'intérêt de ces pages du *Contre Celse* est très grand. Le lecteur peut les lire dans la bonne traduction de M. Borret, qui a donné des notes de commentaire importantes (« Sources Chrétiennes », *Contre Celse*, t. 1 et 3). Nous allons cependant ici-même leur accorder quelque place car elles sont tout à fait au centre des préoccupations d'un interprète des Écritures et complètent ce que la *Philocalie* abordait déjà dans son chapitre 12.

Dans sa réplique à la théorie de Celse, Origène se réfère à ce qu'il appelle « la doctrine profonde et secrète de la nature des noms », λόγος βαθύς και ἀπόρρητος ὁ περὶ φύσεως ὀνομάτων¹, doctrine de grande importance pour les Chrétiens puisqu'ils ont le courage d'aller jusqu'au martyr plutôt que de donner le nom « Zeus » à leur dieu². La doctrine des « noms », ici et ailleurs dans l'œuvre d'Origène, concerne en fait, comme nous allons le voir, les noms propres : noms propres des dieux, noms propres bibliques ; mais Origène rappelle cependant la théorie plus générale de tout langage. Il existe, dit-il, au moins trois théories sur l'origine des noms : les Aristotéliens disent que les noms résultent d'une « convention » (θέσει) ; les Stoïciens pensent que « les premiers sons » imitent « par nature » (φύσει) les réalités qu'ils désignent ; les Épicuriens, tout en pensant aussi que les noms sont tels « par nature », l'expliquent d'une autre manière que les Stoïciens. Origène, comme toute une tradition avant lui, adopte la position

1. *Ibid.*, début. Autres expressions semblables dans le § suivant : τὰ περὶ ὀνομάτων ... τὰ ἐν ἀπορήτοις φιλοσοφεῖν, ὁ περὶ ὀνομάτων τόπος. Ces formules visent, je pense, la théorie des noms (noms propres), distincte de la science du langage au sens plus général, qu'Origène appelle ὁ λογικὸς τόπος, τὰ λογικά.

2. *Phil.* 17, 5 (= *C. Cels.* 5, 46 début).

des Stoïciens¹. Au cours de son argumentation il se réfère en fait aux spécialistes des incantations ou des formules de prières², à ceux qui utilisent des formules combinant des noms propres. Ces formules agissent seulement lorsqu'elles sont prononcées dans leur dialecte d'origine, elles restent sans effet si on les traduit dans une autre langue³, et cela s'explique par l'origine « naturelle » de tout langage : les noms sont accordés « naturellement » aux réalités qu'ils désignent, si bien que cet accord « naturel » est rompu si le nom passe dans une autre langue. C'est seulement dans le dialecte de leur origine qu'ils portent exactement le nom des choses, qu'ils leur sont φερονύμως⁴. Sous cette forme originelle, et sous cette forme seule, ils ont leur vertu efficace, ils produisent un effet⁵.

1. *Phil.* 17, 1 (= *C. Cels.* 1, 24). Voir aussi les théories du langage énumérées en *De oratione* 24, 2 et l'affirmation que lorsque Dieu change le nom d'Abraham ou le nom de Pierre, ce changement n'affecte pas seulement leur nom mais aussi leur « qualité » (ποιότης). Voir aussi le § 3 (= *C. Cels.* 5, 45) : ... « la nature des noms ne se réduit pas aux définitions conventionnelles de ceux qui les donnent, comme le croit Aristote. Car les langues en usage parmi les hommes ne tirent pas leur origine des hommes... » (trad. Borret).

2. *Phil.* 17, 2 (= *C. Cels.* 1, 25) : Οἱ περὶ τὴν χρῆσιν τῶν ἐπωδῶν δεινοί.

3. *Ibid.* : « prononcer l'incantation dans son dialecte propre, c'est accomplir ce que l'incantation promet ; traduire la même incantation dans n'importe quelle autre langue, c'est la voir sans vigueur et sans effet » (trad. Borret, *C. Cels.* 1, 25).

4. *Ibid.* (= *Celse.* 1, 25 milieu).

5. Dans ces divers textes on trouve plusieurs verbes qui indiquent la production d'effet des ὀνόματα : ἀνύειν, ποιεῖν, ἐπιτελεῖν. La conception que se fait Origène de la vertu efficace des noms propres bibliques est celle des hommes religieux de son temps. Le *Corpus Hermeticum* offre à lire des pages analogues aux siennes : le discours de révélation est censé n'être efficace qu'en égyptien, il ne faut pas le traduire en grec. « Par contre, exprimé dans la langue originale, ce discours conserve en toute clarté le sens des mots ; et en effet la particularité même du son et la propre intonation des vocables égyptiens retiennent en elles-mêmes l'énergie des choses qu'on

Le corollaire de cette affirmation est que, pour Origène comme pour les spécialistes des formules incantatoires ou invocatoires auxquels il se réfère, la puissance efficace des noms réside précisément dans leurs sons : « Ce ne sont pas les concepts correspondant aux objets mais les qualités et les particularités des sons qui ont en eux quelque chose de puissant pour telle ou telle efficacité¹. » Dans un autre texte sur la puissance des noms Origène précise même : dans les incantations ou les formules bibliques, ce qui agit, ce sont « des sons, des syllabes, des appellations avec esprit rude ou esprit doux, avec voyelles longues ou brèves² ». Cela est vrai pour toutes les formules propres à chaque peuple dans son dialecte ancestral, aussi bien chez les Hébreux que chez les Égyptiens, les Perses, les Indiens³. Pour les formules bibliques, Origène cite le fait que le

dit », etc. (*Corpus Hermeticum* 16, 2, p. 232, 5 s. Nock-Festugière). On trouvera surtout chez JAMBLIQUE (*De mysteriis* 7, 4-5) un éloge extrême des noms utilisés dans les incantations, noms barbares (conservés dans les langues sacrées des Assyriens, Égyptiens...), noms obscurs, privés de sens (les ἄσημα ὀνόματα), incompréhensibles, dont il ne faut garder que le caractère symbolique. Dans ces mots, dit Jamblique, ce ne sont pas les concepts qui sont importants (les σημαίνόμενα) mais les mots eux-mêmes, qui ne sont pas échangeables parce qu'ils ne sont pas conventionnels (κατὰ συνθήκην). Ils sont accordés au réel « par nature » ; ils ont leur vertu dans leur langue d'origine, ils la perdent si on les traduit, etc. Tous ces chapitres peuvent être utilement rapprochés de la doctrine des ὀνόματα chez Origène.

1. *Phil.* 17, 2 (= *C. Cels.* 1, 25) milieu : οὐ τὰ σημαίνόμενα κατὰ τῶν πραγμάτων ἀλλ' αἱ τῶν φωνῶν ποιότητες καὶ ἰδιότητες ἔχουσι τι δυνατὸν ἐν αὐταῖς πρὸς τάδε τινὰ ἢ τάδε. On retrouve la distinction φωναι-σημαίνόμενα-πράγματα que nous avons lue en *Phil.* 4, 1 (*supra* p. 270 s.).

2. *Eph. ad mari.* 46 : φθόγγοι τινὲς καὶ συλλαβαὶ καὶ μετὰ προσπνεύσεως ἢ ψιλότητος ἢ ἐκτάσεως ἢ συστολῆς ὀνομασίαι ...

3. *Phil.* 17, 1 (= *C. Cels.* 1, 24 fin). Chaque peuple a des dieux, plus exactement des démons (les puissances qui ont reçu leur région en partage), dont les noms sont prononcés de la façon qui convient au dialecte du lieu.

nom « Jésus » chasse parfois les démons même s'il est prononcé par des méchants¹ et il sait que la formule « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » a du pouvoir par elle-même, au point que des païens l'utilisent eux aussi, comme il l'a appris par des livres de magie². C'est donc bien la matérialité des noms qui possède la vertu opératoire : les mots doivent être gardés « dans leurs propres sons », τοῖς ἰδίοις φθόγγοις (§ 4).

Mais les formules qui agissent ne sont pas une quelconque association de noms : les noms y ont été associés d'une certaine façon par ceux qui s'y entendent. Ainsi, pour la formule « Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob », non seulement elle n'agit que si l'on ne remplace pas les mots Abraham, Isaac, Jacob par leur interprétation en grec (Abraham = « père choisi de l'écho », Isaac = « le rire », etc.), mais encore faut-il les grouper comme les spécialistes disent de le faire³. Les noms agissent « lorsqu'ils sont dits dans un enchaînement particulier qui les enlace⁴ ». Ces termes suggèrent l'idée

1. *C. Cels.* 1, 6 : τοσοῦτον ... δύναται ... ὡς ἔσθ' ὅτε καὶ ὑπὸ φαύλων ὀνομαζόμενον ἀνύειν. Mais Origène refuse d'appeler cette puissance du nom de Jésus une κατάκλησις ou une ἐπιφθῆ.

2. *C. Cels.* 4, 33. Les Philocalistes auraient pu joindre à leur chapitre 17 ces autres pages du *Contre Celse* (4, 33-35) qui traitent elles aussi des noms propres bibliques. Origène y soutient, pour les Juifs, le droit de revendiquer le rattachement aux ancêtres hébreux, à ces ancêtres dont les noms ont un tel pouvoir que même les païens les utilisent. L'usage par les païens de la formule « Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob » dans des invocations efficaces (κατεπίκλησις) prouve le caractère divin de ces hommes et ces noms, manifestement tirés de la langue hébraïque, ne se trouvent que chez les Juifs. Personne n'a vraiment discuté le pourquoi de l'efficacité de ces noms, qui sont sans doute « secrets », comme le dit Celse, mais qui ne sont pas ambigus.

3. *Phil.* 17, 4 (= *C. Cels.* 5, 45) : ... προσάπτοντες οἷς οἱ περὶ ταῦτα δεινοὶ συμπλέκειν αὐτὸ φήθησαν.

4. *Phil.* 17, 1 (= *C. Cels.* 1, 24). Je donne la traduction de M. Borret, qui a choisi la leçon συνοφούς (manuscrit A du *Contre Celse*

d'une combinaison des noms, d'un entrelacement propre à la formule, d'une succession particulière de sons voulue telle quelle par les spécialistes¹.

Les formules, dit Origène, agissent comme des appels : elles appellent celui que l'on nomme et elles obtiennent son action. Il en est ainsi dans la vie de tous les jours : celui que l'on appelle vient effectivement si on l'a appelé par le nom qui est le sien dans sa propre langue ; il ne vient pas si on l'appelle par l'équivalent de son nom dans une autre langue². L'efficacité des formules constituées de

et Papyrus édité par J. Scherer) contre συμφοῦς de la *Philocalie* : μετὰ τινος τοῦ συνοφοῦς αὐτοῖς εἶρημοῦ.

1. Outre l'adjectif συνοφής du texte précédent, on note l'emploi des verbes προσάπτειν, συμπλέκειν.

2. (= *C. Cels.* 5, 45). L'appel efficace est celui qui fait « éprouver » (παθεῖν) ou « accomplir » (δρᾶσαι) quelque chose à quelqu'un. Ce vocabulaire accentue le rapprochement avec les formules magiques. Origène lui-même a signalé que le verbe ποιεῖν, au sens de réussir à faire ce que la formule promet de faire, est employé par « les spécialistes » (§ 4, ... ποιήσομέν τι, ὡς φασιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί). Les formules sont des invocations (ἐπικλησις) qui promettent tel ou tel résultat (emploi du verbe ἐπαγγέλλεσθαι et d'ἐπαγγεῖλαι dans les § 3 et 4). Ce qu'Origène dit des formules de prières bibliques est-il différent de ce que disent les spécialistes des incantations ? Dans la volonté de montrer que la prière chrétienne est « aux antipodes » du « formalisme » des prières païennes, certains historiens semblent avoir déformé le témoignage d'Origène (E. DEKKERS, « la codification des prières liturgiques. Le rôle de saint Augustin », in *Forma Futuri, Studi in onore... M. Pellegrino*, Turin 1975, 845-855). La conviction que les incantations sont plus efficaces dans une langue archaïque est commune aux païens et aux Chrétiens, pour leurs prières. Lorsque CLÉMENT D'ALEXANDRIE écrit « les dialectes primitifs et spécifiques sont barbares mais leurs mots sont naturels (φῶσαι), aussi les hommes reconnaissent-ils tous que les prières sont plus puissantes en termes barbares » (*Str.* I (21) 143, 6), il ne s'agit pas d'une critique des païens mais d'un jugement reçu de tous. Lorsque Celse écrit : « Si on prononce les noms des dieux dans une langue barbare, ils auront de la puissance, mais si c'est en grec ou en latin ils n'en ont plus » (*C. Cels.* 8, 37), si Origène proteste contre ce que Celse croit être la position chrétienne, c'est pour distinguer la prière simple

noms bibliques se voit au fait que les démons obéissent, que l'on obtient le résultat voulu¹. Si les noms propres des hommes, dit Origène, ont le pouvoir d'agir, à plus forte raison en est-il de même, et encore plus, « lorsqu'il s'agit des noms qui pour une raison quelconque se rapportent au divin », ἐπὶ τῶν δι' ἡνδῆποτε αἰτίαν ἀναφερομένων ἐπὶ τὸ θεῖον ὀνομάτων². En fait, pour Origène, tout nom propre biblique, c'est-à-dire tout nom propre de consonance hébraïque, a une valeur en lui-même. Outre les noms de Dieu, ce sont les noms des anges, des saints patriarches, et même ceux des lieux de l'histoire d'Israël, préfiguration des lieux célestes. Tous ces noms, parce qu'ils sont de langue hébraïque, ne sont pas d'origine humaine (nous allons revenir sur ce point), ils ne sont pas liés à une société, à un peuple particulier, ils viennent de Dieu lui-même. Certains d'entre eux, combinés dans des formules de prière, ont la vertu efficace dont nous venons de parler. Quant à tous les autres, Origène, on le sait, utilise une théorie selon laquelle ils « signifient » quelque chose que l'on peut retrouver en cherchant le « sens » de chacune de leur syllabe (en hébreu) et en juxtaposant ces sens. Les noms propres n'ont pas été donnés au hasard : ils sont en conformité avec les fonctions ou les actes de chacun³.

que tout chrétien fait dans sa propre langue (Dieu écoute toutes les langues) des formules qui chassent les démons : pour celles-ci, on l'a vu, Origène pense que les mots n'agissent que s'ils sont respectés sous leur forme originelle.

1. *Exh. ad Mart.* 46.

2. *Phil.* 17, 4 (= *C. Cels.* 5, 46).

3. L'usage de l'herméneutique par l'étymologie est bien connu. Origène utilisait des recueils d'interprétation des noms propres bibliques, dont nous connaissons des exemples (voir P. DE LAGARDE, *Onomastica sacra*, Göttingen 1870, et F. Wutz, *Onomastica sacra*, Leipzig 1914). Il s'agit d'une question que nous n'avons pas à aborder ici. Voir, à titre d'exemple, ce que dit Origène dans son Homélie sur Josué 23, 4 ou dans l'Homélie sur les Nombres 25, 3.

Pour le nom de Dieu, Origène dit d'une part qu'il faut respecter les noms que lui donne la Bible (« Sabaoth », « Adonai »...), mais d'autre part il suggère que ces noms sont multiples, qu'il en existe d'autres¹, et qu'aucun d'eux, par conséquent, n'exprime véritablement l'être de Dieu, n'est véritablement son nom propre. Même le nom révélé à Moïse lors de la scène du buisson ardent, « je suis celui qui suis » (*Exode* 3, 14), peut être remplacé par d'autres noms². D'une certaine façon Origène rejoint ainsi la pratique juive : le vrai nom de Dieu n'existe pas, ou du moins il est absent des textes. Les Chrétiens, en tout cas, refusent de donner à leur dieu les noms propres des faux dieux (« Zeus », « Ammon », « Papaeos », etc.), car ces noms ne sont pas ceux de la langue sacrée. Ils acceptent en revanche d'employer le nom commun « dieu » (θεός en grec, et n'importe quel nom correspondant à θεός dans les autres langues), en lui adjoignant des qualificatifs du type, par exemple, « créateur du ciel et de la terre »³.

Quel est donc le statut particulier de la langue hébraïque pour que les noms donnés dans cette langue et conservés tels quels aient un tel pouvoir de signification ou d'action ? Ce sont des noms « transmis avec beaucoup de respect » (μετὰ πολλῆς σεμνολογίας παραδεδομένα), concernant une théologie « secrète » (ἀπόρρητος), s'appliquant à Dieu de façon « secrète » (κατά τινα ἀπόρρητον λόγον)⁴. Bien qu'Origène affirme que les noms sacrés des autres peuples, les noms de leurs « démons », agissent également dans les

incantations s'ils sont prononcés dans leur propre langue, il attribue une vertu exceptionnelle à la langue hébraïque, la seule qui soit réellement adaptée aux réalités, la seule véritable. Pourquoi cela ? On note parfois son insistance sur la continuité de la langue hébraïque depuis les anciens Hébreux jusqu'aux rédacteurs des livres bibliques et aux Juifs contemporains des Chrétiens¹ ; il emploie volontiers l'adjectif « ancestral », πάτριος, pour qualifier cette langue qui remonte aux origines les plus anciennes sans rien devoir, par exemple, contrairement à ce que dit Celse, à la langue des Égyptiens². Mais il y a plus : peut-être cette langue est-elle à ses yeux la langue primitive de l'humanité. On trouve cette idée (qui est aussi celle des Juifs) dans le commentaire qu'il fait de l'épisode de la tour de Babel, commentaire que les Philocalistes ont jugé bon de reproduire dans leur chapitre 22³. Origène doit répondre à une conception trop relativiste de Celse, qui juge que chaque peuple peut suivre n'importe quelles coutumes, pourvu qu'elles soient les siennes par tradition. Origène proteste, car la piété serait ainsi réduite à une coutume locale, elle serait quelque chose de purement conventionnel ; faute d'assigner une « nature » propre à la piété, on ruinerait aussi toutes les autres vertus. La piété doit être quelque chose de « naturel », C'est alors qu'Origène fait appel à l'épisode de la tour de Babel.

Avant d'être dispersés, les peuples habitaient tous l'Orient, ils parlaient tous la même langue, et cette langue

1. *Phil.* 17, 1 (= *C. Cels.* 1, 24) : (Sabaoth, Adonai) ... καὶ ὅσα ἄλλα παρ' Ἑβραίοις et *ibid.* 2 (= *C. Cels.* 1, 25) : (Sabaoth, Adonai) ... ἢ τι τῶν λοιπῶν ὀνομάτων.

2. *De oratione* 24, 2 : ... ἢ τι οὕτως ἀν λεχθῆσόμενον. Voir M. HARL, « Citations et commentaires d'*Exode* 3, 14 chez les pères Grecs des quatre premiers siècles », *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode* 3, 14 et de *Coran* 20, 11-24, Paris 1978, p. 87-108 (p. 95-96).

3. *Phil.* 17, 2 (= *C. Cels.* 1, 25 fin) et *ibid.* 5 (= *C. Cels.* 5, 46 fin).

4. *Phil.* 17, 1 (= *C. Cels.* 1, 24 fin) et *ibid.* 2 (= *C. Cels.* 1, 25).

1. Voir par exemple *C. Cels.* 4, 34 fin. Origène rappelle quelque part que les Écritures étaient primitivement écrites en hébreu (et non en grec) et qu'elles avaient là leur propre beauté : *Phil.* 15, 8 = *C. Cels.* 7, 59 milieu).

2. *C. Cels.* 3, 6-7.

3. C'est le chapitre dont le titre soulève l'indignation de l'auteur du Prologue de la Philocalie (voir *supra* p. 26). Le développement d'Origène que nous résumons ici occupe les chapitres 25-32 du *C. Cels.* 5.

était « divine »¹. Lorsqu'ils se sont ensuite éloignés, ils ont été répartis sous le gouvernement d'anges plus ou moins sévères selon la gravité de leur éloignement. Ces anges dirigent les nations et ils ont inspiré à chacune d'elles sa langue particulière². Mais, ajoute Origène, « certains ont conservé la langue originelle parce qu'ils ne se sont pas éloignés du Levant » et ce sont ceux qui constituent « la part du Seigneur », « son peuple », Israël³. Nul doute : par ces expressions Origène renvoie d'abord à ce qui est, historiquement, le peuple de Dieu, les Hébreux. De ce peuple, Origène dit ensuite qu'il a commis lui aussi des péchés, qu'il a été dispersé au milieu des nations, que Jésus est venu pour le prendre avec tous ceux qu'il rassemble. Mais à travers toute cette histoire les Hébreux gardent une situation particulière, ils restent la part choisie du Seigneur. L'histoire de la confusion des langues après l'épisode de la tour de Babel est pour Origène un argument en faveur d'une langue unique primitive, d'origine divine, « naturellement » accordée aux choses. C'est ainsi aussi qu'il rétablit la notion de « nature » pour la piété. Or cette langue, c'est celle du « peuple de Dieu », celle des Hébreux, c'est la langue hébraïque. Voilà donc pourquoi les mots de cette langue ont un sens et une efficacité par leur matérialité même.

Résumer ainsi à grands traits les pages d'Origène qui traitent de façon complexe le problème des langues expose

1. *C. Cels.* 5, 30 début : ... πάντες οἱ ἐπὶ γῆς μιᾶ τινὶ διαλέκτῳ θεῖα χρώμενοι ...

2. *Ibid.* : ὑπὸ τῶν ἀγγέλων ... τῶν ἐμποησάντων τὴν οἰκείαν ἑαυτοῖς διάλεκτον ...

3. *C. Cels.* 5, 31 : ... τοὺς τὴν ἐξ ἀρχῆς διάλεκτον τετηρηκότας ... Origène annonce que le récit biblique a en lui-même une certaine vérité historique, tout en ayant, en plus, un sens caché (début du § 31). Une note de M. Borret montre bien la complexité du texte d'Origène. Origène traite à la fois du peuple juif et du peuple que le Christ va réunir, prenant à la fois des hommes des nations et des Juifs pour constituer l'Israël véritable.

à négliger des aspects particuliers et des nuances. Il faudrait donner un dossier plus complet de ses textes. D'ailleurs Origène lui-même ne s'avance en ce domaine qu'avec crainte : ce sujet, dit-il, comporte une profonde doctrine mystique et il convient d'observer la parole « il est bon de cacher le secret du Roi¹ ». Il nous a semblé cependant utile de présenter ici sommairement quelques passages de la Philocalie qui complètent ce que d'autres chapitres suggéraient seulement par allusion.

1. *C. Cels.* 5, 29 fin (et déjà la fin du § 28, pour la théorie secrète de la répartition des hommes dans les différentes régions du monde).

CHAPITRE 18

L'obscurité des Écritures est un appel à l'intelligence

(Extraits du *Contre Celse*)

Πρὸς τοὺς Ἑλλήνων φιλοσόφους πάντα ἐπαγγελομένους εἰδέναι καὶ αἰτιωμένους τὸ ἀνεξέταστον τῆς τῶν πολλῶν ἐν χριστιανισμῷ πίστεως · καὶ ὡς προτιμώντων τῆς ἐν βίῳ σοφίας τὴν μωρίαν · καὶ ὅτι οὐδεὶς σοφὸς ἢ πεπαιδευμένος μεμαθήτευται τῷ Ἰησοῦ ἀλλ' ἢ ναῦται καὶ τελῶναι πονηρότατοι, ἡλιθίους καὶ ἀναισθήτους, ἀνδράποδά τε καὶ γύναια καὶ παιδάρια ὑπάγοντες τῷ κηρύγματι. Ἐκ τῶν κατὰ Κέλσου τόμου α' καὶ γ'.

« A l'adresse des philosophes grecs qui font profession de tout savoir et accusent la foule chrétienne d'avoir une foi non réfléchie et de préférer la folie à la sagesse de cette vie ; et aussi que nul sage ni homme cultivé ne se fit le disciple de Jésus, mais que ce furent des marins et des collecteurs d'impôts très pervers qui amenèrent par ruse à leur prédication des gens sots et stupides, des esclaves, des femmelettes et des petits enfants. Extraits des Tomes 1 et 3 *Contre Celse*. »

Ce très long chapitre est fait d'extraits pris dans divers passages des livres 1 et 3 du *Contre Celse* : il réunit un ensemble remarquable de textes sur la valeur intellectuelle du Christianisme, en réponse aux accusations portées par Celse contre le misérable recrutement des prédicateurs chrétiens. Les mots-clés de ce chapitre me paraissent être ceux qui opposent à une foi « sans examen », dont Celse accuse les Chrétiens (πίστις ἀνεξέταστος), le caractère « sage », c'est-à-dire

savant, de cette même foi lorsqu'elle sait « examiner » (ἐξετάζειν) les textes bibliques et en pénétrer l'esprit. Les Chrétiens eux aussi se veulent σοφοί et φρόνιμοι. Ce thème prolonge ceux des chapitres précédents et notamment celui de *Phil.* 13, qui faisait l'éloge d'un certain usage des sciences grecques, et de *Phil.* 15, où était évoquée une « transfiguration » du texte biblique. L'intérêt particulier du chapitre 18 est qu'il affirme plus précisément le rôle, dans la foi chrétienne, d'une compréhension approfondie portant sur les Écritures : une sagesse est cachée dans les textes sacrés, la véritable philosophie y est découverte grâce à l'interprétation des passages obscurs, qui sont justement là pour exercer l'intelligence des croyants et pour fournir la preuve que le Christianisme s'adresse non pas à des sots, mais à des hommes usant de leur intelligence.

Voici ce que l'on retiendra particulièrement pour souligner les leçons que les Philocalistes ont voulu retirer de l'œuvre d'Origène.

A. Les tours énigmatiques de l'Écriture sont un appel à l'intelligence.

§ 1-3 (= *C. Cels.* 1, 9-11). Selon Celse, les Chrétiens ne voudraient pas « rendre raison » de leur foi, ils disent « n'examine pas », crois (μη ἐξέταζε ...); ils font l'éloge de la « folie » (μωρία). Origène proteste qu'il existe chez les Chrétiens une « recherche sur l'objet de la foi », ἐξέτασις τῶν πεπιστευμένων, et une « explication » (διήγησις) des parties énigmatiques des textes. Il utilise, ici comme souvent ailleurs, les termes qu'il emprunte au début du livre des *Proverbes* (« parabole », « discours obscur », « énigmes »...) et les répartit entre les divers groupes de livres bibliques : énigmes des Prophètes, paraboles des Évangiles, « et des milliers d'autres récits ou d'autres lois donnés de façon symbolique » (nous reviendrons sur ce mot). Il reprendra plus loin dans ce chapitre cette répartition. Au § 6 (= *C. Cels.* 1, 12) : si Celse avait réellement lu les livres bibliques, il ne dirait pas qu'il en connaît tout, car les Prophètes sont remplis d'énigmes et de paroles obscures, les Évangiles contiennent des paraboles, et il en est de même pour toute autre écriture de la Loi ou de l'histoire juive,

et pour les mots des apôtres. Au § 16 (= *C. Cels.* 3, 45) : contrairement à ce que dit Celse, le Logos veut que nous soyons des « sages » (σοφοί), ce que l'on peut montrer à partir de certains textes des Écritures : « pour exercer l'intelligence des auditeurs, il a parlé tantôt en énigmes, tantôt en ce que l'on appelle les paroles obscures, tantôt au moyen de paraboles, et encore au moyen des *problemata* » (voir la citation de *Ps.* 77, 2 mentionnée *supra Phil.* 2, p. 255). Au § 26 (= *C. Cels.* 3, 74) : Celse accusait les Chrétiens d'être un rassemblement de sots (§ 21 : ἀνοήτων ... δμῖλος); Origène revendique au contraire pour le Christianisme le nom de « réunion de sages » (ici, ἄθροισμα; § 23, φρονίμων ... σύλλογος) et il ajoute : « Je cherche de préférence les hommes les plus fins et les plus pénétrants parce qu'ils sont capables de suivre par la pensée l'interprétation des énigmes et de tout ce qui a été dit de façon secrète dans la Loi, les Prophètes et les Évangiles. » Celse n'a « même pas essayé d'entrer dans l'esprit de ceux qui ont écrit ».

Pour Origène, il existe donc des Chrétiens dont la foi est bien « exercée » : ce sont ceux qui cherchent à expliquer les passages obscurs des Écritures. L'obscurité des Écritures (énigmes, paraboles, tours du mode symbolique...) est le lieu de l'exercice de l'intelligence chrétienne. Elle donne ainsi la preuve au monde extérieur de la richesse du Christianisme : cette religion, au moins autant que les autres grandes religions citées par Celse, possède des doctrines de sagesse, dignes d'être considérées comme une philosophie. Puisque ce sont les passages obscurs de la Bible qui donnent accès à cette sagesse, on peut dire que pour Origène, de façon paradoxale, c'est en quelque sorte le silence de la Bible, son obscurité, qui organise la sagesse révélée à travers ces zones d'ombres.

B. Le Christianisme, comme d'autres religions, possède à la fois des écrits savants et des mythes symboliques.

§ 4-5 (= *C. Cels.* 1, 19-20). Après un éloge de la foi (§ 2-3 = *C. Cels.* 1, 10-11) dont l'analyse n'est pas indispensable ici, Origène accepte la comparaison faite par Celse entre le Christianisme et les autres systèmes religieux, notamment les religions orientales. Il réclame pour les écrits de Moïse ce que l'on accorde aux textes grecs ou aux récits égyptiens, à savoir que leurs mythes, leurs énigmes et leurs paroles secrètes, tout ce qui est dit chez eux δι' αἰνιγμάτων καὶ ἀπορρήτων, contiennent une philosophie que l'on peut atteindre par l'interprétation allégorique. Pourquoi considérer que seules les paroles de Moïse seraient « des mythes vides, non susceptibles d'allégorie », μῦθοι κενοὶ ... μηδ' ἀλληγορίαν ἐπιτεχόμενοι ? (Cf. *C. Cels.* 4, 49-50).

§ 6-7 (= *C. Cels.* 1, 12-13). Les Philocalistes bouleversent l'ordre des chapitres du *Contre Celse* mais tous ces extraits s'enchaînent aisément sur le même sujet. Origène veut montrer que Celse ne connaît pas tout du Christianisme, contrairement à ce qu'il prétend. Il le compare à un voyageur qui parcourait l'Égypte. Alors qu'il y a dans ce pays à la fois des textes écrits (γράμματα), contenant la philosophie religieuse des sages, et des mythes (μῦθοι) à l'usage des simples qui, sans en comprendre le sens (λόγος), en tirent beaucoup de fierté (μέγα ἐπ' αὐτοῖς φρονοῦσιν), le voyageur qui ne rencontre que des simples, et non pas les prêtres, connaîtra-t-il tout de la philosophie des Égyptiens ? Il en est de même pour tous les peuples chez lesquels existent à la fois des « mythes » et des écrits, ὅσοι καὶ μῦθους καὶ γράμματα ἔχουσι. Chez ces peuples, coexistent des textes sacrés et des cérémonies mythiques (dans ce passage, le mot « mythe » renvoie non pas seulement à des textes mais aussi à ce qui s'oppose

aux « écrits », à des séances initiatiques). Prenant l'exemple des Perses, Origène écrit que chez eux existent des « initiations » (τελεταί), objet d'une vénération intelligente de la part de ceux d'entre eux qui sont intelligents, tandis qu'elles se produisent « de façon symbolique » (συμβολικῶς γινόμεναι) pour ceux qui chez eux forment la masse des gens superficiels. Par cette comparaison, Origène pose le Christianisme comme une religion dotée à la fois de « textes » et de « mythes » ou ensemble symbolique : d'une part certains écrits qui contiennent la véritable philosophie (ce sont principalement les parties difficiles, obscures, secrètes, de la Bible), d'autre part ce qui forme un ensemble « mythique » (d'autres textes) qui agissent par le symbole directement perçu, sans la compréhension du sens. Nous avons rencontré cette idée en particulier dans les chapitres 12 et 17 de la *Philocalie*, à propos de la « vertu » des noms propres bibliques. Celse ne veut connaître du Christianisme que cette partie « mythique » et il n'a pas eu accès à son sens profond, à ce qui peut être l'équivalent des « écrits » des prêtres égyptiens. La référence, acceptée par Origène, aux « initiations » des Perses permet de garder leur valeur aux parties « mythiques » du Christianisme. Comme toute la tradition ancienne, Origène connaît le bénéfice de pratiques « symboliques », où il y a pour la foule perception des symboles sans compréhension du sens. C'est ce que, notamment depuis Aristote, on appelle être instruit par le *παθεῖν*¹. La comparaison du Christianisme avec les religions orientales sert à revendiquer un traitement égal aux yeux de celui qui représente la pensée grecque, Celse : dans toutes ces religions il y a d'une part les savants (σοφοί), liés à une culture et plus particulièrement à l'écriture (τὰ γράμματα), d'autre part les simples (ιδιώται), qui tirent leur profit de ce qui est, non pas pour eux « écrit », mais célébré sous la forme symbolique d'un mythe représenté.

1. Voir *Intr.* p. 65 n. 1.

C. Les savants et les simples : lire les textes et les comprendre.

§ 8-14 (= *C. Cels.* 1, 62-65) et § 15-26 (= *C. Cels.* 3, 44-54 et 73-74). Que le Christianisme réclame le droit d'être respecté comme toute religion s'appuyant sur des textes écrits « avec un sens secret » (ἐπίκρυψις) a pour corollaire l'existence de croyants savants et de croyants simples : cette distinction intervient plusieurs fois dans ce chapitre 18 de la *Philocalie* et s'appuie sur des citations pauliniennes. Il s'agit de pages bien connues, que nous n'avons pas besoin d'analyser ici. Notons cependant qu'Origène insiste sur la volonté divine de faire passer les « simples » à l'intelligence de leur foi, car le Christ veut le salut de tous (§ 20) et les apôtres font une prédication adaptée à tous (§ 23) : la « sagesse » s'adresse à ceux qui « ont les sens bien exercés » (*Hébr.* 5, 12-14), mais cela est possible pour tous. Le Christ veut améliorer sages et sots (§ 24), ce que d'ailleurs ont voulu faire tous les philosophes. Le Christianisme est une médecine pour toute l'espèce humaine (§ 9 ; 24 ; 26).

Dans tout ce chapitre, on voit que la noblesse du Christianisme, son sérieux, est lié pour Origène à son origine scripturaire et, en particulier, au fait que ses écrits, étant difficiles, réclament l'effort de la « recherche » et celui de l'« explication ». Je vois encore un exemple de cette affirmation dans le passage suivant. Celse a ridiculisé le recrutement et les méthodes de propagande des prédicateurs chrétiens. Origène proteste : nous exhortons à la piété, à la vertu, et cela « à la fois par des lectures de textes et par les interprétations de ces textes », καὶ δι' ἀναγνωσμάτων καὶ διὰ τῶν εἰς τὰ ἀναγνώσματα διηγήσεων (§ 21). On ne peut mieux dire que les degrés de la connaissance chez les Chrétiens sont liés à ces deux actes fonda-

mentaux, lire les Écritures divinement inspirées, en chercher l'enseignement profond par des « explications ».

Ce long chapitre 18 est une importante et habile contribution apportée par la *Philocalie* au tableau de l'herméneutique d'Origène.

CHAPITRE 19

La foi chrétienne s'accorde aux données de la raison

(Extraits du *Contre Celse*)

Καὶ πάλιν ἐν τοῖς πρὸ τούτων τοῦ αὐτοῦ τόμου· ὅτι ἡ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν πίστις μηδὲν κοινὸν ἔχουσα πρὸς τὴν ἄλογον τῶν ἐθνῶν δεισιδαίμονα πίστιν, ἐπαινετὴ τέ ἐστι καὶ ταῖς ἀρχῆθεν κοιναῖς ἐννοίαις συναγορεύει. Καὶ πρὸς τοὺς λέγοντας, πῶς ἐκ θνητοῦ σώματος ὄντα τὸν Ἰησοῦν θεὸν νομίζομεν.

« Et de nouveau dans les chapitre antérieurs du même tome : Que la foi en notre Seigneur, qui n'a rien de commun avec la foi illogique et superstitieuse des païens, est louable et s'accorde avec les notions communes originelles. Et à l'adresse de ceux qui demandent comment nous pouvons considérer Jésus comme dieu, alors qu'il avait un corps mortel. »

Les Philocalistes ont choisi cinq chapitres du *Contre Celse* soutenant l'accord de la foi chrétienne avec les données de la raison (*C. Cels.* 3, 38-42). Les deux derniers chapitres, à propos du corps de Jésus, fournissent un exemple de cet accord.

§ 1. La foi chrétienne peut être due, dit Origène, soit simplement à la chance, soit, de plus, à un examen très rigoureux. La chance : les Chrétiens « simples » (οἱ πολλοί) ont la chance d'être nés chrétiens, alors qu'ils auraient pu naître Grecs ou Égyptiens. Dans ce cas, leur foi (en de faux dieux) aurait été une malchance. En employant ces mots (εὐτυχής, ἀτυχής) Origène renvoie non pas au hasard mais au fait que Dieu, selon certaines causes que lui seul connaît, fait

naître les humains dans tel ou tel « lot » (μεμερισμένα : voir *Phil.* 1, 22-27 et nos notes). Mais la foi accordée par chance aux simples peut être, chez d'autres, une foi « très soigneusement examinée », βεδασανισμένως ἐξετασμένη. S'il y a des hommes intelligents dans tous les peuples, ceux qui ont la chance de naître chrétiens paraîtront encore plus doués de raison (λογικώτεροι) et donneront un accord « plus raisonnable » (λογικώτερον) aux dogmes de leur foi.

§ 2. La foi chrétienne est louable : parce qu'elle vient de Dieu et qu'elle repose sur la sincérité des Évangélistes. La simplicité d'écriture des Évangélistes a été voulue par Jésus pour que soit ainsi prouvée la puissance divine agissant à travers leurs textes. Cette simplicité est ainsi plus efficace que l'aurait été l'usage des tours rhétoriques grecs (voir *supra*, p. 280 n. 1).

§ 3. La foi chrétienne est accordée aux notions communes : quelle que soit la perversité répandue dans la foule, la raison commune enseigne que les idoles matérielles ne sont pas des dieux. Origène montre un processus d'adhésion à Jésus à partir de la raison : la raison refuse les idoles, elle reconnaît un créateur distinct des créatures ; l'âme raisonnable éprouve par connaturalité un amour pour son créateur (τὸ συγγενές, φίλτρον φυσικόν) et elle accueille celui qui, par l'intermédiaire de la prédication apostolique, établit la doctrine de Dieu et de son royaume, Jésus.

§ 4-5. Pour justifier la divinité de Jésus alors qu'il a un corps mortel, Origène met en avant une théorie grecque de la matière, c'est-à-dire une théorie considérée comme appartenant aux doctrines de la raison : les Grecs disent que la matière, elle-même « sans qualités » (ἄποιος), « sous-jacente » aux qualités (ὀποκειμένη), reçoit les différentes qualités (ποιότητες) et peut en changer (ἀμείβειν) : cela permet de comprendre que la chair de Jésus a pu changer de qualités pour séjourner ailleurs que sur la terre.

CHAPITRE 20

Éloge de l'intelligence humaine

(Extraits du *Contre Celse*)

Πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ διὰ τὸν ἄνθρωπον ἀλλὰ διὰ τὰ ἄλογα ζῶα γεγονέναι τὸν ἅπαντα κόσμον καὶ τοὺς ἀνθρώπους, ἐπεὶ ἀπονώτερον ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων τὰ ἄλογα ζῆ καὶ ὅτι σοφώτερα ἡμῶν ὄντα θεοφιλή τέ ἐστι καὶ ἔνοιαν ἔχει θεοῦ καὶ προγινώσκει τὰ μέλλοντα. Ἐν οἷς καὶ κατὰ μετεμψυχώσεως καὶ περὶ οἰωνιστικῆς καὶ τῆς κατ' αὐτὴν ἀπάτης. Τόμου τετάρτου κατὰ Κέλσου.

« A l'adresse de ceux qui disent que le monde dans son ensemble y compris les hommes sont venus à l'existence non pas à cause de l'homme, mais à cause des animaux privés de raison, puisque ces animaux privés de raison vivent avec moins de peine que nous les hommes, et qu'ils sont plus savants que nous, qu'ils sont aimés de Dieu, ont une notion de Dieu et prévoient l'avenir. Où l'on parle également contre la métempsychose, et sur l'oionistique et sa tromperie. Du tome 4 *Contre Celse*. »

Il faut reconnaître que ce très long chapitre de la *Philocalie* (26 paragraphes correspondant à *C. Cels.* 4, 73-99), n'apporte rien sur la méthode herméneutique d'Origène. Il se rattache déjà au second grand sujet traité dans la *Philocalie*, le libre arbitre de l'homme, sans qu'il y ait encore la doctrine proprement dite, qui sera exposée dans le chapitre suivant. On est passé progressivement du rôle de la raison dans le travail herméneutique au rôle de la raison d'une façon générale dans la foi chrétienne (*Phil.* 19) et maintenant à l'éloge de

cette raison. Cette dissertation d'Origène, qui compare l'intelligence de l'homme à celle des animaux industriels (abeilles, fourmis, oiseaux...), est par ailleurs du plus haut intérêt, parce qu'elle montre de façon éclatante l'usage que fait Origène de la culture grecque, en particulier des idées stoïciennes sur l'homme et le monde. Nous avons dans notre introduction insisté sur cette insertion d'Origène dans la culture de son temps, notamment sur l'emploi aisé qu'il fait de la terminologie stoïcienne. Mais commenter le présent chapitre de la *Philocalie* serait tout à fait hors de sujet dans ce volume consacré à l'herméneutique d'Origène.

LA LETTRE À AFRICANUS SUR L'HISTOIRE DE SUZANNE

INTRODUCTION

UNE LETTRE D'ORIGÈNE

La *Lettre à Julius Africanus* n'occupe qu'une place modeste dans l'ensemble de l'œuvre d'Origène ; elle présente cependant un intérêt considérable, à la fois en tant que témoignage de la critique biblique dans l'antiquité et comme rare exemple de la correspondance d'Origène¹.

Origène fut un correspondant prolifique, mais il semble qu'il n'ait pas gardé copie de sa correspondance, comme l'ont fait certains auteurs anciens. Eusèbe nous apprend qu'il avait lui-même classé dans des tomes plus de cent lettres d'Origène qui étaient conservées séparément chez différents particuliers². On peut se demander pourtant si la lettre à Africanus faisait partie de cette collection.

Eusèbe nous renseigne aussi sur l'échange de lettres entre Africanus et Origène, non pas lorsqu'il traite des autres lettres d'Origène mais dans le chapitre consacré

1. Voir les études de D. BARTHÉLEMY, « Origène et le texte de l'Ancien Testament », dans *Epektasis, Mélanges... Jean Daniélou*, Paris 1972, p. 247-261, et de P. NAUTIN, *Origène*, t. 1, Paris 1977, p. 176-182 et p. 344-347.

2. EUSÈBE, *Hist. Eccl.* 6, 36, 3. Sur l'ensemble de la correspondance d'Origène, voir A. VON HARNACK, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen*, Leipzig 1926, p. 41-45, P. NAUTIN, *Lettres et Écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles (Patristica, 2)*, Paris 1961, p. 233-265, et *Origène*, t. 1, p. 155-182.

à Africanus : « On possède de lui une lettre écrite à Origène : il s'y montre embarrassé à propos de l'histoire de Suzanne dans le livre de Daniel, dont il ne sait si elle est apocryphe et inventée ; et Origène lui répond très abondamment¹. »

Rufin, dans sa traduction latine de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe, présente une version plus étendue de cette notice : « On peut lire une lettre qu'il écrivit à Origène, pour objecter ou plutôt suggérer que l'histoire de Suzanne qui se trouve dans *Daniel* semble inventée et étrangère à l'écriture prophétique. Origène lui répond brillamment en soutenant qu'on ne devrait point faire attention aux inventions et aux fraudes des Juifs, mais que seul ce qui a été traduit par les soixante-dix traducteurs doit être considéré comme vrai dans les Écritures divines, car il n'y a que cela qui soit confirmé par l'autorité apostolique². »

Nous possédons aussi le témoignage de Jérôme, dans son bref récit de la vie et de l'œuvre d'Africanus : « Il existe une lettre de lui adressée à Origène sur la question de *Suzanne*, où il dit que cette histoire n'est pas contenue dans l'hébreu et qu'elle ne s'accorde pas avec l'étymologie hébraïque, *schisai* (fendre) de *schinos* (lentisque) et *prisai* (scier) de *prinos* (kermès). Contre lui Origène écrit une lettre érudite³. »

Ce sont là les seules mentions de cette correspondance que l'on trouve dans l'Antiquité⁴. Tous les auteurs (y

1. EUSÈBE, *Hist. Eccl.* 6, 31, 1 (trad. G. Bardy, *SC* 41, p. 133).

2. GCS, EUSÈBE 2, p. 585, 25 - p. 587, 3. Que Rufin ait traduit un texte grec plus long que celui qui nous est parvenu, qu'il ait inséré de sa propre initiative un résumé du contenu de la lettre d'Origène, est une question qui dépasse notre propos.

3. JÉRÔME, *De Viris Illustribus* 63 (*PL* 23, 675).

4. Elle est encore signalée par quelques auteurs de l'époque byzantine : PHOTIUS, *Bibl.* 34 ; *Souda*, s.v. « Africanus » et « Suzanne » ; NICÉPHORE CALLISTE, *Hist. Eccl.* 5, 21 (*PG* 145, 1109). Aucun de ces témoignages tardifs ne donne l'impression d'avoir connu les lettres de première main.

compris Rufin?) semblent avoir eu une connaissance directe des lettres, bien qu'aucun d'eux ne les cite textuellement, et il est évident que les deux lettres, celle d'Africanus et la réponse d'Origène, étaient conservées ensemble. Ils en parlent sous la rubrique d'Africanus et non sous celle d'Origène, ce qui laisse entendre que les deux lettres étaient classées (dans la bibliothèque de Césarée) non parmi la correspondance d'Origène mais sous le nom d'Africanus.

Qu'est-il advenu par la suite de ces deux lettres? La tradition manuscrite ne les a conservées que dans une chaîne sur les prophètes¹. La date originale de cette chaîne n'a pas été établie avec précision, mais on peut la fixer approximativement au VI^e siècle². Les lettres furent probablement copiées sur les exemplaires de la bibliothèque de Césarée. On suppose généralement que cette bibliothèque fut détruite pendant la conquête de la Palestine par les Arabes en 636. Dès ce moment-là la plupart des œuvres d'Origène ont été perdues. C'est donc grâce à l'intérêt que présentait cette correspondance pour le caténiste qu'elle est parvenue jusqu'à nous.

AFRICANUS, BASSUS, AMBROISE

Julius Africanus est connu comme l'auteur d'une œuvre d'histoire, les *Chroniques*, d'une œuvre encyclopédique qui s'intitule les *Cestes*, de cette lettre à Origène, et d'une autre lettre, adressée à un certain Aristide, où il concilie les généalogies divergentes de Jésus dans les évangiles³.

1. Voir ci-dessous, p. 502.

2. Voir R. DEVRESSE, art. « Chaînes exégétiques grecques », dans *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, t. 1 (1928), col. 1156.

3. EUSÈBE, *Hist. Eccl.* 6, 31, JÉRÔME, *De Viris Illustribus*, 63, PHOTIUS, *Bibl.* 34. Les lettres ont été éditées par W. REICHARDT (voir *infra*, p. 510). Les restes des *Cestes* sont édités par J.-R. VIEL-

D'après cette liste, il semble qu'il se soit intéressé surtout à l'histoire, quoique les fragments des *Cestes* révèlent un homme dont les intérêts étaient très variés.

Nous ne savons presque rien de sa vie. Son lieu de naissance est inconnu¹. Il avait beaucoup voyagé. Nous le trouvons à Édesse, où il a des relations cordiales avec le roi Abgar IX (mort en 216), à Rome, où il est chargé par l'empereur de construire ou plutôt d'organiser la bibliothèque du Panthéon, et à Alexandrie, attiré par Héraclas, ancien élève d'Origène². Eusèbe dit qu'il était bien connu à l'époque de Gordien III (238-244)³, mais il ne lui assigne pas de dates précises, et l'ensemble des témoignages situe son *floruit* dans les années 220-230.

La lettre à Origène atteste les relations d'amitié et d'érudition qui existaient entre les deux savants et leurs cercles respectifs. Africanus s'adresse à Origène sur un ton paternel, mais avec un très grand respect. Sa lettre est brève mais savante. Origène lui-même fait allusion à son dévouement de longue date à l'étude de l'Écriture Sainte (§ 21, l. 7 s.). Ce qui est curieux, c'est qu'au cours de la discussion sur les réalités hébraïques ou juives Origène adopte le ton d'un expert s'adressant à un ignorant ; pourtant Africanus lui-même écrivait avec confiance sur de telles matières⁴, et on a même soutenu qu'il était Juif de naissance⁵. La formule de salutation employée par

LEFOND, *Les « Cestes » de Julius Africanus : étude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaire* (Publications de l'Institut français de Florence, 1^{re} série, 20), Florence/Paris 1970. On trouvera dans cet ouvrage (p. 13 s.) une étude de la vie et des œuvres d'Africanus.

1. J.-R. VIEILLEFOND, *op. cit.* p. 17.

2. *Ibid.* p. 18-20.

3. *Hist. Eccl.* 6, 31.

4. Par exemple dans la lettre à Aristide, ou dans le fragment des *Chroniques* cité par EUSÈBE, *P.E.* 8, 1.

5. J.-R. VIEILLEFOND, *Les « Cestes »...*, p. 17.

Origène (« mon frère bien-aimé en Dieu ») montre certainement qu'Africanus était chrétien à ce moment-là, bien qu'elle n'implique pas nécessairement qu'il était prêtre¹.

Africanus ne donne aucune indication sur l'endroit d'où il écrivait. D'après les derniers mots de sa lettre, il semble être entouré de son cercle familial de savants. A la fin de sa réponse Origène le prie de saluer le « pope » Apolinaire. Le titre de « pope » montre que c'était un évêque, mais on ne sait rien de plus à son sujet². Lenain de Tillemont a suggéré qu'il s'agirait ici d'un évêque de Nicopolis (Emmaüs) « où l'on croit qu'Africanus faisoit sa demeure³ », mais en vérité il n'y a aucune preuve non plus pour l'hypothèse qu'Africanus ait vécu à Nicopolis⁴.

L'occasion qui servait de prétexte à la lettre d'Africanus est un entretien au cours duquel Origène avait cité l'histoire de Suzanne, et auquel Africanus semble avoir assisté⁵. Origène donne le nom de son interlocuteur, Bassus. Il laisse entendre qu'Africanus l'avait nommé aussi dans sa lettre (§ 3, l. 2). En fait, selon nos manuscrits, Africanus commence ainsi : « Au cours de ton saint entretien *πρὸς τὸν ἀγνώμονα* ». Des commentateurs, dès l'époque de la Renaissance, se sont demandé si *agnomon* est un nom propre ou un adjectif. Si c'est un nom, pourquoi Origène l'appelle-t-il Bassus ? Si c'est un adjectif, signifiant « ignorant », pourquoi Origène l'appelle-t-il « mon col-

1. Ainsi, dans le *De Oratione* 34 (*GCS* 2, p. 403, 4), Origène appelle Ambroise et Tatiana ἐν θεοσεβείᾳ ἀδελφοί.

2. EUSÈBE (*Chron.* *GCS* 7¹, p. 206) mentionne un évêque de ce nom à Hiérapolis en Phrygie, mais il mourut avant la fin du 11^e siècle.

3. *Mémoires...*, 2^e éd., t. 3, p. 531.

4. Voir J.-R. VIEILLEFOND, *Les « Cestes »...*, p. 19.

5. Il dit qu'au moment même où Origène faisait cet entretien (ὅτε ... ἐποιοῦ) il accepta cette citation (ἡσπασάμην τότε) : cela prouve qu'il y assistait et il ne semble pas que l'on puisse donner au verbe ἐποιοῦ le sens de « composer » (un écrit) qu'Africanus aurait simplement lu.

lègue »? Et pourquoi Africanus aurait-il évité de donner son nom? Aucune des solutions proposées n'est satisfaisante. L'explication selon laquelle « Agnomon » serait un autre nom de Bassus est une hypothèse peu vraisemblable; le nom « Agnomon » est d'ailleurs à la fois inconnu et peu plausible. On peut supposer qu'Africanus l'appelle « cet ignorant » pour louer Origène, tandis qu'Origène le nomme « mon collègue » par courtoisie. Quant à l'omission du mot Bassus dans la lettre d'Africanus, serait-il possible qu'un scribe l'ait sauté en transcrivant le texte?

Qui était ce Bassus? Nous connaissons plusieurs Bassus¹, mais aucun ne convient ici. Delarue a conjecturé ingénieusement que Bassus serait l'hérétique anonyme avec lequel Origène a discuté publiquement, comme il le raconte dans une lettre citée par Jérôme et Rufin, adressée à quelques amis d'Alexandrie², mais ce n'est qu'avancer à l'aveuglette. Delarue a suggéré encore qu'il pourrait être le Bassus dont parle Philastre comme étant Valentinien, mais W. Reichardt a montré que ce Bassus doit son existence à une fausse variante dans le texte de Philastre³.

Le lieu et la date de l'entretien avec Bassus sont également inconnus. Origène était un controversiste actif, et les débats que nous connaissons sont de dates et de lieux très divers⁴. Peut-être l'entretien eut-il lieu peu de temps avant l'échange de lettres. Rien de ce que nous savons soit sur Origène soit sur Africanus ne nous oblige à supposer qu'il eut lieu en Palestine. Tous les deux ont beaucoup voyagé; pour ce qui concerne Origène nous savons en effet qu'il était en voyage quand il écrivit sa lettre.

1. Voir les articles dans *PW* 3 (1899).

2. *PG* 17, 625.

3. PHILASTRE, *Haer.* 43. Voir W. REICHARDT, *Die Briefe*, p. 63 n. 2.

4. Voir J. SCHERER, *Entretien d'Origène avec Héraclide* (SC 67), p. 13.

Il est également impossible de découvrir le sujet de cet entretien. Delarue a prétendu que, si Bassus était Valentinien, et qu'il ait soutenu par conséquent que les hommes soient ou bons ou mauvais par nature, Origène aurait pu citer contre lui *Suzanne* 56, en faisant ressortir l'argument que le vieillard s'était corrompu par sa lascivité¹. Mais cela aussi n'est que conjecture. Origène cite différents versets de *Suzanne* dans les œuvres que nous connaissons, en des circonstances variées². Nous n'avons aucun moyen de savoir à quel propos il cita ce texte dans l'entretien avec Bassus.

A la fin de sa lettre Origène dit qu'il a eu la compagnie et l'assistance de son « maître et frère le vénérable Ambroise », avec qui se trouvaient aussi sa femme Marcelle et leurs enfants³, ainsi qu'Anicet⁴.

Le rôle qu'il attribue ici à Ambroise, celui de collaborateur et de correcteur, convient bien à ce que nous savons des relations qui existaient entre les deux hommes. Ambroise était le mécène d'Origène; il l'encouragea à composer ses commentaires sur l'Écriture, et lui fournit des équipes de tachygraphes, de scribes et de calligraphes⁵. Origène fait allusion à plusieurs reprises au dévouement qu'il portait à l'érudition, et parfois il se plaint de l'insistance exigeante avec laquelle il l'exhorte à travailler, même pendant son absence⁶. Dans un fragment de lettre

1. Voir le même usage de ce verset dans *Hom. in Ez.* 6, 3 (*GCS* 8, p. 380).

2. Voir *infra*, p. 488 s.

3. C'est la seule mention de Marcelle. Allusion aux enfants d'Ambroise dans *Exh. ad Mart.* 37 (*GCS* 1, p. 35, 23).

4. « Un frère d'Ambroise? Le précepteur des enfants? Un ami commun? Nous ne savons. » P. NAUTIN, *Origène*, t. 1, p. 182 n. 102.

5. *Hist. Eccl.* 6, 23, 1-2.

6. Cf. *Com. in Joh.* 5, 1 (*Phil.*, 5, 1).

il se plaint qu'Ambroise le surmène à tel point qu'il ne lui donne guère le temps de manger et de dormir¹.

Au moment où Origène écrit à Africanus, Ambroise se trouvait avec sa famille à Nicomédie, mais nous ne savons pas si c'était sa demeure habituelle.

ANALYSE DE LA CORRESPONDANCE

La lettre d'Africanus.

Le but d'Africanus est de démontrer à Origène que l'histoire de Suzanne n'est pas une partie authentique de la prophétie de Daniel, bien qu'elle se trouve dans les manuscrits de ce prophète. Il emploie sept arguments :

A. Daniel, dans son œuvre authentique, prophétise de plusieurs façons, mais jamais par « inspiration prophétique », comme dans cette histoire (§ 3).

B. La réfutation (ἐλεγχος) des deux vieillards par Daniel est ridicule ; elle ne figurerait même pas dans une farce (§ 4).

C. Les jeux de mots sur les noms des arbres ne sont possibles qu'en grec, alors que les livres de l'Ancien Testament ont été traduits de l'hébreu (§ 5).

D. Le contexte historique de la scène n'est pas vraisemblable. Comment des captifs pouvaient-ils porter une sentence de mort (§ 6) ?

E. Les Juifs n'ont pas cette histoire dans leurs textes de Daniel (§ 7).

F. Dans ce récit, « Daniel » cite *Exode* 23, 7. Mais aucun des prophètes ne cite ses prédécesseurs (§ 8).

1. Lettre conservée par la *Souda* et Cedrenus, éditée par P. NAUTIN, *Lettres et Écrivains*, p. 250-253.

G. De plus, le style de cette péricope est différent du reste du livre de Daniel (§ 9).

La Lettre d'Origène.

Préface (§ 2) : Origène regrette de n'avoir ni le temps ni la compétence pour répondre comme il faut.

PREMIÈRE PARTIE : LES DIFFÉRENTES VERSIONS DES ÉCRITURES (§ 3-9).

Origène résume d'abord la première partie de la lettre d'Africanus (§ 2-5), et s'attache au problème d'un principe général soulevé par celui-ci : tout ce qui appartient à l'Ancien Testament a été traduit en grec à partir de l'hébreu. Les mots d'Africanus impliquent que l'Église devrait se laisser guider dans son canon de l'Écriture par la Bible hébraïque. Origène fait observer la très grande portée de cette question, qui dépasse l'histoire de Suzanne. Ayant lui-même fait une comparaison détaillée des Bibles grecque et hébraïque, il est bien placé pour estimer avec exactitude l'étendue des différences. Il mentionne en particulier les longs passages supplémentaires qui se trouvent dans le *Daniel* grec (§ 4) et dans le livre d'*Esther* (§ 5), et les différences considérables qu'il y a dans le contenu des livres de *Job* grec et hébraïque (§ 6). Il fait aussi une brève allusion aux contradictions qui existent dans les textes de *Jérémie*, de la *Genèse*, et de l'*Exode* (§ 7). Il admet que c'est là un vrai problème, mais il soutient que l'Église devrait se fier à sa tradition à elle, qui est un don de la Providence (§ 8). Finalement il saisit l'occasion d'expliquer et de défendre l'étude qu'il a faite lui-même de la Bible hébraïque (§ 9) : son but n'était pas d'amoindrir la tradition chrétienne de la Bible, mais de renforcer la position chrétienne dans le dialogue avec la Synagogue.

DEUXIÈME PARTIE : L'AUTHENTICITÉ DE L'HISTOIRE.

1. *Considérations générales* (§ 10-15).

Il porte maintenant toute son attention sur l'histoire de Suzanne, et particulièrement sur le problème de son origine hébraïque. Si son argument précédent était basé sur ses études des différentes versions de la Bible, ici il s'en remet à ses contacts avec les Juifs. Tout d'abord il essaie de montrer que les fameux jeux de mots sont possibles également en hébreu, mais les résultats sont peu concluants (§ 10). Il réussit mieux en montrant que quelques-uns de ses informateurs juifs paraissent connaître l'histoire de Suzanne, et qu'ils ont même quelques traditions concernant l'identité des deux vieillards et leurs méthodes de séduction (§ 11-12). Finalement il soutient que la raison pour laquelle les Juifs n'ont pas l'histoire dans leur Bible est que leurs chefs l'ont délibérément supprimée, et il prétend qu'ils en ont fait autant de tous les passages où il s'agissait du meurtre des prophètes, qui est affirmé dans le Nouveau Testament, mais qui manque dans l'Ancien (§ 13-15).

TROISIÈME PARTIE : L'AUTHENTICITÉ DE L'HISTOIRE.

2. *Réponse aux arguments d'Africanus* (§ 16-22).

Origène aborde finalement les arguments spécifiques dirigés par Africanus contre l'histoire de Suzanne, et il y répond point par point. Il revient à la question des jeux de mots, mais il passe sous silence le cinquième point d'Africanus, le fait que l'histoire ne se trouve pas dans le *Daniel* hébraïque, dont il a parlé longuement dans sa première partie.

A. On peut comparer le cas de Daniel à celui de Jacob, qui reçoit la révélation sous plusieurs formes, y compris « l'inspiration prophétique » (§ 16).

B. Le jugement de Daniel n'est pas moins ridicule que celui de Salomon (§ 17).

C. La présence de jeux de mots peut s'expliquer par l'habileté d'un traducteur (§ 18).

D. Le contexte historique n'est pas invraisemblable. Il existe des parallèles convaincants dans la Bible (§ 19) et également dans la condition contemporaine des Juifs (§ 20).

F. Il y a dans l'Écriture plusieurs passages où un prophète cite les paroles d'un autre prophète (§ 21).

G. En ce qui concerne le style, Origène n'est pas du tout d'accord (§ 22).

L'HISTOIRE DE SUZANNE

L'histoire de Suzanne nous est parvenue parmi les textes ajoutés au livre grec de Daniel. Les autres textes ajoutés sont, d'une part, les additions à *Daniel* 3, 23, comportant trois parties : une prière, mise dans la bouche d'Azarias, une brève section sous forme de récit, un hymne (« le Cantique des Trois Jeunes Hommes ») (voir la lettre d'Origène, § 4) ; d'autre part les histoires de l'idole de Bel (Baal) et du serpent (mentionnées par Africanus, § 7, et par Origène, § 3).

L'histoire, comme le livre de Daniel dans son ensemble, existe en deux versions différentes. Le plus grand nombre des manuscrits présentent le texte dit de « Théodotion ». Jérôme¹ fait observer que déjà cette version avait remplacé

1. *Com. in Dan., Praef.* (CCL 75A, p. 774) ; 1, 4, 5 (p. 811) ; *Adv. Rufinum* 2, 33 (PL 23, 454 s.).

la « Septante » dans les Bibles grecques en usage dans l'Église. Elle paraît à la place de la Septante de *Daniel* dans le *Codex Vaticanus* (début du iv^e siècle) et dans toutes les Bibles grecques qui suivent. La version de la Septante n'est conservée que dans un papyrus du ii^e ou iii^e siècle et dans un manuscrit médiéval (*Codex Chisianus*), ainsi que dans une version syriaque (la « Syrohexaplaire »)¹. Dans ceux-ci, comme dans la Vulgate de Jérôme, *Suzanne* paraît à la fin de *Daniel*, en tant que chapitre 13 (précédant les histoires de Bel et du serpent, qui font ensemble le chapitre 14 dans la Vulgate) ; dans la plupart des manuscrits grecs, pourtant, l'histoire se trouve au commencement du livre, probablement parce qu'elle est censée appartenir à la jeunesse de Daniel².

Les deux versions grecques sont différentes, pour ce qui est du contenu aussi bien que de l'expression, mais pour l'essentiel c'est la même histoire qu'elles racontent³ :

[L'histoire se passe à Babylone. Suzanne, une belle femme élevée dans la crainte de Dieu, est mariée à Joachim, un homme riche et honoré.] Deux vieillards s'éprennent de Suzanne et sont résolus à la posséder. Quand elle les repousse, ils la font comparaître devant le tribunal, sous l'inculpation fautive d'adultère, en prétendant l'avoir vue avec un jeune homme dans le jardin de son époux. Leur témoignage est cru, et Suzanne est emmenée à l'exécution quand un jeune homme [Daniel] s'avance et demande à interroger séparément les vieillards. Il demande à chacun à son tour sous quel arbre il a vu Suzanne avec son amant. Leurs réponses ne s'accordent pas, et les vieillards sont mis à mort à la place de Suzanne.

1. Voir S. JELICOE, *Septuagint and Modern Study*, p. 84-87. Jellicoe suggère qu'Origène lui-même fut responsable du remplacement de la Septante par Théodotion.

2. Il est difficile de juger si Origène veut laisser entendre qu'il lisait *Suzanne* au début de *Daniel* (§ 3, 17 ; § 4, 28) ; il dit seulement que les histoires de Bel et du serpent se trouvaient à la fin. La Syrohexaplaire et la Vulgate conservent probablement l'ordre de son texte.

3. Nous mettons entre crochets les éléments du récit considérés comme surajoutés (voir *infra*).

La langue, le lieu et la date de la composition originale de l'histoire ont été très discutés, ainsi que son rapport avec le personnage de Daniel et aussi le rapport qui existe entre les deux versions grecques. Les idées de D. M. Kay¹ se sont fait accepter généralement, et nous allons les résumer ici.

La langue originale était l'hébreu. L'histoire fut écrite en Judée sous le règne d'Alexandre-Yannai (105-79 av. J.-C.), pendant la lutte entre les Sadducéens et les Pharisiens dont le chef était Šim'on ben Šetaḥ. Le but de l'histoire était en partie d'avancer certains points de politique pharisienne : interrogation minutieuse des témoins, punition des faux témoins même si leur témoignage n'aboutissait pas à une condamnation, éducation de la jeunesse. Originellement l'histoire ne se passait pas à Babylone et Daniel n'y figurait pas. Ces détails furent ajoutés plus tard, après le triomphe des Pharisiens. Le nom de Daniel ne se trouvait probablement pas encore dans le texte traduit par le traducteur de la « Septante » ; le cadre babylonien fut même créé plus tard, et fut transcrit dans la « Septante » d'après « Théodotion ».

L'argument de Kay en faveur d'un original hébreu repose principalement sur des critères linguistiques, mais aussi sur des considérations historiques : si l'histoire avait été écrite en grec (probablement à Alexandrie), « elle n'aurait guère pu être représentée comme l'histoire babylonienne, puisque à Babylone le grec était inconnu. Son inclusion dans le canon serait peu probable, et s'il n'y avait pas eu d'original hébreu on voit difficilement pourquoi Symmaque et Théodotion se seraient donné la peine de réviser un traité occasionnel au sujet d'une *fama alexandrine* » (p. 642). La comparaison des deux versions fait

1. Dans R. H. CHARLES (éd.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. 1, Oxford 1913, p. 636-651. Cf. F. ZIMMERMANN dans *JQR NS* 48 (1957-8), p. 236-241.

supposer également qu'elles sont toutes les deux des traductions : « Théodotion est un réviseur exigeant de la Septante, mais lui aussi s'incline devant une autorité supérieure à celle du grec » (*ibid.*).

Au cours de son étude, pour montrer le caractère factice du cadre babylonien, Kay fait usage de l'argument basé sur l'histoire dont Africanus s'est déjà servi : « Il était peu probable que des captifs récents eussent des synagogues, l'élection populaire de juges, le droit de mettre à exécution une condamnation à mort. Joachim est trop à son aise avec un jardin d'agrément et 500 *famuli*... » (p. 642-643).

En soutenant l'hypothèse d'un original hébreu, il tient nécessairement compte du problème des jeux de mots. Dans la Septante aussi bien que chez Théodotion, lorsque Daniel interroge les deux vieillards, il y a un jeu de mots sur les noms de deux arbres. L'un dit qu'il a vu Suzanne et son amant sous un *schinos* (lentisque), et Daniel répond qu'un ange le fendra (*schisei*) ; quand l'autre dit qu'il les a vus sous un *prinos* (kermès), Daniel répond que l'ange le sciera (*prisai*) (*Suz.* 54-55, 58-59). Pour Africanus (§ 5) ces jeux de mots prouvent que la langue originale était le grec ; Origène n'en est pas convaincu : il n'écarte pas l'existence de ces jeux de mots en hébreu (§ 10) et pense qu'il est possible de trouver une traduction pour rendre des jeux de mots (§ 18). Kay, dans son commentaire, semble attiré par l'idée d'un jeu de mots original en hébreu : « Que l'hébreu pouvait faire usage de la paronomase même dans une sentence de mort, cela est évident d'après la condamnation d'Achan par Josué (*Josué* 7, 25). Que les Septante puissent reproduire un jeu de mots paraît, par exemple, dans *Juges* 10, 4 : עיריִם... עיריִם « poulains ... villes », grec πάλους ... πάλεις » (p. 650)¹.

1. S. Jellicoe (qui doute de l'existence d'un original hébreu) cite la Vulgate, *Act.* 8, 30, *intellegis quae legis?*, traduction

Il va jusqu'à inventer lui-même un jeu de mots hébreu sur un nom d'arbre.

La difficulté est que, si les jeux de mots existaient déjà dans l'hébreu, il est inconcevable que deux traducteurs fussent arrivés à les rendre indépendamment par le même jeu de mots en grec. Donc, dans son introduction, Kay poursuit un autre raisonnement. Théodotion est disposé à translittérer plutôt qu'à traduire des noms d'arbres hébreux. « Si son texte hébreu avait envisagé les noms d'arbres comme indiquant les verbes à employer, Théodotion les aurait translittérés *more suo*. Mais ici la version de la Septante est si bien trouvée que Théodotion se trouve incapable de s'en passer. L'auteur de la Septante tend à deviner le sens plutôt qu'à translittérer l'hébreu. Cet auteur qui traduit librement et d'une manière vivante inventa le jeu de mots qui a déconcerté les traducteurs depuis Mar Paulus jusqu'à Luther » (p. 642).

Si l'hypothèse de Kay est vraie, Africanus et Origène avaient tort tous les deux : l'histoire serait bien traduite de l'hébreu, mais non les jeux de mots — solution que même l'ingénieur Origène n'arriva pas à concevoir.

Quelle que fût la langue originale de l'histoire, sa destinée dans le milieu juif est certaine. Elle manque dans la Bible hébraïque ; aucun fragment ne s'est retrouvé parmi les manuscrits de Qumrân ; elle n'est pas mentionnée par Flavius Josèphe ; et elle manquait, à ce qu'il paraît, dans la Bible grecque d'Aquila¹. Le nom même de Suzanne ne se trouve nulle part dans l'immense littérature rabbinique. Le silence est total jusqu'au bas Moyen Âge : alors, nous avons plusieurs versions hébraïques, faites à partir

de γυνώσκεις & ἀναγινώσκεις ; (*Septuagint and Modern Study*, p. 103 n. 4).

1. C'est ce qu'on peut déduire du texte d'Origène (§ 4). Dans le *codex Chisianus* le texte de la Septante porte le titre Σουσαννα α' σ' θ', mais la mention d'Aquila est absente de la Syrohexaplaire.

de textes chrétiens ; elles ne représentent nullement une tradition hébraïque continue¹.

Africanus et Origène attestent tous les deux qu'à leur époque les textes juifs de *Daniel* ne comprenaient pas l'histoire de Suzanne. Origène donne à entendre, cependant, qu'elle leur était connue, puisque ce fut un Juif qui identifia les deux vieillards avec Achiab et Sédéchias, que Nabuchodonosor fit rôtir au feu parce qu'ils s'étaient livrés à l'adultère avec les femmes d'autres hommes et parce qu'ils avaient fait des fausses prophéties au nom du Seigneur (*Jér.* 29, 21 s. hébr.). C'est un autre Juif qui lui rapporte leur *modus operandi* (§ 11-12).

Jérôme a un passage semblable dans son commentaire sur ces versets de *Jérémie* : les hébreux identifient Achiab et Sédéchias aux vieillards de l'histoire de Suzanne. Ils trompaient les femmes et leur disaient qu'ils étaient de la tribu de Juda, donc qu'ils engendreraient le Messie. Jusque-là Jérôme est d'accord avec Origène, qui pourrait bien être sa source. Ensuite il signale une contradiction entre *Jérémie* et *Daniel* : *Daniel* dit qu'ils furent lapidés par le peuple² tandis que *Jérémie* dit que le roi de Babylone les fit rôtir au feu. « Donc l'histoire n'est pas acceptée par la plupart des Hébreux, voire par presque tous les Hébreux, et elle n'est pas lue dans leurs synagogues. Car comment se pourrait-il, disent-ils, que des captifs eussent la possibilité de lapider leurs princes et leurs prophètes ? Et ils soutiennent que la vérité est plutôt dans les paroles de *Jérémie*, et que les vieillards furent condamnés par *Daniel*, mais que la condamnation

1. Voir D. M. KAY, *op. cit.*, p. 639-640 ; I. L[ÉVI] dans *REJ* 96 (1933), p. 157-171.

2. Dans la Septante ils sont jetés dans un ravin et brûlés par un ange, mais chez Théodotion ils sont mis à mort selon la loi, et il est à croire que c'est là la source de Jérôme.

fut mise à exécution par le roi de Babylone, qui gouvernait les captifs en seigneur et conquérant¹. »

L'expression « la plupart, voire presque tous » (*a plerisque ac pene omnibus*) implique que quelques Juifs acceptent l'histoire. Mais est-ce que Jérôme parle d'après sa connaissance personnelle des Juifs, ou n'est-il que l'écho des opinions d'Origène ? Les arguments qu'il donne sont analogues, mais non identiques à ceux qui sont donnés par Africanus (§ 6) et par Origène (§ 11). Ils peuvent bien être d'authentiques réponses juives à la question « Admettriez-vous que les vieillards dans l'histoire de Suzanne soient identiques aux faux prophètes de *Jérémie* ? »

Les Juifs avaient certainement des *aggadoth* (traditions orales) concernant ces faux prophètes, y compris le récit de leur technique de séduction comme le racontent Origène et Jérôme : elles sont conservées dans le Midraš². Alors qu'il n'est pas impossible que l'histoire de Suzanne fût conservée oralement dans la communauté juive, l'absence de toute allusion dans les sources écrites nous fait envisager l'explication qui suit : quand Origène interrogea ses informateurs juifs sur l'histoire, et qu'il la leur décrivit, ils répondirent qu'ils ne la connaissaient pas. Mais l'un d'eux, formé par l'étude du Midraš, eut l'idée d'identifier les deux vieillards avec Achiab et Sédéchias ; ensuite un autre offrit l'*aggadah* concernant ces faux prophètes qu'Origène reproduit dans le § 12. Jérôme se livra à sa propre enquête sur la base du récit d'Origène ; il reçut d'autres réflexions sur le même sujet de la part des Juifs. Mais dans aucun des deux cas nous ne sommes obligés de conclure que les Juifs connaissaient l'histoire de Suzanne,

1. JÉRÔME, *Com. in Jer.* 5, 67 (CCL 74, p. 284 s.).

2. Et reproduites par N. BRÜLL, « Das apokryphische Susanna-Buch », dans *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur* 3 (1877), p. 9 s. Cf. J. BRAVERMAN, *Jerome's Commentary on Daniel* (*Catholic Biblical Quarterly Monograph Series*, 7), Washington, D.C., 1978, p. 129 s.

et qu'ils avaient identifié indépendamment les vieillards avec les faux prophètes. Combien de fois, même de nos jours, les chercheurs fournissent à leurs informateurs suffisamment de renseignements pour leur suggérer la réponse qu'ils veulent entendre !

Dans l'Église le cas était tout à fait différent. L'histoire de Suzanne faisait partie du livre de *Daniel* dans la Bible grecque, et par conséquent elle était acceptée comme scripturaire par Irénée¹, par exemple, et par Tertullien². Hippolyte allégorise l'histoire : « Suzanne était la figure de l'Église, son mari Joachim, celle du Christ. Le jardin qui était près de la maison figurait la société des saints, plantés comme des arbres féconds au milieu de l'Église. Babylone, c'est le monde. Les deux vieillards représentent en figure les deux peuples qui conspirent contre l'Église, celui de la Circoncision et celui des Gentils³. »

Origène tire assez fréquemment des citations de *Suzanne*. Voici une liste des citations et des allusions. De plus nous connaissons par Jérôme son commentaire de *Suzanne*, traduit des *Stromates*⁴.

Suz. 9	<i>Com. in Joh.</i> 28 (5) 34. <i>Fr. in Joh.</i> 49.
Suz. 22 s.	<i>Hom. in Gen.</i> 15, 2. <i>Hom. in Lev.</i> 1, 1.
Suz. 32	<i>Sel. in Ez.</i> 6, 9.
Suz. 35	<i>Com. in Joh.</i> , 28 (5) 34.
Suz. 42 Th. = 35 LXX	<i>De Princ.</i> 3, 1, 2. <i>De Princ.</i> 3, 1, 17. <i>De Orat.</i> 5, 2. <i>Com. in Gen.</i> 3. <i>Hom. in Jer.</i> 11, 3. <i>Hom. in Jer.</i> 16, 10.

1. *Haer.* 4, 26, 3.

2. *Cor. Mil.* 4, 3.

3. HIPPOLYTE, *Com. in Dan.* 1, 14 (GCS 1, p. 23, 27 s.); trad. M. Lefèvre, SC 11, p. 82 s.

4. Voir *infra*, p. 491.

	<i>Hom. in Jer.</i> 18, 6. <i>Com. in Joh.</i> 13, 61. <i>Com. in Joh.</i> 28 (5), 34. <i>Fr. in Joh.</i> 33. <i>Com. in Ep. ad Rom.</i> 1, 3. <i>Hom. in Ps.</i> 36, 4, 2. <i>Fr. in Jer.</i> 40. <i>Hom. in Ez.</i> 6, 3. <i>Ser. in Mat.</i> 61. <i>Fr. in Mat.</i> 494. <i>Fr. in Luc.</i> 201.
Suz. 45 s.	<i>Hom. in Jos.</i> 22, 6. <i>Hom. in Ez.</i> 6, 3. <i>Com. in Joh.</i> 20 (5) 33. <i>Com. in Ep. ad Rom.</i> 4, 2.
Suz. 52	
Suz. 55	
Suz. 56	

Le groupe le plus important de cette liste consiste en des allusions à l'omniscience de Dieu (*Suz.* 42 Th.), mais Origène fait aussi usage d'autres détails, comme les « yeux de prostituée » (v. 9) ou le fait que Suzanne lève et baisse les yeux (v. 9 et 35). Quand il donne une indication de sa source, il nomme habituellement « Daniel¹ », parfois « Suzanne² ». Ce sont des références faites aux personnages ; quand il s'agit du texte, il ne fait allusion qu'à « Daniel », et il ne le fait qu'une fois en dehors de la lettre à Africanus³.

Origène ne s'excuse de citer *Suzanne* qu'une fois, dans *Ser. in Mat.* 61, où, après avoir cité *Suz.* 55, il ajoute : « Nous avons osé nous servir dans cet endroit de l'exemple de Daniel, n'ignorant pas qu'il n'est pas dans l'hébreu, mais parce qu'il est accepté dans les églises. Mais il vaudrait mieux remettre à une autre occasion l'examen de cette question... »

1. *Fr. in Mat.* 494 ; *Fr. in Luc.* 201 ; *Com. in Joh.* 20 (5) 33 ; *Ser. in Mat.* 61 ; *Hom. in Ez.* 6, 3 ; *Hom. in Ps.* 36, 4, 2.

2. *Com. in Gen.* 3 ; *Hom. in Gen.* 15, 2 ; *Hom. in Lev.* 1, 1.

3. *Com. in Joh.* 28 (5) 34 (GCS 4 p. 394, 13), ἐκ τοῦ Δανιήλ.

C'est précisément la position qu'il prend dans la lettre à Africanus, et peut-être pense-t-il à cette lettre quand il parle d'« une autre occasion ». Dans un autre passage il défend l'histoire avec vigueur. C'est dans la première homélie sur le *Lévitique*, où il s'attaque à ceux qui insistent pour interpréter la Bible selon la lettre : « Mais il est temps que nous nous servions contre ces mauvais 'anciens' des paroles de la sainte Suzanne. Eux, ils rejettent l'histoire de Suzanne, et retranchent donc ces paroles du catalogue des Écritures saintes ; nous, au contraire, non seulement nous les acceptons, mais encore nous les citons bien à propos contre eux » (*Hom. in Lev.*, 1, 1). Cette dénonciation de ceux qui voudraient rejeter l'histoire est aussi forte que celle qui se trouve dans la *Lettre à Africanus*.

Donc, qu'Origène défende l'histoire de Suzanne dans la lettre, cela s'accorde entièrement avec l'attitude qu'il manifeste dans ses autres écrits, et avec la manière de penser de l'Église primitive. Les seules voix dissidentes sont celles des littéralistes auxquels Origène s'attaque dans l'homélie sur le *Lévitique*, et de Julius Africanus.

Pour conclure, un mot sur un auteur païen : Porphyre a accepté l'objection soulevée par Africanus, et il a soutenu, en se fondant apparemment sur les jeux de mots, que *Daniel* fut écrit entièrement en grec¹. S'il a fait cela, il a dû rejeter le reste de l'argument d'Africanus, et accepter que l'histoire de Suzanne faisait partie du livre de *Daniel*.

1. JÉRÔME, *Com. in Dan.*, prol. (CCL 75A, p. 773, 45 s.). Selon P. M. CASEY, « Porphyry and the origin of the Book of Daniel », *JThS NS* 27 (1976), p. 19, il faudrait se méfier de l'exposé de Jérôme : il se peut qu'il ne reproduise pas exactement l'opinion de Porphyre.

RAPPORTS ENTRE LA LETTRE ET D'AUTRES ŒUVRES D'ORIGÈNE

Les Stromates.

Jérôme ajoute à son commentaire de *Daniel* un bref résumé des observations critiques faites par Origène sur les histoires de Suzanne et de Bel et du serpent, qu'il présente en ces mots : « Ayant exposé au mieux de mes possibilités le contenu du livre hébreu de Daniel, je vais relater brièvement ce qu'a dit Origène sur les histoires de Suzanne et de Bel au dixième livre de ses *Stromates*¹. » Dans ce qui suit nous trouvons plusieurs parallèles avec la lettre à Africanus, y compris l'identification des deux vieillards avec les faux prophètes de *Jérémie* 29, 21 s. (hébr.)². Il y a là aussi un passage intéressant qui porte sur l'argument global de la lettre :

« Puisque les Hébreux rejettent l'histoire de Suzanne, en disant qu'elle ne figure pas dans le livre de Daniel, nous devons nous enquerir des noms de *schinos* et de *prinos* pour voir s'ils existent en hébreu et quelle est leur étymologie : est-ce que « fendre » dérive en hébreu de *schinos* et « scier » de *prinos* ? Si nous ne la trouvons pas, nous serons obligés, nous aussi, d'accepter l'opinion de ceux qui affirment que cette péricope existe seulement en grec, et non en hébreu, parce qu'elle comporte une étymologie qui existe seulement en grec, et non en hébreu. Mais si quelqu'un peut montrer que l'étymologie des deux arbres et des mots « fendre » et « scier » existe effectivement en hébreu, alors nous serons en état d'accepter également cette écriture³. »

En d'autres mots, si le problème posé par l'« étymologie » des arbres peut être résolu, et qu'on puisse attribuer

1. JÉRÔME, *Com. in Dan.* 13 (CCL 75A, p. 945).

2. *Referebat Hebraeus istos esse Achiam et Sedeciam...*, *ibid.*, l. 707.

3. *Ibid.*, p. 948 s. l. 806-818.

à l'œuvre un original hébreu, Origène est tout disposé à l'accepter. Voici une différence frappante vis-à-vis de la position prise dans la lettre à Africanus. Là il dit que, malgré des enquêtes acharnées, il n'a pas pu découvrir si les jeux de mots peuvent se trouver en hébreu (§ 10), mais il soutient que les traducteurs grecs auraient pu reproduire un jeu de mots existant dans un original hébreu (§ 18) ; ainsi il accepte de penser que l'histoire de Suzanne fut traduite en grec de l'hébreu, même s'il ne peut pas le prouver. Pourtant il est loin d'admettre l'argument que l'œuvre ne peut être acceptée que si elle avait un original hébreu ; au contraire, il soutient fortement que le critère qu'il faut adopter pour accepter une œuvre dans le canon biblique n'est pas la *langue* mais l'*usage*, celui de l'Église (§ 8).

Puisque le passage cité par Jérôme soulève la question des jeux de mots, on pourrait croire qu'il fut écrit après qu'Origène eut reçu la lettre d'Africanus, qui pose la même question. Mais Origène fait clairement comprendre dans sa lettre qu'il a déjà bien réfléchi à cette question, puisqu'il a déjà interrogé plusieurs Juifs là-dessus (§ 10). Africanus ne fut donc pas l'initiateur de ce raisonnement, et nous sommes libres de supposer que la lettre fut écrite après, peut-être longtemps après les *Stromates*.

Selon le témoignage d'Origène lui-même, cité par Eusèbe¹, les dix livres des *Stromates* furent écrits à Alexandrie sous le règne d'Alexandre Sévère — c'est-à-dire, entre 222 (date de l'avènement au trône d'Alexandre) et 231 environ (lorsque Origène quitta Alexandrie). Si nous pouvons en croire Jérôme, il aurait déjà considéré l'authenticité et la langue originale de *Suzanne*, particulièrement par rapport à la question des jeux de mots, et il aurait déjà appris d'un Juif l'*aggadah* d'après laquelle

1. *Hist. Eccl.* 6, 24, 3. Voir P. NAUTIN, *Origène*, t. 1, p. 293-302 et p. 368-371 (date).

les deux vieillards sont à identifier avec Achiab et Sédéchias. Il incorpora dans ses *Stromates* une sorte de commentaire de *Suzanne*, et il continua à poursuivre les problèmes soulevés par cette histoire, si bien que plus tard (peut-être beaucoup plus tard), quand il reçut la lettre d'Africanus, il était en état de fournir une réponse immédiate et détaillée.

Les Hexaples.

Il est évident d'après la lettre que le travail que faisait Origène pour comparer les différentes versions de l'Ancien Testament était bien avancé au moment où il écrivait cette lettre. Lui-même attire l'attention du lecteur sur l'étendue considérable de ce travail (§ 3, 20, § 9, 4 s.), et dans la première partie de la lettre il donne une liste des contradictions qu'il a trouvées entre le grec et l'hébreu dans plusieurs livres (§§ 4-7).

Ce travail est associé à l'œuvre intitulée les *Hexaples*¹. C'était une bible en colonnes, qui présentait toutes les versions grecques avec la translittération de l'hébreu. La lettre à Africanus contient plusieurs citations de ces colonnes, et elle fait apparaître clairement la façon dont Origène s'est servi de ce précieux instrument de travail :

L'Hébreu : la première colonne contenait le texte hébraïque, translittéré en caractères grecs. C'était une aide indispensable pour tous ceux dont la connaissance de l'hébreu était aussi rudimentaire que celle d'Origène².

1. Origène ne nomme jamais les *Hexaples*, probablement parce qu'il ne les considérait pas comme une œuvre à publier, mais plutôt comme un instrument de travail, et surtout comme une préparation pour son édition critique de la Bible. C'est Eusèbe qui nous en donne le titre, et explique comment Origène les a composés (*Hist. Eccl.* 6, 16). Voir l'étude détaillée de P. NAUTIN, *Origène*, t. 1, p. 303-361.

2. Sur sa connaissance de l'hébreu, voir N. R. M. DE LANGE, *Origen and the Jews*, p. 21-23 ; G. SGHERRI, « A proposito di Origene

Ce texte est cité dans la lettre, § 18, où l'on voit comment Origène s'en servait pour chercher des mots hébreux, même un mot aussi banal que « l'homme ».

Aquila : c'était une version littérale et méticuleusement exacte de l'hébreu¹. Origène dit que les Juifs « qui ignorent la langue hébraïque ont coutume d'utiliser de préférence cette traduction, qu'ils considèrent comme la plus réussie de toutes » (§ 4), et il suit souvent leur exemple, prenant dans cette version des renseignements soit sur le contenu² soit sur le sens³ de l'hébreu.

Symmaque : la colonne suivante présentait la version moins servile, plus élégante de Symmaque⁴. Origène ne nomme pas Symmaque dans la lettre, mais il se peut qu'il cite cette version dans le § 18⁵. On a soutenu qu'au moment où il écrivait à Africanus il n'en avait pas encore reçu d'exemplaire⁶, mais il faut constater qu'il cite Symmaque dans des fragments exégétiques sur les *Lamentations* qui dérivent d'une œuvre écrite à Alexandrie⁷. Si, dans la

e la lingua ebraica », *Augustinianum* 14 (1974-5) p. 223-257. Il est généralement supposé qu'en plus de la translittération les *Hexaples* contenaient le texte hébreu écrit en caractères hébraïques ; cela explique que la translittération soit appelée « la deuxième colonne ». Cette supposition n'est pas bien fondée : voir P. NAUTIN, *Origène*, t. 1, p. 315 s.

1. Voir S. JELICOE, *Septuagint and Modern Study*, p. 76-82. Bibliographie : S. JELICOE, « Aquila and his version », *JQR*, NS 59 (1968-9), p. 326-332.

2. *Ep. ad Afr.* 4, l. 15-20 ; 6, l. 3 s.

3. *Ep. ad Afr.* 4, l. 20.

4. Voir S. JELICOE, *Septuagint and Modern Study*, p. 94-99.

5. Voir note complémentaire, p. 575 s.

6. H. M. ORLINSKY, « Origen's Tetrapla — a scholarly fiction ? », dans *Proceedings of the First World Congress of Jewish Studies 1947*, t. 1, Jérusalem 1952, p. 178 s. ; S. JELICOE, *Septuagint and Modern Study*, p. 117 s.

7. Voir P. NAUTIN, *Origène*, t. 1, p. 251. Symmaque était mentionné également, semble-t-il, dans le commentaire sur le Psautier écrit à Alexandrie (*ibid.*, p. 269).

lettre à Africanus, il fait allusion aux autres versions sans mentionner Symmaque, cela pourrait tenir au fait que la version de Symmaque circulait beaucoup moins que les autres, et non parce qu'il n'en avait pas d'exemplaire.

La Septante : nous ignorons si la quatrième colonne contenait un texte courant de la Septante ou le texte révisé d'Origène, avec ses obèles et ses astérisques. Dans la lettre, Origène parle souvent de la Septante et en tire des citations comme si c'était un texte classique, sans problèmes textuels, bien qu'ailleurs il fasse allusion à des variantes. Le texte révisé de la *Genèse* est mentionné dans le § 7. A. Rahlfs a étudié la longue citation de *III Règles* 3, 16-28 (§ 17), et il a montré que c'est un texte « hexaplaire¹ ».

Théodotion : c'était une autre révision, plus fidèle à la Septante qu'à l'hébreu² ; ainsi elle contenait des passages qui se lisaient dans la Septante mais qui manquaient dans le texte hébreu et dans la version d'Aquila (§ 4 et 6). Nous avons déjà remarqué que pour le livre de *Daniel* la version de Théodotion a remplacé celle de la Septante dans l'usage de l'Église³. Origène connaissait les deux versions, qu'il considère comme des versions « chrétiennes », par opposition à celle d'Aquila (§ 4).

La cinquième et la sixième version (anonymes) ne sont pas mentionnées dans la lettre.

Le Commentaire de Matthieu.

Nous n'avons que deux passages où Origène explique le but qu'il a poursuivi en faisant cette comparaison des versions de la Bible : il s'agit de la *Lettre à Africanus* et du

1. A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien*, t. 1, p. 55-57.

2. Voir S. JELICOE, *Septuagint and Modern Study*, p. 83-94.

3. *Supra*, p. 481 s.

Commentaire de Matthieu. Dans la lettre (§ 9) il donne un motif polémique pour son travail : il n'a pas voulu paraître « dévaluer » la bible reçue de l'Église, mais il a étudié les versions « juives » pour être mieux préparé pour les débats avec les Juifs¹. Dans le *Commentaire de Matthieu*, au contraire, il donne un motif scientifique : c'est à cause de l'incertitude sur le vrai texte qu'il s'est mis au travail.

« Or il est évident qu'il s'est produit une grande différence entre les copies [du Nouveau Testament], soit par la négligence de certains scribes, soit par l'audace et la méchanceté d'autres, soit par manque d'attention dans la correction de ce qui était écrit, soit encore parce qu'en corrigeant ils ont ajouté ou retranché à leur guise. Nous avons réussi, grâce à Dieu, à remédier au désaccord qu'il y a dans les copies de l'Ancien Testament, en nous servant comme critère des autres versions [ἐκδόσεις]; dans le cas des leçons qui sont douteuses dans la Septante à cause du désaccord des copies, nous avons fait notre choix à partir des autres versions, en retenant ce qui s'accordait avec elles; nous en avons obéi certains passages, puisqu'ils ne sont pas dans l'hébreu (n'osant pas les retrancher tout à fait); nous en avons ajouté d'autres en y mettant des astérisques afin qu'il soit évident qu'ils ne sont pas dans la Septante mais que nous les avons ajoutés d'après les autres versions en conformité avec l'hébreu². »

Le rapport entre ces deux témoignages a été beaucoup étudié³. L'usage qu'Origène fait de sa comparaison des versions dans ses œuvres exégétiques montre que le motif polémique ne peut être qu'une partie de la vérité. Il est facile de voir pourquoi il s'est exprimé de cette façon dans la lettre, surtout si la lettre était destinée à être

1. Jérôme prétend à un motif pareil pour sa traduction de la Bible hébraïque : voir J. N. D. KELLY, *Jerome*, Londres 1975, p. 160.

2. *Com. in Mat.* 15, 14. Voir aussi *Ep. ad Afr.* 7, où Origène parle des obèles et des astérisques.

3. Voir S. P. BROCK, « Origen's aims as a textual critic of the Old Testament », *Studia Patristica* 10 (1970), p. 215-218; D. BARTHÉLEMY, « Origène et le texte de l'Ancien Testament », dans *Epektasis, Mélanges... Jean Daniélou*, Paris 1972, p. 247-261; P. NAUTIN, *Origène*, t. 1, p. 344-353.

publiée. Dans le § 9 il fait allusion avec emportement à ses détracteurs qui « cherchent l'occasion de le calomnier ». Il se sent attaqué, et il réagit en donnant une explication de son activité à laquelle le défenseur le plus agressif de la Bible chrétienne ne trouvera rien à redire. Il semble que dans le *Commentaire de Matthieu* il se sente plus à son aise, et n'hésite pas à donner la vraie raison.

Il y a plusieurs autres parallèles entre notre lettre et le commentaire de Matthieu, dont le plus frappant concerne l'argument des § 13-15 de la lettre. C'est un long argument qui vise à montrer que les anciens Juifs auraient retranché des Écritures certaines allusions au meurtre des prophètes, en particulier à celui d'Isaïe, qui est décrit dans l'apocryphe *Le Martyre d'Isaïe*. Cet argument n'a aucun rapport intrinsèque avec l'histoire de Suzanne; il a l'air d'avoir été élaboré dans d'autres circonstances, et transmis tout fait dans la lettre. Et effectivement il est possible de retracer un peu son histoire.

Cet argument se lit dans le commentaire de *Matthieu* 23¹. Dans les deux textes Origène cite les quatre mêmes passages du Nouveau Testament, et fait allusion au *Martyre d'Isaïe*. Dans les deux cas il s'agit non seulement du prétendu meurtre des prophètes par les Juifs, mais encore du fait qu'on n'en trouve aucune mention dans les Écritures hébraïques. L'argument ici semble reprendre et développer celui qui se trouvait déjà dans le commentaire sur *Matthieu* 13, 57², de façon plus sommaire mais avec le même dossier de passages bibliques, et celui-ci à son tour dérivait de la discussion du passage de *Jean* parallèle à *Matthieu* 13, 57 dans le *Commentaire de Jean*³.

Nous rappelons ici que c'est dans le *Commentaire de Matthieu* que se lit le seul passage, en dehors de notre

1. *Ser. in Mat.* 28.

2. *Com. in Mat.* 10, 18.

3. *Com. in Joh.* 13, 371-373.

lettre, où Origène exprime des doutes sur l'authenticité de *Suzanne*¹. On peut penser avec beaucoup de probabilité qu'Origène était en train d'écrire le *Commentaire de Matthieu* quand il s'est mis à répondre à la lettre d'Africanus.

LA DATE DE LA CORRESPONDANCE

Presque tous ceux qui ont exprimé une opinion sur la date de la correspondance ont porté toute leur attention sur un détail : la lettre d'Origène fut écrite alors qu'il était à Nicomédie. Il fait deux fois allusion à cette ville², et dans les deux endroits il explique que la courte durée de son séjour — de quelques jours seulement — limite le temps disponible pour sa réponse.

Quelle est la date de cette visite? « Nicomédie » ne peut indiquer que la capitale de la Bithynie, et on a supposé généralement qu'Origène y fit visite lors d'un de ses voyages en Grèce. Eusèbe en mentionne deux : au premier³, au cours duquel il reçut l'ordination sacerdotale à Césarée, on a généralement assigné la date de 228, quoiqu'on ne puisse écarter la possibilité d'une date aussi basse que 233⁴; au deuxième voyage, pendant lequel Origène compléta ses tomes sur *Ézéchiël* et commença ses commentaires du *Cantique des Cantiques* à Athènes⁵, Eusèbe semble assigner une date qui appartient au règne de Gordien III⁶. Même si la plupart des savants s'accordent pour situer la visite à Nicomédie au cours des voyages en

Grèce, ils ne sont pas d'accord sur les détails de l'itinéraire d'Origène : la visite à Nicomédie est placée diversement avant¹ ou après² la première visite en Grèce ou avant³ ou après⁴ le séjour postérieur à Athènes.

Il faudrait observer dès l'abord que le rapport qu'on établit entre la visite à Nicomédie et celles qu'il fit en Grèce n'est qu'une pure conjecture. La Bithynie n'est pas sur la route directe entre Césarée et l'Achaïe. Eusèbe, notre meilleure source pour la vie d'Origène, mentionne plusieurs voyages qu'il fit, à Rome, en Grèce, en Arabie et ailleurs, mais nulle part il ne fait allusion à une visite à Nicomédie. Mais Eusèbe ne prétend pas donner la liste complète des voyages d'Origène. En principe la visite à Nicomédie aurait pu avoir lieu à n'importe quelle époque de la vie d'Origène.

Il est vrai que la visite postérieure à Athènes est mentionnée par Eusèbe dans le chapitre qui suit immédiatement son exposé sur Africanus, et les deux chapitres semblent renvoyer à des événements contemporains. Mais Eusèbe écrit dans des termes généraux sur le renom et les écrits d'Africanus : il ne fait pas de rapport direct entre la lettre à Origène et la visite d'Origène à Athènes ; de fait, à la fois la lettre et la visite ne sont mentionnées qu'en passant. Le cadre chronologique de cette section de l'*Histoire* est extrêmement vague.

Il nous faut signaler deux autres arguments qui ont été proposés pour fixer la date de la correspondance.

1. *Ser. in Mat.* 61 : voir *supra*, p. 489.
 2. 2, l. 10 ; 21, l. 52.
 3. EUSÈBE, *Hist. Eccl.* 6, 23, 4.
 4. Voir P. NAUTIN, *Origène*, t. 1, p. 428 s.
 5. EUSÈBE, *Hist. Eccl.* 6, 32, 2.
 6. P. NAUTIN conteste cette datation, et assigne à ce voyage la date de 245 (*Origène*, t. 1, p. 88 s. et p. 380 s.).

1. Par exemple, L. S. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires...*, 2^e éd., t. 3, p. 257 et 258.
 2. S. JELICOE, *Septuagint and Modern Study*, p. 117.
 3. P. D. HUET, *Origeniana*, 1, 3, 6 ; E. R. REDEPENNING, *Origenes*, t. 2, p. 57-59.
 4. F. W. FARRAR, *Lives of the Fathers*, Edinburgh 1889, t. 1, p. 312 ; J. LEBRETON, dans J. Lebreton et J. Zeiller, *Histoire de l'Église*, t. 2 (1935), p. 292.

S. Jellicoe¹ a soutenu qu'elle eut lieu avant les homélies d'Origène sur l'*Épître aux Hébreux*, puisque dans la lettre à Africanus Origène affirme avec confiance qu'il peut prouver que cette épître fut écrite par Paul (§ 14), tandis que dans une homélie il soutient que Paul n'en est pas l'auteur². Cet argument est sans valeur. Premièrement, nous n'avons aucune indication de la date de l'homélie, et deuxièmement nous ignorons quelle était la première position prise par Origène.

Le second argument est celui de H. Orlinsky, dont nous avons déjà eu l'occasion de faire mention³. D'après cet argument, l'absence de toute allusion dans la lettre à la version de Symmaque indiquerait une date antérieure au moment où Origène reçut un exemplaire de cette version. C'est un argument qui repose entièrement sur des conjectures⁴. Nous avons déjà observé à ce propos qu'Origène semble avoir cité la version de Symmaque depuis sa période Alexandrine. Il faut ajouter qu'Orlinsky est amené par son argument à la fausse conclusion que le *Commentaire de Matthieu* fut écrit avant 235⁵.

N'y a-t-il donc pas d'indication de la date de la correspondance? Nous rappelons les faits suivants.

Au § 9 Origène fait allusion en termes péjoratifs à « ceux qui cherchent l'occasion de calomnier les personnages publics et d'accuser ceux qui sont éminents dans la société ». L'objet de ces calomnies et de ces accusations est évidemment Origène lui-même. L'identité de ses calomniateurs est inconnue mais nous voyons qu'Origène est déjà, dans sa pensée du moins, un personnage « éminent dans la société ».

1. S. JELlicoe, *Septuagint and Modern Study*, p. 117 n. 4.

2. Chez EUSÈBE, *Hist. Eccl.* 6, 25, 13.

3. *Supra*, p. 494.

4. Voir S. JELlicoe, *Septuagint and Modern Study*, p. 117.

5. « Origen's Tetrapla... », p. 181.

Au § 20, en parlant des tribunaux secrets tenus par les ethnarques juifs, il dit : « Cela, je l'ai appris parce que j'ai longtemps vécu dans le pays de cette nation. » Le pays dont il s'agit est certainement la Palestine, et non Alexandrie¹. Il fait allusion dans la lettre à plusieurs informateurs juifs, dont quelques-uns parlaient couramment l'hébreu et l'araméen (§ 10). Il était donc déjà bien installé en Palestine.

Il est évident d'après la lettre que ses études critiques sur les différentes versions de la bible étaient bien avancées ou même achevées. Cela ne donne pas de date précise, mais sert à confirmer que c'est plutôt vers la fin de sa vie qu'Origène a écrit à Africanus.

Nous avons suggéré qu'il était en train de composer le *Commentaire de Matthieu* quand il écrivit cette lettre. Eusèbe affirme que le commentaire fut écrit dans la dernière phase de son activité, alors qu'il avait dépassé la soixantaine, c'est-à-dire dans les années approchant 250². A cette époque Africanus et Ambroise étaient probablement assez âgés tous les deux. En ce qui concerne Ambroise, nous savons qu'il vivait encore en 248 quand le *Contre Celse* fut écrit, puisque l'œuvre lui est dédiée. Nous assignerions volontiers la correspondance avec Africanus aux alentours de ces mêmes années³.

1. Malgré l'opinion contraire de M. J. ROUTH, *Reliquiae Sacrae*, 2^o éd., t. 2, p. 324.

2. *Hist. Eccl.*, 6, 36, 2.

3. Cette introduction était pour l'essentiel écrite avant la parution de P. NAUTIN, *Origène*, t. 1. Ses conclusions sur la date de la correspondance sont proches des nôtres. Il assigne une date aux lettres « peu avant la persécution de Dèce (249-50) » (p. 182). Il soutient de plus que c'était pendant son séjour auprès d'Ambroise à Nicomédie qu'Origène écrivit la lettre où il se plaint de l'exigence d'Ambroise (voir *supra*, p. 477 s.), et la fin du *Commentaire de Jean* (t. 32), et que cela eut lieu « juste avant qu'Origène ne commence le commentaire de Matthieu » (p. 379 s.).

LE TEXTE

Les manuscrits.

Les deux lettres, celle d'Africanus et la réponse d'Origène, nous sont parvenues dans la Chaîne sur le livre de *Daniel* ; elles font partie de l'introduction à l'histoire de Suzanne, placée en tête du livre. Tous les manuscrits qui présentent la correspondance à part remontent finalement à cette chaîne.

Les plus anciens manuscrits de la chaîne sont deux codex qui se trouvent à présent dans la Bibliothèque du Vatican. Puisqu'ils ont été décrits en détail par M. Faulhaber¹, nous nous contentons ici de brèves indications :

C *Chisianus gr. 45 (olim R. VIII. 54)*².

Manuscrit en parchemin du x^e siècle dans une écriture minuscule ancienne, très élégante, avec par intervalles des caractères onciaux. Le texte comporte de nombreuses corrections et additions supra-linéaires et marginales, probablement de peu postérieures au manuscrit lui-même.

Lettre d'Africanus : f. 442^{r-v}.

Lettre d'Origène : f. 442^v - 447^r.

O *Ottobonianus 452*³.

Manuscrit en parchemin du xi^e siècle, dans une écriture minuscule très fine, si petite que toute la correspondance

1. M. FAULHABER, *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften*, dans *Biblische Studien* (ed. O. Bardenhewer) 4, Freiburg im Breisgau 1899.

2. *Ibid.*, p. 5.

3. *Ibid.*, p. 1.

est contenue dans moins de quatre pages. Il y a très peu de corrections.

Lettre d'Africanus : f. 236^r.

Lettre d'Origène : f. 236^r - 237^v.

Le rapport qui existe entre ces deux manuscrits a été étudié par M. Faulhaber, qui conclut qu'ils sont « frères »¹. Ils contiennent précisément la même chaîne, et ils ont en commun beaucoup de traits caractéristiques, mais, bien que C soit le plus ancien, O contient quelques scholies qui manquent dans C. Notre étude du texte des deux lettres s'accorde avec ces conclusions. On verra d'après l'apparat que les deux manuscrits ont de nombreuses erreurs en commun, mais que dans les cas où ils divergent, chacun des deux peut donner la véritable leçon.

Ces deux manuscrits seront par conséquent la base de notre texte².

A une exception près, qui sera mentionnée ci-dessous, les autres manuscrits anciens dérivent tous du *Chisianus 45* :

Vatican, *gr. 1153*³

Manuscrit en parchemin du xii^e ou xiii^e siècle.

Lettre d'Africanus : f. 327^{r-v}.

Lettre d'Origène : f. 327^v - 330^v.

Le manuscrit se termine brusquement à § 21, 3, ἔτερος et le reste de la lettre manque.

Faulhaber a montré que ce manuscrit fut copié sur C. Il a tendance à perpétuer les corruptions de C, et en plus présente maintes erreurs et quelques corrections

1. *Ibid.*, p. 7.

2. Nous tenons à remercier ici l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de Paris, dont l'obligeance nous a permis d'étudier ces deux manuscrits sur microfilm.

3. M. FAULHABER, *op. cit.*, p. 7.

qui lui sont propres. Les leçons qu'il a en commun avec O contre C sont insignifiantes, et on peut les attribuer à la coïncidence. En voici la liste :

§ 2, 15	παράλειπται
§ 4, 18	om. ὁ post βασιλεὺς
§ 6, 25	δὲ καὶ
§ 6, 27	λανθάνειν
§ 9, 5	αὐτὸν
§ 10, 21	ἐβραΐδος

Quelques corrections du *Vat. 1153* nous paraissent bonnes, et nous les avons adoptées (voir § 2, 8.9.11 ; § 18, 4 ; § 19, 14 ; cf. *Afr.* § 10, 47).

Paris, B. N., *gr. 159 (olim Regius 1892)*

Manuscrit en parchemin du XIII^e siècle.

Lettre d'Africanus : f. 327^r.

Lettre d'Origène : f. 327^v - 331^r.

C'est une copie directe du *Vat. 1153*, comme le montre l'omission commune de vingt mots (ὁ δὲ ... ὄνομά σου, § 16, 34 s.). Le copiste du *Par. 159* a pris bien des libertés avec le texte, là où il n'arrivait pas à comprendre le sens. En voici deux exemples :

§ 3, 6-8 :

Vat. 1153 ἐπαινεῖν μὲν πως ὡς χαρίεν. ἀλλ' ὡς οὖσαν σύγγραμμα νεωτερικὸν πεπλασμένον ἔφασκες δὲ ψέγων ὅτι.

Par. 159 ἐπαινεῖν μὲν πως ὡς τι χαρίεν. ἔφασκες δὲ ψέγων ὡς οὖσαν σύγγραμμα νεωτερικὸν πεπλασμένον καὶ ὅτι.

§ 11, 18-20 :

Vat. 1153 ἀναλόγως τῷ ἐκεῖ διχοτομεῖσθαι τῷ μοχθηρῷ οἰκονόμῳ ἄγγελοι γὰρ ἐπὶ τῶν κολάσεων τεταγμένοι ταῦτα τούτους διαθήσουσι.

Par. 159 ἀναλόγως τῷ ἐκεῖ διχοτομεῖσθαι τῷ πονηρῷ οἰκονόμῳ εἶκος κολάζεσθαι, ἄγγελοι γὰρ ἐπὶ τῶν κολάσεων τεταγμένοι ταῦτα τούτοις διαθήσουσι.

En vertu de son zèle de correcteur il est parfois arrivé au copiste du *Par. 159* de restituer la vraie leçon (p. ex. § 3, 12 ὅτι, § 5, 6 δυνάμεναι, § 21, 40 τοῦ).

Le *Par. 159* a exercé une influence excessive à cause de la grande confiance que lui accorda Delarue. Celui-ci incorpora les « corrections » du *Par. 159* dans son texte, devenu par la suite classique et reproduit par Migne dans la *Patrologie Grecque*. Les collations de Delarue sont conservées dans le *Parisinus Suppl. gr. 290*, f. 962^r - 964^v.

Vatican, *gr. 1764*¹

Ce manuscrit du XIV^e-XV^e siècle est une copie très fidèle du *Par. 159*.

Un seul manuscrit — aujourd'hui perdu — ne remonte pas au *Chisianus 45* (C). C'était un fragment de deux folios, contenant la plus grande partie de la lettre d'Origène (§ 7, 2 καὶ ἐναλλαγὴν à § 18, 27 συνεξετάζοντες), dans une écriture datée approximativement du XII^e siècle par B. de Montfaucon². Il était autrefois relié avec le *Coislin 21 (olim 238)*, manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, mais il fut perdu, semble-t-il, quand ce manuscrit fut relié à nouveau³. Heureusement il avait été collationné pour l'édition de Delarue : les collations sont conservées dans le *Par. Suppl. gr. 290*, f. 967 s. Il semble que Delarue les ait confondues dans l'apparat de son édition avec

1. *Ibid.*, p. 13.

2. *Bibliotheca Coisliniana*, p. 65.

3. Son absence est signalée par R. Devreesse dans son *Catalogue*, p. 17.

celles du *Par. 159* (qu'il appelle « Regius ») : à plusieurs endroits il attribue au « Regius » des leçons qui sont de fait des leçons du *Coislin 21*. Les collations suffisent pour montrer clairement que le *Coislin 21* dépendait de O, non de C. Puisqu'elles n'offrent aucune nouvelle information, nous ne les citons pas.

Un autre manuscrit perdu est celui qu'a utilisé le premier éditeur des deux lettres intégrales, J. R. Wettstein fils. C'était un manuscrit sur papier, copié, selon la description donnée par Wettstein, au XIII^e-XIV^e siècle, et contenant plusieurs petits traités. Il dérivait manifestement du *Vat. 1153*, et quelques-unes de ses nombreuses erreurs laissent paraître un manque de soin considérable. Si la datation de Wettstein est correcte, ce serait de beaucoup le plus ancien des manuscrits présentant la correspondance à part, en dehors de la chaîne, mais puisqu'on ignore où le codex se trouve à présent il est impossible de vérifier sa description.

Il existe un grand nombre de manuscrits plus récents, dans lesquels la correspondance est présentée toute seule ou dans des collections de petites œuvres. L'étude d'une douzaine de ces manuscrits nous a convaincu qu'ils dérivent tous d'une manière ou d'une autre du *Chisianus 45*. Ils sont tous extrêmement corrompus. Beaucoup d'entre eux ont des collations ou des conjectures notées en marge. Il serait possible de les disposer en groupes pour montrer les rapports qu'ils ont les uns avec les autres, mais ce serait un travail superflu, puisqu'ils n'offrent aucune leçon originale qui ne se trouve dans le *Chisianus 45*. Ils fournissent cependant d'intéressants exemples de savantes conjectures de l'époque. La liste qui suit ne doit pas être considérée comme exhaustive, mais comme une sélection faite à partir des principales bibliothèques européennes.

Berlin : *Phill. 1422* (s. XVI-XVII).

Bologna : *Univ. 1497* (s. XVI).

Cambridge, Trinity College :

B. 7. 4 (1604-6).

O. 1. 10 (s. XVII).

Leiden : *Voss. gr. 4^o 14* (s. XVII).

Voss. misc. 28 (s. XVII)¹.

Oxford, Bibliothèque Bodleienne :

Baroc. 98 (s. XV-XVI).

Baroc. 145 (s. XV-XVI).

Langb. 11 (s. XV-XVII).

Laud. gr. 64A (s. XVI)².

Paris, Bibliothèque Nationale :

Suppl. gr. 270 (s. XVII).

Suppl. gr. 883 (s. XVII)³.

Vatican : *Vat. gr. 702* (s. XV-XVI).

Vat. gr. 2261 (s. XVI-XVII).

Ottobonianus 117 (s. XVI).

Casanalensis 1357 (s. XVI-XVII).

En plus de la correspondance complète, conservée dans la chaîne sur *Daniel*, un fragment de la lettre d'Origène se trouve dans la chaîne sur *Jérémie 36* (29 hébr.), 22 s., sous le titre Ὁριγένους ἐκ τῆς πρὸς Ἀφρικανὸν ἐπιστολῆς περὶ Σουσάννας. La citation commence à § 11, 1 Μέννημαι et va jusqu'à § 12, 14 Ἰσραήλ, omettant § 11, 2 οὐδὲ à 3 πατέρα et § 11, 9 πῶς à 25 καρδίαν. Le texte a été

1. Copié par Thomas Bruno.

2. Ces quatre manuscrits d'Oxford contiennent la lettre d'Origène sans celle d'Africanus.

3. Copié par P. D. Huet sur l'édition de D. Hoeschel.

en quelque sorte adapté par le caténiste et il est inutile pour établir le texte de la lettre. Le fragment est édité par E. Klostermann dans *GCS* 3, p. 224.

Les éditions.

La publication de la correspondance a d'abord une histoire décousue. Elle fut deux fois publiée en traduction latine avant d'être éditée en grec, une fois en 1570 par l'Espagnol Leo de Castro (Leo Castrensis), dans son commentaire sur *Isaïe*¹, et encore une fois peu de temps après par Gentian Hervet (1499-1584)².

L'honneur d'être le premier à publier un texte grec revient à David Hoeschel (1556-1617), qui en 1602 fit paraître la lettre d'Africanus avec le commencement de celle d'Origène (jusqu'à § 3, 11 εἰς αὐτὸν)³. Le texte était basé sur un manuscrit qui se trouvait chez le philologue Jésuite d'Anvers, Andreas Schott (1552-1629), manuscrit caractéristique des *recentiores*, corrompu au plus haut degré.

Un autre petit fragment de la lettre d'Origène fut publié en 1637 par l'Anglais Patrick Young (Patricius Junius), dans son édition du texte grec du livre de *Job*⁴, d'après un manuscrit qui se trouvait probablement dans la collection royale de Londres.

1. *Commentaria in Esaiam prophetam ex sacris scriptoribus Graecis et Latinis confecta...*, Salamanticae 1570, p. 89-95.

2. Dans *Philocalia...* Gilberto Genebrardo... interprete, Parisiis 1574, p. 57 s. Cette traduction fut publiée aussi par Sisto da Siena (Sixtus Senensis).

3. *Adriani Isagoge, Sacrarum Litterarum et antiquissimorum Graecorum in prophetas fragmenta...*, Augustae Vindelicorum 1602, p. 84-86. Réimprimé par J. Pearson et al. dans *Critici Sacri*, t. 8, Londres 1660.

4. *Textus Jobi ΣΤΙΧΗΡΩΣ...*, Londini 1637.

La première édition à présenter les deux lettres dans leur intégralité en grec est celle de J. R. Wettstein¹. Elle comporte, en plus du texte grec, une traduction latine et des notes très copieuses qui attestent l'érudition critique de l'éditeur. Le défaut essentiel de cette édition est qu'elle est basée sur un seul manuscrit très corrompu.

Une édition critique plus soignée fut publiée en 1733 par Charles Delarue, dans le premier tome des œuvres complètes d'Origène². Elle fut basée sur plusieurs manuscrits, notamment le *Par. 159* du XIII^e siècle et le *Coist. 21* du XIII^e siècle. Étant donné leur date haute et le fait qu'ils se rattachaient à deux modèles différents, ces deux manuscrits auraient pu fournir la base d'une excellente édition. Mais l'œuvre de Delarue pêche par deux défauts, puisqu'il a trop de confiance en un manuscrit qui a été largement corrigé (le *Par. 159*), et qu'il a confondu ses collations des deux manuscrits³.

L'édition de Delarue est devenue l'édition classique ; elle fut réimprimée par C. H. E. Lommatzsch⁴ et par J.-P. Migne⁵. Pour la lettre d'Origène c'est l'édition la plus récente, mais la lettre d'Africanus a été deux fois éditée depuis. M. J. Routh la comprenait dans ses *Reliquiae Sacrae*⁶, avec la traduction latine de Wettstein et ses

1. *Origenis Dialogus contra Marcionitas, sive de recta in Deum fide: Exhortatio ad Martyrium: Responsum ad Africani Epistolam de historia Susannae... opera et studio M. Joh. Rodolphi Wettstenii...*, Basileae 1674. Pour l'orthographe du nom « Wettstein », voir J. I. MILLER, « Wettstein or Wetstein ? », *JThS NS* 28 (1977), p. 118 s.

2. *Origenis Opera Omnia...*, t. 1, Parisiis 1733.

3. Voir *supra*, p. 505 s.

4. *Origenis Opera Omnia...*, t. 17, Berolini 1844. Elle est donnée aussi dans *Bibliotheca Veterum Patrum... cura et studio Andreae Gallandii...*, t. 2, Venetiis 1766, p. 339 s.

5. *Patrologiae cursus completus... Series Graeca*, t. 11, Lutetiae Parisiorum 1857.

6. Oxonii 1814-1818 ; editio altera, Oxonii 1846-1848. C'est la seconde édition que nous citerons, t. 2 (1846) : texte p. 225-228, notes p. 312-328.

propres notes et corrections textuelles. La lettre fut également éditée par W. Reichardt, avec l'autre lettre d'Africanus¹. C'est une édition critique au sens moderne du mot. Il fait usage des deux meilleurs manuscrits, sans toutefois éliminer le *Vaticanus 1153*, qu'il exploite sous le sigle V.

Méthode de la présente édition.

Pour des raisons qui, nous l'espérons, seront évidentes d'après ce qui précède, notre texte est basé sur les manuscrits C (*Chisianus 45*) et O (*Ottobonianus 452*). Ce sont nos manuscrits les plus anciens et les meilleurs, et nous avons mis tous nos soins à ne pas nous écarter de leur texte, quand ils sont d'accord, sauf s'il y avait de bonnes raisons pour le faire. Pourtant, quelques corrections ont été nécessaires ; nous avons essayé de les réduire au minimum, et d'éviter des conjectures téméraires. Les cas où la vraie leçon est fort douteuse sont discutés dans les notes.

Nous avons débarrassé l'apparat critique des fautes d'orthographe (spécialement nombreuses dans O) et d'autres variantes superficielles. Nous n'avons pas essayé de distinguer entre les divers types de retouches de C (intégrale, supralinéaire, marginale) ou leurs différentes mains.

Dans l'apparat de la lettre d'Africanus, nous avons indiqué les endroits où nous nous sommes écarté du texte critique de Reichardt. La lettre d'Africanus étant largement citée par Origène dans sa réponse, nous avons inséré le témoignage de ces citations lorsque la tradition manuscrite d'Origène était unanime, mais nous n'avons cependant pas

systématiquement corrigé le texte d'Africanus pour le rendre conforme aux citations d'Origène.

Les noms qui figurent dans l'apparat, à moins d'être ceux des éditeurs antérieurs, sont expliqués dans les notes. Une exception : les conjectures de Nolte sont prises dans les notes de la *Patrologie Grecque*.

Nous avons divisé le texte en paragraphes numérotés et rappelé entre parenthèses les numéros de Delarue.

1. W. REICHARDT, *Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes* (TU 34/3), Leipzig 1909.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

- C *Chisianus gr. 45* (s. X).
O *Ottobonianus 452* (s. XI).
Vat *Vaticanus gr. 1153* (s. XII/XIII).
Par *Parisinus gr. 159* (s. XIII).
Afr La lettre d'Africanus.
Orig Origène (citations de la lettre d'Africanus).
Del Delarue.
Rei Reichardt.
Wet Wettstein.

41 1. Χαῖρε κύριέ μου καὶ υἱὲ καὶ πάντα τιμιώτατε Ὁρίγενες, παρὰ Ἀφρικανοῦ.

2 (1). Ὅτε τὸν ἱερὸν ἐποιοῦ πρὸς τὸν ἀγνώμονα διάλογον, 44 ἐμνήσθης τῆς ἐν νεότητι προφητείας τοῦ Δανιήλ· καί, 5 ὡς ἔπρεπεν, ἤσπασάμην τότε. Θαυμάζω δὲ πῶς ἔλαθέ σε τὸ μέρος τοῦτο τοῦ βιβλίου κίβδηλον ὄν· ἢ γὰρ τοι περικοπῇ αὕτη χάριεν μὲν ἄλλως σύγγραμμα, ἀλλὰ σύγγραμμα νεωτερικὸν καὶ πεπλασμένον δείκνυται τε καὶ κατὰ πολλοὺς ἀπελέγχεται τρόπους.

10 3. Τῆς γὰρ Σουσάννας ἀποθανεῖν κεκελευσμένης, πνεύματι ληφθεὶς ὁ προφήτης ἐξεβόησεν ὡς ἀδίκως ἢ ἀπόφασις ἔχει^a. Πρῶτον ὅτι Δανιήλ ἄλλω τρόπῳ προφητεύει, δράμασι καὶ ὄνειροις διὰ παντὸς καιροῦ, καὶ ἀγγέλου ἐπιφανείας τυγχάνει,

Titulus : ἀφρικανοῦ περὶ τῆς κατὰ σουσάνναν [σωσ- C^{po}] ἱστορίας CO

2, 6 τοῦτο τοῦ βιβλίου : τοῦ β. τοῦτο C || 7 ἄλλως : ὡς ἄλλω O || ἀλλὰ σύγγραμμα : om. C^{so} || 8 καί¹ : δὲ καὶ C^{po} om. Orig.

3 a. Cf. Suz. 45 s.

1. Pour cette forme d'adresse, cf. le début de la lettre d'Origène à Grégoire (*Philocalie*, 13), et FRONTON, *Epp. ad Amicos*, 2, 7 (éd. Haines, t. 2, p. 176) : *haue mi domine filii carissime*.

2. Selon U. VON WILAMOWITZ MOELLENDORF dans *Hermes* 63 (1928), p. 384, les mots ' de la part d'Africanus ' auraient été ajoutés, peut-être par Origène.

I. LETTRE D'AFRICANUS À ORIGÈNE

1. Salut, mon seigneur et fils¹, très honorable Origène, de la part d'Africanus².

2 (1). Au cours de ton saint entretien avec cet ignorant³, tu mentionnas la prophétie du jeune Daniel⁴ et, à ce moment-là, comme il convenait, je l'ai bien accueillie. Mais je m'étonne qu'il t'ait échappé que cette partie du livre est fautive : cet épisode est sans doute plein de charme, mais on peut montrer qu'il s'agit d'un écrit⁵ novateur et fabriqué, et on peut le réfuter de bien des manières.

3. Lorsque Suzanne fut condamnée à mort, le prophète, transporté par l'esprit, s'écria que la décision était injuste^a. D'abord, Daniel prophétise autrement : par des visions, des rêves en toute occasion, et il reçoit une apparition

3. Voir l'Introduction, p. 475 s.

4. Cf. *Suzanne* 45 Thé. : παιδαρίου νεωτέρου ᾧ ὄνομα Δανιήλ. On peut supposer qu'Africanus cite les propres paroles d'Origène.

5. Le texte n'est pas tout à fait certain. La répétition de σύγγραμμα est maladroite et suspecte, et il serait tentant de suivre le texte original de C : χάρ[ε]ιεν μὲν ἄλλως σύγγραμμα νεωτερικὸν avec l'addition nécessaire de δὲ après νεωτερικόν. Mais l'authenticité de ce δὲ — bien qu'il offre une solution séduisante — est fort douteuse, puisqu'il est manifestement une conjecture du copiste, ajoutée avant que les mots qui manquaient (ἀλλὰ σύγγραμμα) fussent restitués en marge. L'omission de ces deux mots (qui sont présents dans O) s'explique facilement comme une haplographie accidentelle. Le passage est cité par Origène dans sa réponse (3, 7), mais malheureusement cette citation ne nous avance pas, puisque son texte paraît être lui aussi corrompu. Donc nous suivons — non sans hésitation — le texte de Reichardt.

ἀλλ' οὐκ ἐπιπνοία προφητικῆ. 4. Ἐπειτα, μετὰ τὸ θαυμα-
 15 σίως πως οὕτως ἀποφθέξασθαι, καὶ παραδοξότατά πως
 αὐτοὺς ἀπελέγχει, ὡς οὐδὲ ὁ Φιλιστίνως μῦθος. Οὐ γὰρ
 ἐξήρκει ἢ διὰ τοῦ πνεύματος ἐπίπληξις, ἀλλ' ἰδίᾳ διαστήσας
 ἐκάτερον ἐρωτᾷ ποῦ αὐτὴν θεάσαιτο μοιχωμένην. Ὡς δὲ
 45 20 τὸν ἄγγελον, τῷ δὲ « ὑπὸ σχίνον » εἰρηκότη « σχισθῆναι »
 παραπλησίως ἀπειλεῖ^b. 5. Ἐν μὲν οὖν ἑλληνικαῖς φωναῖς τὰ
 τοιαῦτα ὁμοφωνεῖν συμβαίνει, παρὰ τὴν πρῖνον τὸ πρῖσαι
 καὶ σχῖσαι παρὰ τὴν σχῖνον, ἐν δὲ τῇ ἑβραϊδὶ τῷ παντὶ
 διέστηκεν. Ἐξ Ἑβραίων δὲ τοῖς Ἑλλησι μετεβλήθη πάνθ'
 25 ὅσα τῆς παλαιᾶς διαθήκης φέρεται παρὰ Ἰουδαίους.

4, 16 ὁ Φιλιστίνως : Φιλιστίων ὁ C^o || 18 ἐκάτερον : *add.* αὐτῶν
 Orig. || ποῦ Orig. Rei : οὐ CO || θεάσαιτο : ἐθεάσατο O Rei

5, 25 παρὰ Ἰουδαίους *recentiores* : παρὰ τε Ἰ. C^oO παρὰ δὲ
 Ἰ. C^oe Rei

4 b. Suz. 54 s. 58 s.

1. Pourquoi Africanus affirme-t-il avec insistance que Daniel ne prophétise pas par inspiration ? Il pourrait y avoir une allusion indirecte à une célèbre dispute ancienne. Dans la pensée rabbinique le don de la prophétie se rattache au Saint Esprit : quand les derniers prophètes moururent, le Saint Esprit n'agit plus en Israël (p. ex. *Talmud Bab., Sanhedrin*, 11^a : voir E. E. URBACH, « Quand la prophétie cessa-t-elle ? » [en hébreu], *Tarbiz* 17 (1945-46), p. 1-11). FL. JOSÈPHE considérait évidemment Daniel comme prophète (*Ant.*, 10, 266 s.), et dans la Bible grecque *Daniel* figure parmi les Écritures prophétiques. Dans la Bible hébraïque, cependant, ce livre est placé non parmi les prophètes mais parmi les hagiographes (*ketoubim*) (voir *Talmud Bab., Bava Qamma*, 14^b), bien que les sources rabbiniques donnent parfois une impression d'incertitude à ce propos (voir E. E. URBACH, *op. cit.*, n. 42 ; M. KADUSHIN, *The Rabbinic*

d'ange, mais non par inspiration prophétique¹. 4. Ensuite, après avoir fait cette proclamation étonnante, il les réfute de façon tout à fait inattendue comme on ne le verrait même pas dans le mime de Philistion². Il ne se contente pas en effet de les avoir blâmés sous l'impulsion de l'esprit, mais il prend chacun d'eux à part et demande à chacun où il l'avait vue commettre l'adultère³. Quand l'un dit « sous un *prinos* » (kermès), il répond que l'ange le « sciera » ; à l'autre qui dit « sous un *schinos* » (lentisque), il le menace de façon analogue d'être « fendu »⁴. 5. Ces mots peuvent rendre le même son en grec, *prinos* et scier (*prisai*), *schinos* et fendre (*schisai*), alors qu'ils sont tout à fait différents en hébreu. Or tous les textes qui sont considérés chez les Juifs comme appartenant à l'Ancien Testament ont été traduits en grec à partir de l'hébreu.

Mind, New York 1972³, p. 251 n.). THÉODORET DE CYR, dans la préface de son *Commentaire sur Daniel* (PG 81, 1260), accuse les Juifs d'avoir exclu Daniel du chœur des prophètes.

2. Philistion était un auteur de mimes célèbre du temps d'Auguste : voir H. REICH, *Der Mimus*, t. 1 (Berlin 1903), p. 425 s. ; E. WÜST, art. « Philistion », *PW* 19³ (1938), col. 2402-2405. L'allusion vise probablement un mime perdu de Philistion, où une « réfutation » (ἐλεγχος) se faisait de façon très artificielle.

3. Il y a sur plusieurs points des contradictions entre la tradition manuscrite ici et la citation de ce passage dans la réponse d'Origène (17). Nous avons accepté l'autorité de la citation pour la restitution de ποῦ, mais nous avons hésité à restituer αὐτῶν après ἐκάτερον, comme l'a proposé Routh. Routh a voulu aussi lire αὐτῶν au lieu de αὐτοῦς, afin de donner au verbe un régime plus intelligible (cf. *Suzanne* 53), mais quand on connaît l'histoire de Suzanne on comprend aisément que ce pronom renvoie aux deux vieillards.

6 (2). <***> αἰχμάλωτοι ὄντες ἐν τῇ Βαβυλωνίᾳ, στραγγαλόμενοι καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἀταφοὶ ῥιπτούμενοι, ὡς ἐν τῇ προτέρᾳ αἰχμαλωσίᾳ τοῦ Ἰσραὴλ ἰσθόρηται^ο, τῶν τε παίδων αὐτοῖς ἀποσπασμένων εἰς εὐνουχισμόν καὶ τῶν
30 θυγατέρων εἰς παλλακὰς, ὡς προπεφήτευτο^α, οἶδε καὶ περὶ θανάτου ἔκρινον, καὶ ταῦτα τῇ βασιλείᾳ αὐτῶν γενομένου γυναικὶ Ἰωακείμ, ὃν σύνθρονον πεποιήτο ὁ Βαβυλωνίων βασιλεύς^ο; Εἰ δὲ οὐχ οὗτος ἀλλ' ἄλλος τις τοῦ λαοῦ Ἰωακείμ, πόθεν τοιαύτη κατάλυσις αἰχμαλώτῳ περιῆν καὶ παράδεισος
35 ἀμφιλαφῆς ἦν;

7. Πρὸ δὲ τούτων ἀπάντων ἤδε ἡ περικοπὴ σὺν ἄλλαις δύο ταῖς ἐπὶ τῷ τέλει τῷ παρὰ τῶν Ἰουδαίων εἰλημμένῳ Δαυιὴλ οὐκ ἐμφέρεται.

6, 26 *aliquid hic deesse uidetur* πῶς Orig. εἶτα *recentiorum nonnulli fortasse legendum* πῶς δὲ Ἰουδαῖοι (v. *notam*) || 26-27 Βαβυλωνίᾳ στραγγαλόμενοι : Βαβυλῶνι ἀστραγαλόμενοι C || 28 ἰσθόρηται : ἱστορεῖται O || τε : om. Orig. || 30 προπεφήτευτο : πεπροφ- C^{po} || οἶδε καὶ : οἱ δὲ καὶ C^{po}O^{no} Orig. εἰ δὲ καὶ C^{ac} οὐ δὲ καὶ O^{ac} Rei || 31 βασιλέως : τοῦ β. Orig. || γενομένου : -γη Orig. || 33 ἀλλ' ἄλλος τις : ἄλλος δὲ Orig.

7, 36 ἄλλαις : ἄλλοις C || τῷ^ο : τῶν C

6 c. Cf. Tob. 2, 3. Jér. 14, 16. d. Is. 39, 7. e. IV Rois 25, 27 s.

1. Le texte est manifestement corrompu, mais aucune solution satisfaisante ne se présente. Le plus naturel est de lier παρὰ Ἰουδαίους avec φέρεται, et de supposer que les mots qui commençaient la phrase suivante ont été perdus, peut-être parce qu'ils ressemblaient beaucoup à ceux-là. Origène commence sa citation de ce passage simplement par πῶς αἰχμάλωτοι (19, 1), mais assurément une conjonction est nécessaire. Wettstein lisait πῶς δὲ παρὰ Καλδαίους (en omettant παρὰ Ἰουδαίους), mais cette leçon séduisante — qui fut adoptée par Delarue — est évidemment une conjecture de copiste, dont l'histoire peut être retracée ainsi : παρὰ τε (C) fut changé en παρὰ δὲ, pour commencer une nouvelle phrase ; mais ce qui en résulte est un non-sens. Par conséquent dans *Vat. 1153* nous

6 (2). <***> étant captifs¹ en Babylonie, étranglés² et jetés sans sépulture dans les rues, comme il est raconté pour la première captivité d'Israël, alors que leurs fils leur étaient arrachés pour être faits eunuques et leurs filles pour être concubines, selon la prophétie³, ces gens-là pouvaient-ils porter une sentence de mort⁴, et cela contre la femme de leur roi Joachim⁵, que le roi des Babyloniens avait associé à son trône⁶? Et s'il ne s'agit pas du roi, mais d'un autre Joachim appartenant au peuple, comment un captif pouvait-il posséder une si belle résidence et un jardin si vaste?

7. Et, avant tout, cet épisode avec les deux autres qui sont à la fin de Daniel⁵ ne se trouvent pas dans le livre tel qu'il est reçu chez les Juifs.

trouvons Χαλδαίους à la place de Ἰουδαίους, et le codex de Wettstein ajoute le πῶς, peut-être d'après la réponse d'Origène. Il ne représente pas une tradition indépendante (voir l'introduction, p. 503). Reichardt conjecture φέρεται. Πρὸς δὲ Ἰουδαῖοι, mais nous serions disposé à retenir le πῶς d'Origène.

2. Les éditions antérieures, lisant ἀστραγαλόμενοι (Hoeschel, Wettstein) ou ἡστραγαλωμένοι (Delarue), ont fait dériver le verbe de (ἀ)στράγαλος, un osselet, et l'ont interprété comme « vendus au coup de dés ». Mais Africanus fait certainement allusion à *Tobie* 2, 3, ἡστραγαλωμένος (ou -ημένος) ἔβριπται ἐν τῇ ἀγορᾷ, οὐ ἡστραγαλωμένος, un *harax legomenon*, signifie probablement « étranglé ».

3. HIPPOLYTE envisage la même objection : Πῶς οὗτοι αἰχμάλωτοι ὑπάρχοντες καὶ ὑποδούλιοι Βαβυλωνίους γενόμενοι ἠδύνατο συνέχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὡς αὐτεξούσιοι; (*Com. in Dan.* 1, 14, *NGWG* 1919, p. 360, 11). Et JÉRÔME aussi : *qui enim, inquiunt [sc. Hebraei], fieri poterat ut captiui lapidandi principes et prophetas suos haberent potestatem?* (*Com. in Jer.* V, 67, sur *Jér.* 29, 22, *CCL* 74, p. 285).

4. L'identification de Joachim, l'époux de Suzanne, avec Jehoiachin, le roi de Juda qui fut emmené en Babylonie par Nabuchodonosor (*IV Rois* 24, 12 s.) a été faite également par HIPPOLYTE (*Com. in Dan.* 1, 6, *GCS* I, p. 11, grec dans *NGWG* 1919, p. 353, 7). Il ajoute que le frère de Suzanne fut le prophète Jérémie (*ibid.*, 1, 13, p. 358, 8).

5. C'est-à-dire les histoires de Bel et du serpent.

48 8. Ἐπὶ δὲ πᾶσι, τοσοῦτων προωδοιπορηκῶτων προφητῶν
 40 ἐξῆς οὐδεὶς ἑτέρου κέχρηται ῥητῶ νοήματι · οὐ γὰρ ἐπτώ-
 χευσεν ὁ λόγος αὐτῶν ἀληθῆς ὢν. Οὐτοσί δὲ ἐκείνων θατέρωφ
 ἐπαπειλῶν ὑπομιμνήσκει λέγοντος τοῦ κυρίου · « Ἀθῶν
 καὶ δίκαιον οὐκ ἀποκτενεῖς¹. »

9. Ἐξ ἀπάντων τούτων ἐμοὶ δοκεῖ προσκεῖσθαι ἢ
 45 περικοπή · ἀλλὰ καὶ τῆς φράσεως ὁ χαρακτήρ διαλλάσσει.

10. Ἐκρουσα · σὺ δέ μοι ἤχησον, καὶ ἀντιγράφων
 παιδεύε. Τοὺς κυρίους μου πάντας προσαγόρευε · σὲ οἱ
 ἐπιστάμενοι πάντες προσαγορεύουσιν. Ἐρρῶσθαί σε ἅμα
 τῇ συνοδίᾳ καὶ † κατὰ νοῦν † εὐχομαι.

8, 39 προφητῶν : *om.* C^{ao} π. τῶν Orig. || 40 *post* οὐδεὶς *add.*
 ἕτερος Orig. || *post* ῥητῶ *add.* § O Rei

9, 43 τούτων : *om.* C^{ao}

10, 45 *post* μοι *add.* καὶ O Rei || 47 προσαγορεύουσιν *add.* Rei
 e Vat. || 48 καὶ : *secl.* Rei

8. Enfin, par-dessus tout, alors qu'il y eut une succession de grands prophètes, par la suite, aucun ne fit jamais usage d'une idée exprimée par un autre. Car leur parole, étant véridique, n'avait pas besoin de mendier. Celui-ci au contraire, lorsqu'il blâme l'un des hommes, rappelle ce que le Seigneur dit : « Tu ne tueras pas l'innocent et le juste¹. »

9. Pour toutes ces raisons, je pense que cet épisode a été ajouté, et, de plus, le style est différent.

10. J'ai frappé. Toi, réponds-moi et par ta réplique instruis-moi. Salue tous mes seigneurs. Tous les savants d'ici te saluent. Je souhaite que tu te portes bien, toi et tes compagnons de route¹.

8 f. Ex. 23, 7. Cf. Suz. 53.

1. Le texte de la fin de la lettre semble corrompu. Nous n'avons pas essayé de traduire les mots κατὰ νοῦν : peut-être faut-il lire κατανύειν, « et que tu arrives au terme de ton voyage ».

1. Ὁριγένης Ἀφρικανῶ ἀγαπητῶ ἀδελφῶ ἐν Θεῷ Πατρὶ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἁγίου παιδὸς αὐτοῦ εὖ πράττειν.

2. Ἡ μὲν σὴ ἐπιστολή, δι' ἧς ἐμάνθανον ἃ ἐνέφηνας περὶ τῆς ἐν τῷ Δανιὴλ φερομένης ἐν ταῖς ἐκκλησίαις Σουσαννας, βραχεῖα μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἐν ὀλίγοις δὲ πολλὰ προβλήματα ἔχουσα, ὧν ἕκαστον ἐδεῖτο οὐ τῆς τυχοῦσης 5 ἐξεργασίας ἀλλὰ τοσαύτης ὥστε ὑπερβαίνειν τὸν ἐπιστολικὸν χαρακτῆρα καὶ συγγράμματος ἔχειν περιγραφὴν. Ἐγὼ δὲ τὸ ἐμαυτοῦ τῆς διανοίας μέτριον, ὅση δύναμις, κατανοῶν, ἵνα μὴ ἀναισθητοῖην ἐμαυτοῦ, θεωρῶ ὅτι ἀπολείπομαι τῆς ἀπαιτουμένης <ἀκριβείας> εἰς τὴν ἀντιγραφὴν τῆς ἐπιστολῆς 10 σου ὡς καὶ οὐδ' ὀλίγαι τῆς ἐν Νικομηδείᾳ διατριβῆς ἡμέραι μοι διήρουν πρὸς <τὸ> κἂν κατὰ τὴν παροῦσαν λέξιν 49 περὶ ὧν ἐξήγησας καὶ ἀπήτησάς με ἐπιστεῖλαι σοι. Διόπερ συγγνώμην ἀπονέμων τῇ τε μετριότητί μου καὶ τῇ ἀπὸ τοῦ καιροῦ στενοχωρίᾳ, ἔντυχε τῇ ἐπιστολῇ μετὰ πάσης εὐνοίας, 15 συνεισφέρων εἴ τι ὑφ' ἡμῶν ὑπολέλειπται.

3 (2). Καὶ πρῶτόν γε ἔφασκες ὅτι ἡνῖκα διελεγόμην τῷ ἐταίρῳ ἡμῶν Βάσσῳ, καὶ συνεχρώμην τῇ τοῦ Δανιὴλ νεωτέρου προφητεύσαντος περὶ τῶν κατὰ τὴν Σουσανναν γραφῆ, τοῦτο πεποίηκα ὡς λανθάνοντός με τοῦ μέρους

2, 8 θεωρῶ *scripsi cum Vat.* : θεωρῶν CO || 9 ἀκριβείας *addidi cum Vat.* || 11 τὸ *addidi cum Vat.* || 12 με *om.* C^{so} || 15 ὑπολέλειπται : παραλέλειπται O

1. Pour l'emploi de παῖς comme titre du Christ dans l'église ancienne voir H. I. MARROU, *A Diognète*, 2^e éd. (SC 33 bis), p. 187.

2. Voir l'introduction, p. 498 s.

II. LETTRE D'ORIGÈNE À AFRICANUS

1 (1). Origène salue Africanus, son frère bien-aimé en Dieu le père, par Jésus-Christ, son saint enfant¹.

2. Ta lettre, où j'ai appris ce que tu dis à propos de l'épisode de Suzanne, qui, dans les Églises, est considéré comme appartenant au livre de Daniel, cette lettre paraît quelque peu brève, et pourtant en peu de mots elle soulève beaucoup de problèmes ; chacun d'eux aurait besoin d'être traité non pas superficiellement mais avec une ampleur qui dépasse le genre de la lettre et prenne la dimension d'un livre. Quant à moi, prenant autant qu'il se peut la modeste mesure de mon intelligence pour ne pas m'illusionner sur moi-même, je considère que je manque de la rigueur requise pour répliquer à ta lettre. Le petit nombre de jours que je passe à Nicomédie² ne suffiraient pas pour que je t'écrive même une lettre comme celle-ci sur les questions et les demandes que tu m'as adressées. Accorde donc ton pardon à ma modeste capacité et à la difficulté du moment, et lis cette lettre avec grande bienveillance, en suppléant toi-même à ce que j'ai peut-être négligé.

3 (2). Et d'abord tu as dit³ que, lors de mon entretien avec mon collègue et des versions grecques Bassos⁴, quand j'ai fait usage du récit de Daniel prophétisant dans sa jeunesse à propos de Suzanne, je l'ai fait comme si j'ignorais

3. Africanus, 2.

4. Voir l'introduction, p. 475 s.

- 5 <τούτου> τοῦ βιβλίου κεκιβδηλευμένου. Καὶ ἔλεγεσ τὴν περικοπὴν ταύτην — ἐπαινῶν μὲν πως ὡς «χαρίεν ἄλλως» οὐσαν — «σύγγραμμα νεωτερικὸν <καὶ> πεπλασμένον», ἔφασκεσ δὲ ψέγων ὅτι ὡς οὐδὲ ὁ Φιλιστιῶνοσ μῖμοσ ἐχρήσατο <ὁ> ἀναπλάσασ τὸ συγγραμμάτιον τῇ τῶν ὀνομάτων
- 10 γειτνιασσει, πρίνου πρὸσ πρίσιν καὶ σχίνου πρὸσ σχίσιν, ἄπερ κατὰ μὲν τὴν Ἑλλήνων φωνὴν τοιαῦτα εἶναι, κατὰ δὲ τὴν Ἑβραίων οὐδαμῶσ. Ἴσθι τοίνυν πρὸσ ταῦτα ὅτι χρῆ ἡμᾶσ πράττειν οὐ περὶ τῶν κατὰ Σουσάνναν μόνον, ἐν μὲν τῷ καθ' Ἑλληνας ἑλληνικῶ φερομένων ἐν πάσῃ
- 15 ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ, παρὰ δὲ Ἑβραίοισ μὴ κειμένων, οὐδὲ περὶ τῶν, ὡσ ἔφασκεσ, ἄλλων δύο περικοπῶν τῶν ἐπὶ τέλει τοῦ βιβλίου, περὶ τε τῶν κατὰ τὸν Βῆλ καὶ τὸν δράκοντα ἀναγεγραμμένων, οὐδ' αὐτῶν ἐν τῷ Δανιὴλ τῶν Ἑβραίων γεγραμμένων, ἀλλὰ καὶ περὶ ἄλλων μυρίων ἃ κατὰ τὴν
- 20 μετριότητα ἡμῶν τοῖσ ἑβραϊκοῖσ συγκρίναντεσ ἀντιγράφοισ τὰ ἡμέτερα πολλαχοῦ εὔρομεν.

4. Ἐν μὲν γὰρ αὐτῷ τῷ Δανιὴλ [τὴν] περὶ τῆσ καμίνου τῆσ καιομένησ τὸ «πεπεδημένοι^a» εὔρομεν, ἐν δὲ τοῖσ ἡμετέροισ ἀντιγράφοισ περισσεύοντα παρὰ τὰ ἐν τοῖσ ἑβραϊκοῖσ ἔπη οὐκ ὀλίγα, ὧν ἀρχὴ κατὰ μὲν τινα τῶν
- 52 5 φερομένων ἐν ταῖσ ἐκκλησίαισ ἦν· «Οὕτωσ οὖν προσηύξαντο Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαήλ, καὶ ὑμνησαν τῷ Κυρίῳ^b», ἕωσ τοῦ· «Ἐὐλογεῖτε πάντεσ οἱ σεβόμενοι Κύριον τὸν Θεὸν τῶν θεῶν. Ὑμνεῖτε καὶ ἐξομολογεῖσθε ὅτι εἰσ τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεοσ αὐτοῦ, καὶ εἰσ τὸν αἰῶνα τῶν αἰῶνων. Καὶ
- 10 ἐγένετο ἐν τῷ ἀκοῦσαι τὸν βασιλέα ὑμνούντων αὐτῶν, καὶ ἔθεώρει αὐτοῦσ ζῶντασ^c», κατὰ δὲ ἕτερα· «Καὶ περιεπέα-

3, 5 τούτου *addidi* ex Afr. || 6 ἐπαινῶν *scripsi* : ἐπαινεῖν CO || ἄλλωσ *scripsi* : ἀλλ' ὡσ CO || 7 καὶ *add.* Del. ex Afr. || 8 ὡσ οὐδὲ : οὐδὲ ὡσ O || ὁ Φιλιστιῶνοσ : Φιλιστιῶν ὁ Cp^c || 9 ὁ *addidi* || 11 *post* εἶναι *add.* δοκεῖ O || 12 ὅτι *scripsi cum* Par. : τί CO

4, 1 τὴν *secl.* Wet. Del. || 4 *post* ἔπη *add.* ἀντιγράφοισ C || 6 τῷ Κυρίῳ : τὸν Κύριον C

que cette partie du livre était inauthentique. Et tu dis que, tout en admirant le « charme » de cet épisode, tu le critiques parce qu'il est novateur et « fabriqué » ; et que l'auteur de l'écrit s'est servi d'un jeu de mots qui ne serait même pas digne du mime de Philistion¹ : les jeux de mots *prinos-prisis*, *schinos-schisis*, qui sont possibles dans la langue grecque, mais non dans la langue hébraïque. Sache donc à ce propos que nous avons à traiter non pas seulement l'histoire de Suzanne, qui est en usage dans toutes les Églises du Christ, dans la Bible grecque, mais ne se trouve pas en hébreu ; ni non plus les deux autres épisodes dont tu parles, qui sont à la fin du livre et concernent Bel et le serpent, absents eux aussi du livre de Daniel des Hébreux ; mais nous devons parler aussi de très nombreux autres passages que j'ai trouvés en de nombreux endroits, en comparant selon ma modeste mesure nos exemplaires avec les textes hébraïques.

4. Dans ce même livre de Daniel, à propos de la fournaise ardente, nous trouvons le mot « liés^a ». Or dans nos exemplaires, il y a beaucoup de lignes supplémentaires qui ne sont pas dans les exemplaires hébraïques. Ils commencent, selon certains des exemplaires en usage dans les Églises, de cette façon : « Ainsi donc, Ananias, Azarias et Misaël priaient et chantaient le Seigneur^b », et finissent par : « Vous tous qui vénerez le Seigneur, louez le Dieu des dieux. Chantez et confessez que sa miséricorde est pour le siècle et le siècle des siècles. Et il advint que le Roi les entendit chanter et il les voyait vivants^c. » Et dans d'autres

4 a. Dan. 3, 23 (Théodotion). b. Dan. 3, 24 (LXX). c. Dan. 3, 90-91 (LXX).

1. Voir p. 517, n. 2.

των ἐν μέσῳ τῆς φλογὸς ὑμνοῦντες τὸν Θεὸν καὶ εὐλογοῦντες
τὸν Κύριον⁴, ἕως τοῦ · « Εὐλογοῖτε πάντες οἱ σεβόμενοι
τὸν Κύριον τὸν Θεὸν τῶν θεῶν. Ὑμνεῖτε καὶ ἐξομολογεῖσθε
15 ὅτι εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας τὸ ἔλεος αὐτοῦ⁵. » Συνῆπτο δὲ
ἐν τοῖς ἑβραϊκοῖς τό · « Καὶ οἱ ἄνδρες ἐκεῖνοι οἱ τρεῖς
Σεδράχ, Μισάχ, Ἀβδενεγῶ, ἔπεσον εἰς μέσον τοῦ πυρὸς
πεπεδημένοι⁶ » < τῷ > · « Τότε ὁ βασιλεὺς Ναβουχοδονόσορ
ἐθαύμασε, καὶ ἀνέστη ἐν σπουδῇ, καὶ ἀπεκρίθη, καὶ εἶπε
20 τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ⁷. » Οὕτω γὰρ Ἀκύλας, δουλεύων
τῇ ἑβραϊκῇ λέξει, ἐκδέδωκεν εἰπών, φιλοτιμότερον πεπιστευ-
μένος παρὰ Ἰουδαίοις ἡρμηνευκέναι τὴν γραφήν, ἢ μάλιστα
εἰώθασιν οἱ ἀγνοοῦντες τὴν Ἑβραίων διάλεκτον χρῆσθαι, ὡς
πάντων μᾶλλον ἐπιτετευγμένῳ. Τὰ δὲ παρ' ἡμῶν ἀντίγραφα,
25 ὧν καὶ τὰς λέξεις ἐξεθέμην, τὸ μὲν ἦν κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα,
τὸ δὲ ἕτερον κατὰ Θεοδοτίωνα · καὶ ὡσπερ παρ' ἀμφοτέροις
ἔκειτο τὸ περὶ τὴν Σουσάνναν, ὡς σὺ φῆς, πλάσμα, καὶ
αἱ τελευταῖαι ἐν τῷ Δανιὴλ περικοπαί, οὕτω καὶ ταῦτα,
ἐν ἔπεσιν, ὡς στοχασμῷ εἰπεῖν, τυγχάνοντα διακοσίοις καὶ
30 πρὸς.

5 (3). Καὶ ἐν ἄλλοις δὲ πολλοῖς ἀγίοις βιβλίοις εὗρομεν
πῆ μὲν πλείονα παρ' ἡμῶν κείμενα ἢ παρ' Ἑβραίοις, πῆ δὲ
λείποντα. Παραδείγματος δὲ ἕνεκεν, ἐπεὶ μὴ πάντα οἶόν
53 τέ ἐστι παραλαβεῖν, ὀλίγα ἐκθησόμεθα. Οἶον ἐκ τῆς Ἑσθῆρ
5 οὔτε ἡ τοῦ Μαρδοχαίου εὐχῆ⁸, οὔτε ἡ τῆς Ἑσθῆρ⁹, οἰκοδο-

4, 14 τὸν¹ om. C || 18 τῷ *addidi* || Ναβουχοδονόσορ : ὁ N. C

5, 1 καὶ : om. O || 6 δυνάμεναι *scripsi cum* Par. : -να CO

4 d. Dan. 3, 24 (Théodotion). e. Dan. 3, 90 (Théodotion).

f. Dan. 3, 23 (Aquila). g. Dan. 3, 24 (Aquila).

5 h. Esther 4, 17^{a-1}. i. Esther 4, 17^{k-z}.

1. Pour cet emploi de ἐκδίδομι (= traduire), cf. 9, 6 ; 18, 23.
26 s. Pour Aquila voir *Philocalie*, 14, 1 et l'introduction, p. 494.

exemplaires, les mots ajoutés commencent par : « Et ils
marchaient au milieu de la flamme en chantant Dieu et en
louant le Seigneur⁴ », et finissent par : « Vous tous qui
vénérez le Seigneur, louez le Dieu des dieux. Chantez et
confessez que sa miséricorde est pour tous les siècles⁵. » Mais,
dans les textes hébraïques, les mots : « Et ces trois hommes,
Sedrach, Misach et Abdenago tombèrent au milieu du feu
liés⁶ » sont immédiatement suivis des mots : « Alors le Roi
Nabuchodonosor fut étonné, se leva en hâte et répondit et
dit à ses nobles⁷. » C'est ainsi en effet que traduisit
Aquila¹, esclave du texte hébraïque littéral, lui qui est
considéré chez les Juifs comme ayant traduit l'Écriture
avec beaucoup de zèle ; ceux qui ignorent la langue
hébraïque ont coutume d'utiliser de préférence sa traduc-
tion, qu'ils considèrent comme la plus réussie de toutes.
Nos exemplaires, dont j'ai cité les mots, sont d'une part
celui de la Septante, d'autre part celui de Théodotion².
Or, de même que tous les deux ont ce que tu appelles la
« fabrication »³ de Suzanne, ainsi que les épisodes de la
fin de Daniel, de même aussi ils ont ce passage qui
comprend, disons, deux cents lignes⁴ et plus.

5 (3). En beaucoup d'autres livres saints aussi, nous
trouvons chez nous un texte parfois plus long que chez les
Hébreux, parfois plus court. Je vais citer quelques
exemples, faute de pouvoir les donner tous. Ainsi dans le
livre d'Esther⁵, ni la prière de Mardochée⁸, ni celle
d'Esther⁹, toutes deux capables d'édifier le lecteur, ne se

2. Pour Théodotion, voir l'introduction, p. 481 et 495 ; sur
l'absence de Symmaque ici voir p. 23, 494.

3. Cf. Africanus, 2, 8, (πεπλασμένον).

4. Bien que ἔπος signifie généralement « mot », son sens technique
ici est « ligne » (cf. *supra*, l. 4, et 6, l. 24).

5. *Esther* nous est parvenu en grec en deux recensions, une plus
longue (la « Septante ») et une plus courte (dite « lucianique »).
Origène donne ici un compte exact des principales additions dans
la « Septante ».

μησαι δυνάμεναι τὸν ἐντυγχάνοντα, παρ' Ἑβραίοις φέρονται· ἀλλ' οὐδὲ αἱ ἐπιστολαὶ· οὔτε ἡ τῷ Ἀμμάν ἐπὶ καθαιρέσει τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἔθνους γεγραμμένη¹, οὔτε ἡ τοῦ Μαρδοχαίου ἐξ ὀνόματος Ἀρταξέρξου ἀπολύουσα τοῦ
10 θανάτου τὸ ἔθνος^κ.

6. Ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοῦ Ἰώβ, τὰ ἀπὸ τοῦ· « Γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ' ὧν ὁ Κύριος ἀνίστησιν » ἄχρι τέλους¹ οὐ κεῖται παρὰ τοῖς Ἑβραίοις, διόπερ οὐδὲ παρὰ τῷ Ἀκύλα· παρὰ δὲ τοῖς ἑβδομήκοντα καὶ Θεοδοτίωνι τὰ
5 ἰσοδυναμοῦντα ἀλλήλοις. Καὶ ἄλλα δὲ μυρία εὑρομεν ἐν τῷ Ἰώβ, καὶ κατ' ὀλίγον καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐν τοῖς ἡμετέροις ἀντιγράφοις ἢ παρὰ τὰ Ἰουδαίων· κατ' ὀλίγον μὲν, ὅτε « Ἀνιστάμενος τὸ πρῶτ' προσέφερε περὶ αὐτῶν θυσιάς κατὰ τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν », τὸ « μὸσχον ἓνα περὶ ἁμαρτίας περὶ τῶν ψυχῶν
56 10 αὐτῶν^μ ». Καὶ ὅτε « Ἦλθον οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ παραστήναι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, καὶ ὁ διάβολος ἤλθε μετ' αὐτῶν^ν », τὸ « περιελθὼν τὴν γῆν καὶ ἐμπεριπατήσας ἐν αὐτῇ ». Ἔτι δὲ οὐκ ἦν παρ' Ἑβραίοις μετὰ τό· « Ὁ Κύριος ἔδωκεν, ὁ Κύριος ἀφείλετο » <τό>· « Ὡς τῷ Κυρίῳ
15 ἔδοξεν, οὕτω καὶ ἐγένετο^ο. » Πλείονα δὲ ἐν τοῖς ἡμετέροις παρὰ τὰ ἑβραϊκά, ὅτε εἶπε τῷ Ἰώβ ἡ γυνὴ αὐτοῦ, ἀπὸ τοῦ· « Μέχρι τίνος καρτερήσεις λέγων· ἰδοὺ, ἀναμενῶ ἔτι χρόνον μικρὸν προσδεχόμενος τὴν ἐλπίδα τῆς σωτηρίας μου^π », ἕως τοῦ· « ἵνα ἀναπαύσωμαι τῶν μόχθων μου

5, 7-8 οὔτε ... οὔτε *corr.* Nolte : οὐδὲ ... οὐδὲ CO || 7 τῷ : τοῦ O

6, 7 τὰ Ἰουδαίων *coni* Nolte : τὰ Ἰουδαίους C τῶν Ἰουδαίων O || 10 τοῦ : *om.* O || 13 μετὰ : *om.* C^{ac} || 14 τό *addidi*

5 j. Esther 3, 13^{a-g}. k. Esther 8, 12^{a-x}.

6 l. Job 42, 17^{a-e}. m. Job 1, 5. n. Job 1, 6. o. Job 1, 21. p. Job 2, 9.

1. *Job* est encore un livre où il y a de grandes différences entre l'hébreu et le grec. Jérôme, qui traduisit le texte hexaplaire d'Origène,

trouvent chez les Hébreux, ni non plus les lettres, ni celle qu'Amman écrivit pour la destruction de la nation des Juifs¹, ni celle de Mardochée écrite au nom d'Artaxerxès qui libérait cette nation de la condamnation à mort^κ.

6. Autre exemple : dans le livre de Job¹, les mots qui commencent par : « Et il est écrit qu'il se relèvera avec ceux que le Seigneur relève » jusqu'à la fin² ne se trouvent pas chez les Hébreux, et par conséquent pas davantage chez Aquila. Mais la Septante et Théodotion ont là des passages équivalents. Et nous trouvons d'innombrables autres passages chez Job, brefs ou longs, qui sont dans nos exemplaires et non dans ceux des Juifs. Passages brefs, comme ceci : lorsqu'« il se leva de bonne heure et offrit des sacrifices pour eux, selon leur nombre », les mots « un veau pour le péché pour leurs âmes^μ ». Et lorsque « les anges de Dieu vinrent se présenter devant Dieu et le Diable vint avec eux^ν », la phrase : « parcourant la terre et se promenant sur elle³ ». Et encore après les mots : « le Seigneur a donné, le Seigneur a enlevé », les mots « comme il a plu au Seigneur, ainsi fut-il^ο » ne se trouvent pas dans l'hébreu. Passages plus longs dans nos exemplaires que dans les textes hébraïques ; ainsi les paroles que la femme de Job lui dit, depuis « jusqu'à quand résisteras-tu, en disant : voici, je reste encore un peu de temps en attendant l'espoir de mon salut^π » jusqu'à « afin que je me repose de mes peines et de mes

avec ses astérisques et ses obèles, nous fait remarquer les désaccords ; il estime l'étendue des omissions dans l'ancienne version latine à 700-800 versets (*Praef. in Job, PL* 28, 1080). Sur le texte grec de *Job* voir G. B. GRAY, « The additions in the ancient Greek version of Job », *Expositor* 8¹⁹ (1920), p. 422-438 ; H. M. ORLINSKY, « Studies in the LXX of the Book of Job », *HUCA* 28 (1957), p. 53-74.

2. Il s'agit de la fin de la rédaction longue de *Job*, effectivement absente de l'hébreu.

3. Ces mots, qui se lisent dans quelques manuscrits de la Septante dans *Job* 1, 6, y ont été ajoutés par erreur, empruntés au verset 7.

20 καὶ τῶν ὀδυνῶν αἶ με νῦν συνέχουσι^α. Μόνον γὰρ τὰ
 ῥητά τῆς γυναικὸς ἀναγράφονται, τό· « Ἄλλ' εἶπόν τι
 ῥῆμα πρὸς Κύριον, καὶ τελεύτα^α. » (4) Πάλιν τε αὖ πλεῖστα
 τε ὅσα διὰ μέσου ἔλου τοῦ Ἰῶβ παρ' Ἑβραίοις μὲν κεῖται,
 παρ' ἡμῖν δὲ οὐχί· καὶ πολλάκις μὲν ἔπη τέσσαρα ἢ τρία,
 25 ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ δεκατέσσαρα καὶ ἑννέα καὶ ἕξ. Καὶ τί με
 δεῖ καταλέγειν ἃ μετὰ πολλοῦ καμάτου ἀνελεξάμεθα, ὑπὲρ
 τοῦ μὴ λανθάνειν ἡμᾶς τὴν διαφορὰν τῶν παρὰ Ἰουδαίους
 καὶ ἡμῖν ἀντιγράφων;

7. Πολλὰ δὲ τοιαῦτα καὶ ἐν τῷ Ἱερεμῖα κατενόησαμεν,
 ἐν ᾧ καὶ πολλὴν μετάθεσιν καὶ ἐναλλαγὴν τῆς λέξεως τῶν
 προφητευσόμενων εὗρομεν. Καὶ ἐν τῇ Γενέσει δὲ τό· « Εἶδεν
 ὁ Θεὸς ὅτι καλόν^α » ἐπὶ τῷ γενέσθαι στερεώμα παρ' Ἑβραίοις
 5 οὐχ εὐρίσκεται· καὶ πρόβλημα [δέ] ἐστὶ παρ' αὐτοῖς οὐ
 τὸ τυχόν τοῦτο. Καὶ ἄλλα δὲ ἔστιν εὐρεῖν ἐν τῇ Γενέσει,
 57 οἷς ἡμεῖς [σημεῖα] παρεθήκαμεν τοὺς καλουμένους παρ'

6, 21 τό : om. O || 24 ἔπη corr. Wet. : ἐπὶ CO || 25 δὲ καὶ : om.
 C^{ac} δὲ C^{pe} || ἑννέα conl Nestle (v. notam) : δεκαεννέα CO || 27
 λανθάνειν : διαλανθάνειν C || ἡμᾶς : om. C^{ac} ἡμᾶς καὶ O

7, 5 δὲ seclusi || 7 ἡμεῖς : om. C || σημεῖα seclusi

6 q. Job 2, 9^a. r. Job 2, 9^e.

7 s. Gen. 1, 8.

1. Tous les manuscrits donnent δεκαεννέα καὶ ἕξ, leçon qui peut
 être contestée pour deux raisons : l'ordre bizarre, et la faiblesse de ἕξ
 (nous nous attendrions à voir la série se terminer par un chiffre plus
 grand). Delarue donne δεκαεννέα καὶ δεκαἕξ, qui résout le deuxième
 problème mais non pas le premier. P. Young a δεκατέσσαρα δεκαἕξ
 καὶ δεκαεννέα, dans un effort violent de résoudre les deux difficultés.
 A. Klostermann a proposé δεκαεννέα καὶ ἕξῆς (PW³ 8, p. 100).
 La correction ἑννέα fut proposée par E. NESTLE dans ZATW 4 (1884),
 p. 249 (cf. Expository Times 10 (1898-99), p. 523). En hébreu le

douleurs, qui m'accablent maintenant^α. Dans le texte
 hébreu ne sont rapportés que les mots de la femme :
 « alors dis un mot contre le Seigneur et meurs^α ». (4). En
 revanche il y a beaucoup de phrases dans tout le livre de
 Job qui se trouvent chez les Hébreux, mais non chez nous ;
 souvent il s'agit de trois ou quatre lignes, mais parfois de
 quatorze ou quinze¹. Faut-il que j'en donne la liste? Je
 les ai relevés avec beaucoup de peine pour ne pas ignorer la
 différence entre les exemplaires juifs et les nôtres.

7. J'ai observé aussi beaucoup d'exemples chez Jérémie,
 où j'ai même trouvé de grands changements et déplace-
 ments du texte des prophéties². Et dans la Genèse, les
 mots « Dieu vit que c'était bon^α » manquent chez les
 Hébreux pour la création du firmament. Et cela est pour
 eux un grand problème³. On peut trouver d'autres exemples
 dans la Genèse. J'ai placé à côté de ces mots ce qui, en

chiffre 15 est représenté en lettres par י"ט (9+6), pour éviter
 י"ה (10+5), qui forme un des noms de Dieu (yah). Nestle soutient
 qu'Origène a suivi cet usage (il aurait écrit ἰδ' καὶ θς'), mais qu'il
 fut mal compris par ses copistes grecs. S. JELlicoe (*The Septuagint
 and Modern Study*, p. 136) suit Nestle, tout en exprimant des doutes :
 Origène pourrait bien faire allusion à une véritable série de passages
 marqués de l'astérisque, ayant précisément les longueurs indiquées.
 Mais une telle série n'existe pas, autant que nous en pouvons juger.
 Une objection plus importante à la correction de Nestle est le fait
 que (comme il l'admet lui-même) ce serait de beaucoup l'exemple
 le plus ancien de cet usage en hébreu : en effet, il n'en trouve pas
 d'autres cas avant le xv^e siècle. Mais ce n'est pas une objection
 insurmontable, et sa conjecture est si ingénieusement séduisante
 que — non sans hésitation — nous l'avons adoptée.

2. Cette brève allusion ne fait pas valoir les contradictions consi-
 dérables qu'il y a entre les textes hébreu et grec de Jérémie. Voir
 J. ZIEGLER, *Beiträge zur Ieremias-Septuaginta*, Göttingen 1958.

3. L'étendue de ce problème est évident d'après la variété d'expli-
 cations présentées dans le Midraš (*Genèse Rabba*, 4, 6) et attribuées
 aux rabbins des II^e et III^e siècles. Voir N. R. M. DE LANGE, *Origen
 and the Jews*, p. 124 s.

Ἐλλῆσιν ὀβελοῦς, ἔν' ἡμῖν γνώριμον ἦ τὸ τοιοῦτον· ὡς
 πάλιν ἀστερίσκους τοῖς κειμένοις μὲν ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ,
 10 παρ' ἡμῖν δὲ μὴ εὐρισκομένοις. Τί δέ με δεῖ λέγειν περὶ
 τῆς Ἐξόδου, ἔθθα τὰ περὶ τὴν σκηνὴν καὶ τὴν αὐλὴν αὐτῆς
 καὶ τὴν κιβωτὸν καὶ τὰ ἐνδύματα τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν
 ἱερέων· ἐπὶ πολὺ παρήλλακται, ὡς μὴδὲ τὴν διάνοιαν
 παραπλησίαν εἶναι δοκεῖν ;

8. Ὡρα τοίνυν, εἰ μὴ λανθάνῃ ἡμᾶς τὰ τοιαῦτα, ἀθετεῖν
 τὰ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερόμενα ἀντίγραφα, καὶ νομοθετῆσαι
 τῇ ἀδελφότητι ἀποθέσθαι μὲν τὰς παρ' αὐτοῖς φερομένας
 ἱεράς βίβλους, κολακεύειν δὲ Ἰουδαίους καὶ πείθειν ἵνα
 5 μεταδώσιν ἡμῖν τῶν καθαρῶν καὶ μὴδὲν πλάσμα ἐχόντων ;
 60 Ἄρα δὲ καὶ ἡ Πρὸνοια, ἐν ἀγίαις γραφαῖς δεδωκυῖα
 πάσαις ταῖς Χριστοῦ Ἐκκλησίαις οἰκοδομήν, οὐκ ἐφρόντισε
 « τῶν τιμῆς ἀγορασθέντων » , « ὑπὲρ ὧν Χριστὸς ἀπέ-
 θανεν » , οὗ υἱοῦ ὄντος « οὐκ ἐφείσατο ὁ Θεός », ἡ ἀγάπη » ,
 10 « ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν », ἵνα « σὺν
 αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσῃται » ; (5) Πρὸς ταῦτα δὲ
 σκόπει εἰ μὴ καλὸν μεμνηθῆσθαι τοῦ· « Οὐ μεταθήσεις ὄρια
 αἰώνια, ἃ ἔστησαν οἱ πρότεροί σου » .

7, 13 μὴδὲ : δὲ C^{ac}

8, 1 λανθάνῃ *scripsi* : λανθάνει CO *add.* τοίνυν O || 3 φερομένας :
 ἐπιφερομένας C

7 t. Cf. Ex. 35-40.

8 u. I Cor. 6, 20 ; 7, 23. v. Rom. 14, 15. w. I Jn 4, 9.16.
 x. Cf. Rom. 8, 32. y. Cf. Deut. 19, 14. Prov. 22, 28 ; 23, 10.

1. Sur les astérisques et les obèles voir p. 496. Origène fait allusion
 à sa recension hexaplaire de la Genèse, qui comportait des passages
 marqués d'un astérisque, mais il semble qu'il ait appliqué cette
 technique à l'Ancien Testament tout en entier.

2. Le grec et l'hébreu montrent de grandes différences dans
 Exode 35-40. Voir D. W. GOODING, *The Account of the Tabernacle* :

grec, est appelé des « obèles » pour que cela ne nous
 échappe pas ; et d'autre part j'ai mis des astérisques pour
 les mots qui sont dans le texte hébraïque mais ne se
 trouvent pas chez nous¹. Faut-il encore parler de l'*Exode*?
 Les phrases concernant le tabernacle, le parvis, l'arche,
 les vêtements du grand prêtre et des prêtres² ont été
 grandement modifiées, au point que même l'intention
 semble n'être plus la même³.

8. Faudrait-il donc, à moins d'ignorer cela, supprimer
 les exemplaires en usage dans les Églises, et ordonner à
 la communauté de rejeter les livres sacrés en usage chez
 elle et de flatter les Juifs et de les persuader de nous
 donner, à la place, des textes purs, sans rien de « fabriqué » ?
 La Providence, en donnant dans les Saintes Écritures
 l'édification pour toutes les Églises du Christ, n'a-t-elle
 pas eu le souci de « ceux qui ont été achetés à grand prix » ,
 « eux pour lesquels le Christ est mort » , lui que Dieu, qui
 est amour⁴, « n'a pas épargné » alors qu'il était son fils,
 mais « qu'il a livré pour nous tous », afin que « tout nous
 soit donné avec lui » ? (5). A ce propos, il vaut sûrement
 la peine de nous rappeler le texte qui dit : « Tu ne déplaceras
 pas les bornes éternelles que tes prédécesseurs ont éta-
 blies »⁵.

*translation and textual problems of the Greek Exodus (Texts and
 Studies, NS, 6), Cambridge 1959.*

3. Cette phrase paraît être un centon de plusieurs versets bibliques :
Deut. 19, 14, οὐ μετακινήσεις ὄρια τοῦ πλησίον σου ἃ ἔστησαν οἱ
 πατέρες σου, *Prov.* 22, 28, μὴ μεταύρει ὄρια αἰώνια ἃ ἔθεντο οἱ πατέρες
 σου, *Prov.* 23, 10, μὴ μεταβῆς ὄρια αἰώνια. Pour πρότεροί σου,
 cf. PHILON, *Spec. Leg.*, 4, 149 : Philon paraphrase *Deut.* 19, 14,
 lisant πρότεροι au lieu de πατέρες, et l'interprète métaphoriquement
 comme faisant allusion à la protection des anciennes coutumes
 (πρὸς φυλακὴν τῶν ἀρχαίων ἐθῶν). Voir H. A. WOLFSON, *Philo*,
 t. 1, p. 190 et n. 159 ; V. NIKIPROWETZKY, *Le Commentaire de
 l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden 1977, p. 66 s. Selon
 Nikiprowetzky, πρότεροι est une glose de Philon lui-même, et non

9. Καὶ ταῦτα δὲ φημι οὐχὶ ὀκνῶ τοῦ ἐρευνᾶν καὶ τὰς
κατὰ Ἰουδαίους γραφάς, καὶ πάσας τὰς ἡμετέρας ταῖς
ἐκείνων συγκρίνειν, καὶ ὄραν τὰς ἐν αὐταῖς διαφοράς. Εἰ
μὴ φορτικὸν γοῦν εἰπεῖν, ἐπὶ πολὺ τοῦτο, ὅση δύναμις,
5 πεποιθήκαμεν, γυμνάζοντες αὐτῶν τὸν νοῦν ἐν πάσαις ταῖς
ἐκδόσεσι καὶ ταῖς διαφοραῖς αὐτῶν, μετὰ τοῦ ποσῶς μᾶλλον
ἀσκεῖν τὴν ἐρμηγείαν τῶν ἐβδομήκοντα, ἵνα μὴ τι παρα-
χαράττειν δοκοῖμεν ταῖς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίαις, καὶ
προφάσεις διδῶμεν τοῖς ζητοῦσιν ἀφορμάς, ἐθέλουσι τοὺς
10 ἐν μέσῳ συκοφαντεῖν καὶ τῶν διαφαινομένων ἐν τῷ κοινῷ
κατηγορεῖν. Ἀσκοῦμεν δὲ μὴ ἀγνοεῖν καὶ τὰς παρ' ἐκείνοις,
ἵνα πρὸς Ἰουδαίους διαλεγόμενοι μὴ προφέρωμεν αὐτοῖς
61 τὰ μὴ κείμενα ἐν τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν, καὶ ἵνα συγγρα-
σάμεθα τοῖς φερομένοις παρ' ἐκείνοις εἰ καὶ ἐν τοῖς ἡμετέροις
15 οὐ κεῖται βιβλίοις. Τοιαύτης γὰρ οὔσης ἡμῶν τῆς πρὸς
αὐτοὺς ἐν ταῖς ζητήσεσι παρασκευῆς, οὐ καταφρονήσουσιν,
οὐδ', ὡς ἔθος αὐτοῖς, γελάσονται τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν
πιστευόντας, ὡς τ' ἀληθῆ παρ' αὐτοῖς ἀναγεγραμμένα ἀγνο-
οῦντας.

9, 2 Ἰουδαίους : Ἰουδαίων C || 5 αὐτῶν : αὐτὸν O || 13 μὴ κείμενα :
προκείμενα C

une variante dans la Bible grecque. Origène cite *Prov.* 22, 28 dans un argument contre l'usage d'admettre dans l'Église des œuvres apocryphes, *Com. in Cant., prol.* (GCS 8, p. 88) : *sed nec sic quidem locus apocryphis dandum est: non enim transeundi sunt termini quos statuerunt patres nostri.* Dans *Ser. in Mat.*, 132 (GCS 11, p. 268), il accuse les hérétiques d'avoir abandonné les « bornes éternelles ».

1. Pour cette expression, cf. *Com. in Joh.* 6 (41) 212 (GCS 4, p. 150, 23), ὡς ἠκριθώσαμεν ἀπὸ Ἑβραίων μαθόντες καὶ τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν τὰ ἡμέτερα συγκρίναντες, *Hom. in Jer.* 16, 5 (SC 238, p. 144), ἡμεῖς μέντοιγε συγκρίνοντες ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσιν εὐρομεν κείμενον ...

9. Je ne dis pas cela parce que je répugnerais à examiner les Écritures selon les Juifs et à comparer avec elles toutes les nôtres¹. Car, s'il n'est pas de mauvais goût de le dire, j'ai largement fait ce travail, dans la mesure de mes forces, cherchant à découvrir le sens exact dans toutes les éditions avec leurs variantes, en même temps que j'étudiais particulièrement la traduction des Septante, pour ne pas dévaluer² la monnaie des Églises qui sont sous le ciel, et donner ainsi à ceux qui la cherchent l'occasion de calomnier, comme ils le désirent, les personnages publics et d'accuser ceux qui sont éminents dans la société. Mais nous tâchons de ne pas ignorer non plus leurs textes afin de ne pas leur citer, lorsque nous dialoguons avec des Juifs, ce qui ne se trouve pas dans leurs exemplaires, et pour nous servir de ce qui se trouve chez eux, même si cela n'est pas dans nos livres³. Car, si nous nous donnons ainsi une bonne préparation pour nos controverses avec eux, il ne nous mépriseront pas, ni ne se moqueront, comme ils ont l'habitude de le faire⁴, des croyants issus des nations, disant qu'ils ignorent les leçons authentiques qui sont dans leurs textes.

2. Les connotations de παραχαράττειν rappellent la contrefaçon de l'argent (cf. Africanus, 2, κίβδηλον). Le mot est assez usité chez Origène au sens métaphorique, p. ex. *Ser. in Ps.* 63, 7 (PG 12, 1492 C), οἱ τῆς ἀληθείας παραχαράτται, *C. Cels.* 5, 63.64 (GCS 2, p. 67, 7.15), π. τὰ Χριστιανισμοῦ, *Phil.* 5, 7 ἀπαραχαράκτως. Ici Origène souligne le fait que son but était essentiellement d'étudier la Septante, et non de la remplacer par une autre version. Il se tient sur la défensive ; il répond aux attaques de ses critiques. Voir l'introduction, p. 500.

3. D'après cette affirmation, le but des *Hexaples* était purement polémique : c'est un instrument à employer dans le dialogue avec les Juifs. Voir l'introduction, p. 496.

4. Les Juifs se moquent des Chrétiens ignorant les écritures hébraïques : cf. ORIGÈNE, *Peri Pascha*, éd. O. Guéraud-P. Nautin, p. 1, 32-2, 4 ; JÉRÔME, *Ep.* 57, 11 (CSEL 54, p. 523), passage qui pourrait bien dériver d'Origène.

10. Ταῦτα μὲν οὖν εἰρήσθω πρὸς τὸ μὴ φέρεσθαι παρ' Ἑβραίοις τὰ περὶ Σουσαννας · (6) ἴδωμεν δὲ καὶ ἃ προσφέρεις τῷ λόγῳ ἐγκλήματα. Καὶ πρῶτόν γε ἀρξώμεθα ἀπὸ τοῦ δυνηθέντος ἂν δυσωπῆσαι πρὸς τὸ μὴ παραδέξασθαι τὴν ἱστορίαν · ὅπερ ἐστὶ τὸ περὶ τὴν παρωνυμίαν πρίνου μὲν πρὸς πρίσιν, σχίνου δὲ πρὸς σχίσιν · περὶ οὗ σὺ μὲν ἀπεφῆνω, ὡς καταλαβόν τινα τρόπον · « Ἐν μὲν ἑλληνικαῖς φωναῖς τοιαῦτα ὁμοφωνεῖν συμβαίνει, ἐν δὲ τῇ ἑβραϊκῇ τῷ παντὶ διέστηκεν. » Ἐγὼ δὲ ἔτι ἀμφιδάλλω · ἐπέπερ φροντίσας τῶν κατὰ τὸν τόπον, τῷ καὶ αὐτὸς ἠπορηκέναι αὐτοῖς, οὐκ ὀλίγοις Ἑβραίοις ἀνεθέμην πυθανόμενος πῶς παρ' αὐτοῖς ὀνομάζεται πρίνος καὶ πῶς λέγουσι τὸ πρίζειν, ἔτι δὲ εἰς τί μεταλαμβάνουσι τὴν σχίνον τὸ φυτὸν καὶ πῶς τὸ σχίζειν ὀνομάζουσιν. Οἱ δὲ τὴν ἑλληνικὴν ἔφασκον ἀγνοεῖν φωνὴν τὴν πρίνον καὶ τὴν σχίνον · ἀπῆτουν δὲ αὐτοῖς δειχθῆναι τὰ δένδρα, ἐν' εἶδειεν ποίας ἐπὶ τούτων αὐτοὶ τάσσουσι φωνάς. Καὶ — φίλη γὰρ ἡ ἀλήθεια — οὐκ ἠυπόρησα αὐτοῖς ὅψει παραστῆσαι τὰ ξύλα. Ἄλλος δὲ ἔφασκε τὰ μὴ ὀνομασθέντα τῶν γραφῶν που οὐκ ἔχειν διαβεβαιώσασθαι ὅπως ἑβραϊστὶ λέγεται · προπετὲς δὲ εἶναι τὸν ἀπορήσαντα φωνῇ τῇ συριακῇ χρῆσασθαι ἀντὶ τῆς ἑβραϊδος · καὶ ἔλεγε καὶ παρὰ τοῖς πάνυ σοφοῖς ἐνίοτε λέξεις τινὰς ζητεῖσθαι. Εἰ μὲν οὖν, φησὶν, ἔχεις τι παραστῆσαι τὴν σχίνον ὅπως ποτὲ ὀνομασθεῖσαν ἐν τινι γραφῇ, ἢ τὴν πρίνον, ἐκεῖθεν ἂν εὐροιμεν τὸ ζητούμενον, καὶ τὴν παρ' αὐτὰ παρωνυμίαν ·

10, 8 παντὶ : πάντη O || 10 *ante* αὐτοῖς *add.* ἐν C^{pe} || 11 οὐκ : οὐ καὶ C^{ae}O^{ae} || 17 ἠυπόρησα : ἠπόρησα C^{ae} || 20 τὸν : τὸ C^{pe}O || 21 ἑβραϊδος : ἑβραϊκῆς C

1. Voir Africanus, 5.

2. Pour cette expression, cf. *C. Cels.* 1, 12 (*GCS* 1, p. 64, 25), 3, 16 (*GCS* 1, p. 214, 28).

3. « Syriaque » ici signifie le dialecte araméen parlé de la Palestine, non le dialecte oriental que normalement ce terme désigne aujourd'hui.

**Problème
de l'authenticité
de l'histoire
de Suzanne**

10. Voilà donc pour le fait que l'histoire de Suzanne ne se trouve pas chez les Hébreux. (6). Maintenant, voyons les griefs que tu portes contre cette histoire. Commençons par le grief qui peut rendre soupçonneux au point de ne pas accepter le récit, c'est-à-dire le jeu de mots *prinos-pris* et *schinos-schisis*. A ce propos, comme si tu étais un expert, tu dis « Ces mots peuvent rendre le même son en grec... alors qu'ils sont tout à fait différents en hébreu¹. » Mais pour ma part je reste dans le doute. Quand je réfléchissais à ce passage — parce que moi aussi il m'a mis dans l'embarras —, j'ai consulté plusieurs Hébreux et je leur ai demandé comment s'appelle le *prinos* dans leur langue et comment ils disent *prizein*, et aussi comment ils traduisent la plante *schinos* et comment ils disent *schizein*. Ils dirent qu'ils ne connaissaient pas les mots grecs *prinos* et *schinos*. Ils me demandèrent de leur montrer les arbres pour qu'ils sachent comment ils les appelaient. Et, à dire vrai², je n'ai pas pu leur faire voir ces arbres. Un autre dit que, pour les objets qui ne sont pas nommés dans les Écritures, il n'est pas possible de savoir avec certitude comment ils se nomment en hébreu ; qu'il est habituel, si l'on est dans l'embarras, d'employer le mot syriaque³ à la place du mot hébreu ; et il disait que parfois des mots manquaient même à de grands savants. Aussi, disait-il, si tu peux me fournir un exemple de *schinos* ou bien de *prinos* nommé dans l'Écriture, nous pourrions trouver là ce que nous cherchons et comprendre le jeu de mots ; mais s'ils ne sont nommés

La littérature hébraïque de la Palestine de cette période emprunte beaucoup de termes araméens. Les renseignements dont nous disposons sur les noms des arbres ont été recueillis par I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, Leipzig 1881.

εἰ δὲ μηδαμοῦ ὀνομάσθη, καὶ ἡμᾶς διαλανθάνει τὸ τοιοῦτον. Τούτων οὖν ὅσον ἐπὶ ἐμῇ ἱστορίᾳ ὑπὸ Ἑβραίων οἷς συνέμιξα, εἰρημένων, ἐγὼ μὲν εὐλαβῶς ἔχω ἀποφῆνασθαι πότερον καὶ παρ' Ἑβραίοις ἡ ἰσοδυναμία τῶν κατὰ ταῦτα παρωνυμιῶν
30 σάζεται ἢ οὐ· σὺ δὲ ὅπως διεβεβαίωσω, αὐτὸς ἴσως οἶδας.

11 (7). Μέμνημαι μέντοιγε φιλομαθεῖ Ἑβραίᾳ, καὶ χρη-
64 ματίζοντι παρ' αὐτοῖς σοφοῦ υἱῶ, ἀνατραφέντι ἐπὶ τῶ
διαδέξασθαι τὸν πατέρα, συμμίξας περὶ πλείονων, ἀφ' οὗ
ὡς μὴ ἀθετουμένης τῆς περὶ Σουσάννας ἱστορίας ἐμάνθανον
5 καὶ τὰ τῶν πρεσβυτέρων ὀνόματα ὡς παρὰ τῶ Ἱερεμῖα
κείμενα, τοῦτον ἔχοντα τὸν τρόπον· « Ποιῆσαι σε Κύριος
ὡς Σεδεκίαν ἐποίησε καὶ ὡς Ἀχιάβ, οὗς ἀπετηγάνισε
βασιλεὺς Βαβυλῶνος ἐν πυρὶ δι' ἣν ἐποίησαν ἀνομίαν ἐν
Ἰσραήλ². » Πῶς ὁ μὲν ὑπ' ἀγγέλου πρίζεται, ὁ δὲ σχίζεται³ ;
10 Λεκτέον οὐ κατὰ τὸν ἐνεστῶτα αἰῶνα ταῦτα αὐτοῖς προφη-
τεύεσθαι, ἀλλ' εἰς τὴν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ μετὰ τὴν ἐντεῦθεν
ἔξοδον κρίσιν. Ὡς γὰρ τὸν πονηρὸν οἰκονόμον, λέγοντα·

10, 26 εἰ δὲ : om. C^{ac} || καὶ : om. C^{ac} || 27 ἐπὶ : ἐπεὶ C^{pc} || ἐμῇ :
μὴ C

11, 11 τοῦ : om. O || τὴν^a : τῆς O

11 z. Jér. 36, 22-23 (29, 22-23 hébr.). a. Cf. Suz. 59, 55.

1. Quelle fut la réponse à cette question ? Les mots σχῖνος et πρῶτος ne sont pas attestés dans la Bible grecque en dehors de *Suzanne*. Jérôme restitua des formes de σχῖνος dans *Joël* 4, 18 et *Mich.* 6, 5 (hébr. *sittim*) pour σχοῖνος des Septante (*CCL* 76, p. 207 et 495), mais Origène paraît ignorer cette possibilité. Il semble présupposer que le nom ne se trouve que dans *Suzanne*.

2. Σοφός est un terme technique, équivalent à « rabbin » : voir N. R. M. DE LANGE, *Origen and the Jews*, p. 34. Pour les « fils des savants », voir G. ALON, *Mehqarim betoldot Yisraël*, t. 2, Tel Aviv 1970^a, p. 58-73 (traduction anglaise dans *Jews, Judaism and the Classical World*, Jérusalem 1977, p. 436-457). H. Graetz (dans

nulle part, ce jeu de mots nous échappera à nous aussi¹. Voilà donc, dans les limites de mon expérience, ce que dirent les Hébreux que j'ai consultés. Et moi je reste circonspect pour affirmer si l'équivalent de ces jeux de mots existe chez les Hébreux ou non ; comment toi tu peux l'avoir su avec certitude, toi seul le sais peut-être.

11 (7). Je me rappelle avoir consulté sur plusieurs sujets un hébreu érudit, portant chez eux le titre de « fils de savant », éduqué pour succéder à son père². Il ne considérait pas comme douteuse l'histoire de Suzanne, et m'a même enseigné les noms des anciens, me disant qu'ils se trouvent chez Jérémie sous la forme suivante : « Que le Seigneur te traite comme il a traité Sedechias et Achiab, que le roi de Babylone a fait griller sur le feu à cause de l'iniquité qu'ils commirent en Israël³. » Comment alors l'un serait-il scié par un ange, et l'autre fendu⁴ ? La réponse⁴ est que cette punition n'est pas prophétisée à leur sujet pour ce siècle-ci, mais pour le jugement de Dieu après leur mort. On peut comparer avec le mauvais serviteur qui

MGWJ 30 (1881), p. 433-443) essaya d'identifier cet Hébreu avec le « patriarche Ioulios » (*Prol. in Ps. fr.* 3, 1, *PG* 12, 1056 B), qui serait, d'après lui, un fils de l'ethnarque Gamliel III. Son argument est loin d'être convaincant : voir N. R. M. DE LANGE, *op. cit.*, p. 24 ; G. SCHERRI, « Il ' Patriarca Iullo '... », *Aevum* 50 (1976), p. 142-150.

3. L'*Histoire de Suzanne* est inconnue dans la littérature rabbinique de cette époque, mais il y a plusieurs récits du crime d'Achiab et de Sedechias, qui « commettaient l'adultère avec les femmes de leurs concitoyens » (*Jér.* 29, 23 hébr.). Ce fut peut-être Origène lui-même qui les identifia avec les deux vieillards de *Suzanne*. Voir l'introduction, p. 487.

4. Ce qui suit est la réponse d'Origène lui-même à une objection imaginée, et ne doit rien à son informateur juif, qui ne connaissait probablement pas l'*Histoire de Suzanne*, et qui n'aurait certainement pas cité le Nouveau Testament. Même analogie dans *Ser. in Mai.* 61 (*GCS* 11, p. 140, 9 s., avec fr. grec ; cf. fr. sur *Lc* 2, 6, *GCS* 9, 2^e éd., p. 314).

« Χρονίζει ὁ κύριός μου ἔρχεσθαι », καὶ διὰ τοῦτο μέθαις
 σχολάζοντα, καὶ ἐσθίοντα καὶ πίνοντα μετὰ τῶν μεθύοντων,
 15 καὶ τύπτοντα τοὺς συνδούλους, ὁ κύριος ἔλθῶν « διχοτομήσει,
 καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει^β », οὕτω καὶ
 τούτους, πρεσβυτέρους μὲν χρηματίσαντας, κακῶς δὲ τὴν
 οἰκονομίαν οἰκονομήσαντας, ἀναλόγως τῷ ἐκεῖ διχοτομεῖσθαι
 τὸν μοχθηρὸν οἰκονόμον, ἄγγελοι ἐπὶ τῶν κολάσεων τεταγμέ-
 20 νοι τινὲς ταῦτα διαθήσουσι· καὶ ὁ μὲν σχίσει τὸν « πεπα-
 λαιωμένον ἡμερῶν κακῶν, κρίναντα κρίσεις ἀδίκους, καὶ
 τοὺς μὲν ἀθῶους κατακρίναντα, ἀπολύοντα δὲ τοὺς αἰτίους^γ »,
 ὁ δὲ πρίσει ὡς σπέρμα Χαναάν ὑπάρχοντα καὶ οὐκ Ἰούδα
 τὸν ὑπὸ τοῦ κάλλους ἐξηπατημένον, καὶ ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας
 25 διαστραφέντα τὴν καρδίαν^δ.

12 (8). Καὶ ἕτερον δὲ οἶδα Ἑβραῖον περὶ τῶν πρεσβυτέρων
 τούτων τοιαύτας παραδόσεις φέροντα· ὅτι τοῖς ἐν τῇ
 αἰχμαλωσίᾳ ἐλπίζουσι διὰ τῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας ἐλευθερω-
 θήσεσθαι ἀπὸ τῆς ὑπὸ τοῖς ἐχθροῖς δουλείας προσεποιοῦντο
 5 οἱ πρεσβύτεροι οὗτοι ὡς εἰδότες τὰ περὶ Χριστοῦ σαφηνίζειν·
 καὶ ἕκαστος αὐτῶν ἀνὰ μέρος ἢ περιετύγγανε γυναικὶ [καὶ]
 ἦν διαφθεῖραι ἐβούλετο, ἐν ἀπορρήτῳ δῆθεν ἔφασκεν ὡς
 ἄρα δέδοται αὐτῷ ἀπὸ Θεοῦ σπεῖραι τὸν Χριστόν· εἴτ' ἀπα-
 65 τωμένη τῇ ἐλπίδι τοῦ γεννῆσαι τὸν Χριστόν ἢ γυνὴ ἐπεδίδου
 10 ἑαυτὴν τῷ ἀπατῶντι· καὶ οὕτως ἐμοιχῶντο τὰς γυναῖκας
 τῶν πολιτῶν οἱ πρεσβύτεροι Ἀχιὰδ καὶ Σεδεκίας. Διὸ
 καλῶς ὑπὸ τοῦ Δανιὴλ ὁ μὲν εἶρηται « πεπαλαιωμένος
 ἡμερῶν κακῶν^ε » ὁ δὲ ἤκουσε τό· « Οὕτως ἐποιεῖτε ταῖς
 θυγατρᾶσιν Ἰσραὴλ, ἀκαεῖναι φοβούμεναι ὠμίλουν ὑμῖν·

11, 19 τὸν μοχθηρὸν οἰκονόμον : τῷ μοχθηρῷ οἰκονόμῳ C²⁰ || 20
 posī ταῦτα add. τοὺτους C²⁰

12, 6 καὶ seclusi || 13 ταῖς : om. O

11 b. Cf. Le 12, 45-46. Matth. 24, 48-51. c. Cf. Suz. 52-53.
 d. Cf. Suz. 56.

12 e. Cf. Suz. 53.

dit : « Mon maître tarde à venir », et qui, à cause de cela, passe son temps à s'enivrer ; et il mange et il boit avec des ivrognes et il frappe les autres esclaves : lorsque le maître vient, il le « coupera en deux et lui donnera sa part avec les incroyants^b » ; ces hommes aussi, qui portaient le titre d'Anciens mais qui ont mal accompli leur service, des anges dont la fonction est de châtier¹ les traiteront comme le mauvais serviteur « coupé en deux » ; et l'un fendra celui qui a longuement passé ses jours dans le mal, délivrant des jugements injustes, condamnant l'innocent mais libérant les coupables^c ; l'autre sciera en deux, parce qu'il est semence de Chanaan et non pas de Juda, celui qui a été séduit par la beauté et corrompu dans son cœur par le désir^d.

12 (8). Je connais un autre Hébreu qui m'a rapporté les traditions suivantes sur ces « Anciens » : quand le peuple était en captivité et espérait être libéré de l'esclavage du joug ennemi par la venue du Messie, ces anciens prétendaient savoir faire des révélations sur le Messie². Chacun d'eux de son côté, lorsqu'il rencontrait une femme qu'il voulait séduire, lui disait en secret qu'il lui avait été accordé par Dieu d'engendrer le Messie. Alors la femme, trompée par l'espoir d'enfanter le Messie, se donnait au trompeur ; et c'est ainsi que les Anciens Achiab et Sedechias commettaient l'adultère avec les femmes de leurs concitoyens. Voilà pourquoi il était juste que Daniel dise à propos de l'un : « ayant longuement passé ses jours dans le mal^e » ; et que l'autre entende dire : « Voici ce que vous faisiez aux filles d'Israël et elles, par peur,

1. Même expression dans *Com. in Mat.* 14, 13 (*GCS* 10, p. 313) et 17, 23 (*GCS* 10, p. 648), *Hom. in Jer.* 19, 14 (*SC* 238, p. 232, et voir note de P. Nautin, *ibid.*).

2. Selon les sources rabbiniques, les vieillards trompèrent les femmes avec l'espoir d'enfanter non le Messie mais un prophète.

15 ἄλλ' οὐ θυγάτηρ Ἰουδα ὑπέμεινε τὴν ἀνομίαν ὑμῶν¹. » Τάχα γὰρ ἀπάτη καὶ φόβος δυνάμενα ἐν ταῖς γυναῖξιν ἐποίει αὐτὰς παρέχειν ἑαυτῶν τὰ σώματα τοῖς λεγομένοις τούτοις πρεσβυτέροις.

13 (9). Ἄλλ' εἰκὸς πρὸς ταῦτά σε ζητῆσαι · Τί δήποτε οὐ φέρεται παρ' αὐτοῖς ἐν τῷ Δανιὴλ ἡ ἱστορία, εἰ, ὡς φῆς, τοιαῦτα περὶ αὐτῆς οἱ σοφοὶ αὐτῶν παραδιδόασιν ; Λεκτέον δὲ πρὸς ταῦτα ὅτι ὅσα δεδύνηται τῶν περιεχόντων κατηγορίαν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχόντων καὶ κριτῶν περιεῖλον ἀπὸ τῆς γνώσεως τοῦ λαοῦ, ὧν τινὰ σώζεται ἐν ἀποκρύφοις. Καὶ τούτου παράδειγμα δώσομεν τὰ περὶ τὸν Ἡσαΐαν ἱστορούμενα, καὶ ὑπὸ τῆς πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολῆς μαρτυρούμενα, ἐν οὐδενὶ τῶν φανερῶν βιβλίων γεγραμμένα. Περὶ γὰρ τῶν προφητῶν διεξερχόμενος καὶ ὧν πεπόνθασιν, ὁ τὴν πρὸς Ἑβραίους γράψας φησὶν · « Ἐλιθάσθησαν, ἐπρίσθησαν, ἐν φόνῳ μαχαίρας ἀπέθανον². » Πευσόμεθα γὰρ ἐπὶ τίνα ἀναφέρεται τό « ἐπρίσθησαν », κατὰ τι ἔθος ἀρχαῖον οὐ μόνον ἑβραϊκὸν ἀλλὰ καὶ ἑλληνικὸν πληθυντικῶς λεγόμενον πρὸς ἑνός. Σαφὲς δὲ ὅτι αἱ παραδόσεις λέγουσι πεπρίσθαι Ἡσαΐαν τὸν προφήτην, καὶ ἐν τινὶ ἀποκρύφῳ τοῦτο φέρεται,

13, 2 Δανιήλ : ἑβραϊκῶ Ο || 15 δὴ : 8^o C

12 f. Suz. 57 (Théodotion).

13 g. Hébr. 11, 37.

1. L'argument qui suit reparait ailleurs chez Origène, dans les commentaires de *Matthieu* et de *Jean* (voir p. 497). Jérôme cite un argument contraire dans le commentaire d'Origène sur *Isaïe* : Jésus et les Apôtres, qui font tant d'autres accusations contre les scribes et les Pharisiens, n'auraient pas manqué de les accuser d'avoir falsifié les Écritures (*Com. in Is.* 6, 9, *CCL* 73, p. 92).

2. Origène fait souvent remarquer l'usage du pluriel pour le singulier, et inversement : p. ex. *Com. in Mat.* 10, 18 (*GCS* 10,

s'unissaient à vous ; mais une fille de Juda n'a pas supporté votre iniquité¹. » Peut-être la tromperie et la peur avaient-elles du pouvoir sur ces femmes et les ont-elles poussées à offrir leurs corps à ces soi-disant « anciens ».

13 (9). Mais sans doute à ce sujet vas-tu me demander : pourquoi donc cette histoire n'est-elle pas reçue chez eux dans le livre de Daniel, s'il est vrai, comme tu le dis, que leurs sages ont transmis à son sujet ces traditions? Je répondrai à cela qu'ils ont enlevé de la connaissance du peuple, autant qu'ils l'ont pu, tous les passages contenant des griefs contre les anciens, les chefs et les juges, mais quelques-uns sont conservés dans des apocryphes¹. J'en donnerai comme exemple ce qui est raconté d'Isaïe, qui est attesté dans la lettre aux Hébreux, mais qui ne se trouve écrit dans aucun des livres publiés. L'auteur de la lettre aux Hébreux, parlant des prophètes et de ce qu'ils ont subi, dit : « Ils ont été lapidés, ils ont été sciés, ils sont morts tués par l'épée². » Nous chercherons auquel se rapporte « ils ont été sciés », qui est dit au pluriel pour parler d'un seul homme, selon un usage ancien non seulement de la langue hébraïque mais aussi du grec³. Or il est clair que les traditions disent que le prophète Isaïe a été « scié » et cela se trouve dans un apocryphe³ ; celui-ci a

p. 23, 2-6). Cf. *Phil.* 5, 4 (p. 291) et 8, 2 s. (p. 339 s.) pour un traitement plus philosophique de cette question.

3. Cette œuvre apocryphe (*Le Martyre d'Isaïe*) est mentionnée par Origène dans *Com. in Mat.* 10, 18 (*GCS* 10, p. 24, 7, ἐν τῷ ἀποκρύφῳ Ἡσαΐα) et *Ser. in Mat.* 28 (*GCS* 11, p. 50, 24, in scripturis non manifestis). L'histoire, dont il subsiste quelques fragments grecs, une version éthiopienne, et des restes en diverses autres langues, remonte à un original juif perdu (voir A.-M. DENIS, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'AT*, Leiden 1970, p. 170-176). Selon la tradition juive c'est le roi Manassès, et non le peuple juif, qui est responsable de la mort du prophète (*Talmud Jér.*, *Sanhedrin*, 10, 2, 28^c. *Talmud Bab.*, *Yevamoï*, 49^b ; *Sanhedrin*, 103^b).

ὅπερ τάχα ἐπίτηδες ὑπὸ Ἰουδαίων βεραδιούργηται, λέξεις τινὰς τὰς μὴ πρεπούσας παρεμβεβληκότων τῇ γραφῇ ἢ ἢ ὅλη ἀπιστηθῆ.

68 14. Ἄλλ' εἰκὸς τινα, θλιβόμενον ἀπὸ τῆς εἰς ταῦτα ἀποδείξεως, συγχρῆσασθαι τῷ βουλήματι τῶν ἀθετούντων τὴν ἐπιστολὴν, ὡς οὐ Παύλῳ γεγραμμένην· πρὸς δὲ ἄλλων λόγων κατ' ἰδίαν χρῆζομεν εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι
5 Παύλου τὴν ἐπιστολὴν. Παραθήσομαι οὖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου τὰ ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ τῶν προφητῶν μαρτυρούμενα, καὶ ἱστορίαν ὑπ' αὐτοῦ μὲν λεγομένην, ἐν δὲ ταῖς παλαιαῖς γραφαῖς μὴ φερομένην, ἐπεὶ καὶ αὐτὴ κατηγορίαν περιεῖχε τῶν ἀνόμων ἐν τῷ Ἰσραὴλ
10 κριτῶν. Ἐχει δὲ οὕτως ἡ ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος εἰρημένη λέξις· « Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, ὑποκριταί, οἱ οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους τῶν προφητῶν καὶ κοσμεῖτε τὰ μνήματα τῶν δικαίων, καὶ λέγετε· Εἰ ἡμεῖς ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἡμεῖς κοινῶν αὐτῶν
15 ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν. Ὡστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς οἱ υἱοὶ εἶστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας. Καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν. Ὅφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης; Διὰ τοῦτο ἰδοὺ, ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς
20 καὶ γραμματεῖς. Ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσατε, καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσατε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν, ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυνόμενον ἐπὶ τῆς γῆς. ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου,

13, 18 ἡ : om. O

14, 6 post ὑπὸ add. τοῦ O || 8 ἐν — φερομένην : om. C^{ac} || 19 ἀποστέλλω : ἀποστελῶ O || 22 ἔλθῃ : ἔλθοι C

1. Origène paraît généralement considérer Paul comme l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Dans *Ser. in Mat.* 28 (GCS 11, p. 50, 26 s.) il admet, comme ici, qu'on puisse contester que ce soit une œuvre

peut-être été volontairement dénaturé par les Juifs qui ont interpolé dans le texte des mots mal à propos, pour que l'ensemble soit suspect.

14. Peut-être certain, mis en difficulté par cette démonstration, donnera-t-il son accord à l'opinion de ceux qui rejettent la lettre, en disant qu'elle n'a pas été écrite par Paul. Mais je peux lui adresser en particulier d'autres arguments pour montrer que la lettre est de Paul¹. Pour le moment je prendrai donc dans l'Évangile le témoignage de Jésus-Christ sur les prophètes et une histoire qu'il raconte alors qu'elle ne se trouve pas dans les anciennes Écritures, car elle contenait elle aussi un grief contre les juges iniques d'Israël. Voici la phrase prononcée par le Sauveur : « Malheur à vous, scribes et Pharisiens, hypocrites : vous construisez les tombeaux des prophètes, et vous ornez les sépulcres des justes et vous dites : si nous avions vécu dans les jours de nos pères, nous ne nous serions pas joints à eux dans le sang des prophètes. Vous témoignez ainsi contre vous-même que vous êtes les fils de ceux qui ont tué les prophètes. Comblez donc la mesure de vos pères. Serpents, enfants de vipères, comment échapperez-vous au châtement de la géhenne? C'est pourquoi, voici, je vous envoie des prophètes, des sages et des scribes. Vous tuerez et crucifierez les uns, vous en fouetterez d'autres dans vos assemblées et vous les poursuivrez de ville en ville, afin que retombe sur vous tout le sang juste répandu sur la terre, depuis le sang d'Abel

de Paul, tandis que dans *Com. in Mat.* 10, 18 il ne doute point que l'épître ne soit de Paul. De l'avis de Clément d'Alexandrie, Paul était l'auteur de l'épître (EUSEBE, *Hist. Eccl.*, 6, 14, 2); pourtant, cette opinion n'était pas du tout largement répandue dans l'Église primitive. Origène exprime son opinion avec concision dans un fragment d'une homélie sur l'épître conservée par Eusèbe (*Hist. Eccl.* 6, 25, 11-14) : les idées sont de Paul, mais elles furent couchées par écrit sous leur forme présente par un auteur inconnu.

25 ὃν ἐφονεύσατε μεταξύ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου.
 Ἄμην λέγω ὑμῖν ὅτι ἤξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεάν
 ταύτην¹. » Καὶ τὸ ἐξῆς δὲ τούτων οὐκ ἀπέδει τῶν προκει-
 μένων, οὕτως ἔχον · « Ἱερουσαλήμ, Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀπο-
 κτείνασα τοὺς προφῆτας, καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους
 30 πρὸς αὐτήν · ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου
 ὃν τρόπον ὄρνις συναγεί τὰ νοσσία ἑαυτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας,
 καὶ οὐκ ἔθελήσατε · ἰδοὺ, ἀφίσταται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν
 ἔρημος¹. » Καὶ ἴδωμέν γε εἰ μὴ λεκτέον ἐν τούτοις τὸν
 μὲν σωτήρα ἀληθεύειν, οὐχ εὐρίσκεσθαι δὲ τὰς γραφὰς ὅσαι
 35 δηλοῦσι τὰ ὑπὸ τοῦ σωτήρος ἱστορούμενα · οἱ γὰρ οἰκοδο-
 μούντες τοὺς τάφους τῶν προφητῶν καὶ κοσμοῦν ἐς τὰ
 μνημεῖα τῶν δικαίων, καταγνόντες τῶν ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων
 69 εἰς τοὺς δικαίους καὶ εἰς τοὺς προφῆτας τετολημμένων,
 φασίν · « Εἰ ἡμεθεὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν,
 40 οὐκ ἂν ἡμεθεὶ κοινωνοὶ αὐτῶν ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν. »
 Λεγέτω τις οὖν ἡμῖν, ποίων προφητῶν τῷ αἵματι ; Ποῦ
 γὰρ ἀναγέγραπτα ! τι τῶν τοιούτων περὶ Ἡσαίου ἢ Ἱερემίου
 ἢ τινος τῶν δώδεκα ἢ τοῦ Δανιὴλ ; Ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ
 Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου φονευθέντος μεταξύ τοῦ ναοῦ καὶ
 45 τοῦ θυσιαστηρίου ἀπὸ μὲν Ἰησοῦ μεμαθήκαμεν, ἀπ' οὐδεμιᾶς
 δὲ ἄλλης γραφῆς ἔγνωμεν. Διὸ οὐδὲν οἶμαι ἄλλο οἰκονομεῖσθαι
 ἢ τοὺς νομιζομένους σοφοὺς καὶ ἄρχοντας καὶ πρεσβυτέρους
 τοῦ λαοῦ ὑπεξελεῖν τὰ τοιαῦτα, ὅσα περιεῖχεν αὐτῶν κατη-
 γορίαν παρὰ τῷ λαῷ. Οὐδὲν οὖν θαυμαστόν, εἰ καὶ ἀληθῆ
 50 τυγχάνουσιν τὴν περὶ Σουσάνναν ἐπιβουλευθεῖσαν ὑπὸ

14, 33 γε : om. C^{ac} || 45 οὐδεμιᾶς : οὐδενὸς O || 46 δὲ : om. C^{ac} ||
 47 ἢ : om. C^{ac}O

14 h. Matth. 23, 29-36. i. Matth. 23, 37-38.

1. Cf. *Ser. in Mat.* 25 (GCS 11, p. 42 s.), où, en traitant de ce passage de *Matthieu*, Origène soutient que Jésus fait allusion non au prophète Zacharie, fils de Barachie (*Zach.* 1, 1), mais au père de Jean-Baptiste (*Le* 1, 5), et il raconte une tradition selon laquelle celui-ci fut tué entre le temple et l'autel. Dans *Ser. in Mat.* 28 (GCS 11, p. 50, 2) il affirme que le seul prophète qui fut tué, selon l'Ancien Testament, fut Zacharie, fils de Jolada (*II Chr.* 24, 20.

le juste jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez tué entre le temple et l'autel. Je vous le dis en vérité, tout cela tombera sur cette génération¹. » Et la suite est de la même veine : « Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes, qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme un oiseau rassemble ses petits sous ses ailes et tu n'as pas voulu ! Voici, votre maison est rendue déserte¹. » Voyons : ne faut-il pas affirmer qu'en ces paroles le Sauveur dit la vérité mais qu'il ne se trouve pas d'Écritures qui confirmeraient ce qu'il raconte ? Ceux qui construisent les tombeaux des prophètes et ornent les sépultures des justes, dénongant les actes de violence des anciens à l'égard des justes et des prophètes, disent : « Si nous avons vécu dans les jours de nos pères, nous ne nous serions pas joints à eux dans le sang des prophètes. » Le sang de quels prophètes ? Peut-on nous le dire ? Où quelque chose de semblable est-il écrit à propos d'Isaïe, ou de Jérémie, ou de l'un des douze, ou de Daniel ? Et même pour Zacharie, le fils de Barachie, tué entre le temple et l'autel, nous en sommes instruits par Jésus mais ne le savons par aucune autre écriture¹. En conséquence, la seule explication est, à mon avis, que ceux qui étaient considérés comme les Sages, les Chefs, les Anciens du peuple, ont enlevé tous les textes qui donnaient au peuple des griefs contre eux. Il n'y a donc rien d'étonnant si cette histoire de Suzanne

Azarias, fils de Iodaë, grec). Ici, cependant, il paraît croire que Jésus fait allusion à l'auteur du *Livre de Zacharie*. Un fragment grec sur *Matthieu* (GCS 11, p. 42) allègue le témoignage de Fl. Josèphe pour le meurtre du père de Jean-Baptiste. Mais Josèphe ne fait que décrire comment un certain Zacharie, fils de Bareis, fut assassiné par des zélotes au milieu du temple en 67 apr. J.-C. (*Bellum* 4, 335-343). Voir aussi J. CHAPMAN, « Zacharias, slain between the Temple and the Altar », *JThS* 13 (1912), p. 398-410 ; G. W. H. LAMPE, « Martyrdom and Inspiration », dans W. Horbury et B. M^oNeil (éd.), *Suffering and Martyrdom in the New Testament*, Cambridge 1981, p. 128.

ἀκολάστων πρεσβυτέρων ιστορίαν οἱ μὴ μακρὰν τυγχάνοντες τῆς προαιρέσεως τῶν πρεσβυτέρων ἐκείνων ἐξέκλεψαν, καὶ ὑφείλον ἀπὸ τῶν γραφῶν.

72 15. Καὶ ἐν ταῖς Πράξεσι δὲ τῶν ἀποστόλων ὁ Στέφανος, μαρτυρῶν ἐπὶ πολλοῖς, καὶ ταῦτα λέγει· «Τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες ὑμῶν; καὶ ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγείλαντας περὶ τῆς ἐλευσεως τοῦ δικαίου, οὗ
5 ὡν ὑμεῖς προδόται καὶ φονεῖς ἐγένεσθε!» Ἀληθεύειν μὲν γὰρ τὸν Στέφανον πᾶς ὁστισοῦν τῶν προσιεμένων τὰς Πράξεις τῶν ἀποστόλων ὁμολογήσει· ἀποδειῖξαι δὲ καὶ ἀπὸ τῆς παλαιᾶς διαθήκης, πῶς εὐλόγως μέμφεται τοῖς πατράσι τῶν εἰς τὸν Ἰησοῦν ἀπιστούντων, ὡς διώξαι τοὺς προφήτας
10 καὶ ἀποκτεῖναι, οὐ δυνατὸν ἀπὸ τῶν φερομένων βιβλίων τῆς κοινῆς διαθήκης. Καὶ ὁ Παῦλος ἐν τῇ προτέρᾳ [τῆς] πρὸς Θεσσαλονικεῖς ταῦτα περὶ Ἰουδαίων μαρτυρῶν φησὶν· «Ἑμεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὅτι τὰ αὐτὰ
15 ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ἀπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν καθὼς καὶ

15, 2 ἐπὶ πολλοῖς καὶ ταῦτα λέγει : κ. τ. λ. ε. π. C || 11 κοινῆς *scripsi* (v. *notam*) : καινῆς CO || τῆς *seclusi* (v. *notam*) || 13 γὰρ : om. C || 14-15 τὰ — ὑμεῖς : καὶ ὑμεῖς τὰ αὐτὰ ἐπάθετε C

15 j. Act. 7, 52.

1. Μαρτυρῶν peut signifier «à son martyr» ou «portant témoignage (contre les Juifs)». Qu'Origène ait envisagé la deuxième signification est confirmé par les passages parallèles : *Com. in Mat.* 10, 18 (*GCS* 10, p. 23, 14), ἐν ἐλεγμῷ λεγόμενον πρὸς τὸν λαόν; *Com. in Joh.* 13, 55 (*GCS* 4, p. 285, 1), καὶ ὀνειδίζονται γὰρ Ἰουδαῖοι ἀπὸ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτούς... On peut comparer l'usage du même mot dans *Com. in Mat.* 10, 18 (*GCS* 10, p. 24, 11, cité dans la note suivante) et plus loin dans notre texte (l. 12).

en butte au complot d'Anciens licencieux a été subtilisée et arrachée des Écritures, bien qu'elle soit vraie, par ceux dont la disposition morale ne différerait guère de celle de ces Anciens.

15. Et dans les Actes des Apôtres, Étienne entre autres nombreux témoignages dit encore ceci¹ : « Lequel des prophètes vos pères n'ont-ils pas persécuté? Ils ont tué ceux qui annonçaient d'avance la venue du juste, dont vous vous êtes faits maintenant les traîtres et les meurtriers¹. » Qu'Étienne dise la vérité, quiconque accepte les Actes des Apôtres le reconnaîtra; mais démontrer à l'aide de l'Ancien Testament qu'il adresse à bon droit des reproches aux pères de ceux qui ne croient pas en Jésus, en disant qu'ils ont poursuivi et tué les prophètes, cela n'est pas possible d'après les livres du Testament de l'usage commun². Et Paul, dans sa première lettre aux Thessaloniens³, rend témoignage sur les Juifs en disant : « Car vous, vous êtes devenus les imitateurs des Églises de Dieu, qui sont en Christ Jésus dans la Judée, parce que vous aussi vous avez souffert de la part de vos compa-

2. Les manuscrits ont καινῆς, qui est un non-sens dans le contexte, quoique imprimé et traduit sans objection par Wettstein. A l'avis de Delarue, « *omnino legendum* ἐκείνης », mais ce serait une façon forcée et bizarre de faire allusion à l'Ancien Testament. La correction que nous avons proposée est plus simple, et elle est confirmée par le passage parallèle dans *Com. in Mat.* 10, 18 (*GCS* 10, p. 24, 11 s.) : ὡς ὁ Σωτὴρ ἐδίδαξε μαρτυρῶν — ὡς οἶμαι — γραφῇ οὐ φερομένη μὲν ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ δεδημευμένοις βιβλίοις, εἶκος δ' ὅτι ἐν ἀποκρύφοις φερομένη.

3. La leçon des manuscrits est certainement fautive. Dans les nombreuses allusions faites par Origène aux lettres de Paul nous n'avons trouvé aucun parallèle pour cette forme de citation. La formule normale serait ἐν τῇ πρὸς Θ. προτέρᾳ (comme dans *Com. in Mat.* 10, 18). La correction qu'exigerait la plus grande circonspection serait τῇ pour τῆς, mais cette formule serait toujours sans parallèle. Nous avons donc préféré supprimer τῆς; cf. *Phil.* 1, 13, ἐν τῇ πρώτῃ πρὸς Κορινθίους.

αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, τῶν καὶ τὸν Κύριον ἀποκτεινάντων
καὶ τοὺς προφήτας, καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων, καὶ Θεῶ μὴ
ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων· κωλυόντων
ἡμᾶς τοῖς ἔθεσι λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν^k. » Καὶ οἶμαι δὲ
20 ἀποδεδειχέναι ἐν τοῖς προκειμένοις ὅτι οὐδὲν ἄτοπὸν ἐστὶ
γεγονέναι μὲν τὴν ἱστορίαν, καὶ τὴν μετὰ πολλῆς ἀκολασίας
ὠμότητα τετολμῆσθαι τοῖς τότε πρεσβυτέροις κατὰ τῆς
Σουσάννας, καὶ γεγράφθαι μὲν προνοίᾳ τοῦ πνεύματος,
ὑπεξαίρεισθαι δέ, ὡς ἂν εἴποι τὸ πνεῦμα, ὑπὸ τῶν ἀρχόντων
25 Σοδόμων^l.

16 (10). Πρὸς τούτοις ἔφασκες ὅτι ὁ Δανιὴλ ὑπὸ μὲν
τῆς γραφῆς ταύτης λέγεται πνεύματι ληφθεὶς ἐκθεσοηκέναι
ὡς ἀδίκως ἢ ἀπόφασις ἔχει, ἢ δὲ φερομένη ὁμολογουμένως
ὑπ' αὐτοῦ γραφὴ ἄλλω τρόπῳ περιέχει αὐτὸν προφητεύοντα,
5 τουτέστιν ὁράμασι καὶ ὀνειροῖς καὶ ἀγγέλου ἐπιφανείᾳ,
οὐδαμοῦ δὲ ἐπιπνοίᾳ προφητικῇ. Σὺ δὲ μοι ἔοικας μὴ πάνυ
τετηρηκέναι τὸ « πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάσαι τὸν
Θεὸν λελαληκέναι τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις^m », οὐ
μόνον ἐν τοῖς πᾶσιν ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς καθ' ἓνα. Παρατηρήσας
10 δὲ εὐρήσεις τοῖς αὐτοῖς ἀγίοις καὶ ἐνύπνια γενόμενα θεῖα
καὶ ἐπιφανείας ἀγγελικὰς καὶ ἐπιπνοίας. Ἄρκει δὲ ἐπὶ
τοῦ παρόντος μαρτυρίας χρῆσασθαι τοῖς περὶ τοῦ Ἰακώβ
γεγραμμένοις, ὅς περὶ μὲν θεῶν ἐνύπνιων τοιαῦτα διηγεῖται·
15 « Καὶ ἐγένετο ἡνίκα ἐνεκίσσων τὰ πρόβατα, καὶ εἶδον ἐν
τοῖς ὀφθαλμοῖς μου αὐτὰ ἐν τῷ ὕπνῳ, καὶ ἰδοὺ οἱ τράγοι
καὶ οἱ κριοὶ ἀναβαίνοντες ἦσαν ἐπὶ τὰ πρόβατα καὶ τὰς
αἰγὰς διάλευκοι καὶ ποικίλοι καὶ σποδοειδεῖς βάντοί. Καὶ

15, 17 ἡμᾶς : ὑμᾶς O || ἐκδιωξάντων : διωξάντων C || 18 *post*
ἐναντίων *add.* τῶν O || 23 καὶ : *om.* O

16, 3 ἔχει : ἔχει C^{so} || 5 καὶ ἀγγέλου : *om.* C^{so} || 15 τῷ : *om.* C

15 k. I Thess. 2, 14-16. 1. Is. 1, 10.

16 m. Hébr. 1, 1.

trïotes, comme eux ont souffert de la part des Juifs : ils
ont tué le Seigneur et les prophètes et ils nous ont persé-
cutés et ils ne plaisent pas à Dieu et ils sont opposés à
tous les hommes ; ils nous empêchent de parler aux nations
afin qu'elles soient sauvées^k. » Je pense avoir démontré
dans ce qui précède qu'il n'est pas absurde de dire ceci :
l'histoire a eu lieu, les anciens de cette époque ont osé
contre Suzanne cet acte cruel d'intempérance, et le récit
en a été fait par la volonté de l'Esprit mais a été enlevé
par ceux que l'Esprit appellerait « les chefs de Sodome^l ».

Réponses
aux objections
d'Africanus

16 (10). Tu disais aussi² que Daniel,
d'après ce texte, aurait été trans-
porté par l'Esprit pour s'écrier que
la décision était injuste, tandis que
le livre qui lui est unanimement attribué le présente comme
prophétisant autrement, c'est-à-dire par des visions, des
rêves, une apparition d'ange, mais jamais par inspiration
prophétique. Tu me sembles ne pas avoir réfléchi à la parole :
« Dieu a parlé jadis à nos pères par les prophètes, à
plusieurs reprises et de plusieurs manières^m », non seulement
dans leur ensemble mais chez chacun en particulier. Si tu
fais attention, tu trouveras que les mêmes saints eurent des
songes divins, des apparitions angéliques et des inspira-
tions. Mais il suffit pour le moment de citer les témoi-
gnages écrits à propos de Jacob ; voici ce qu'il dit des
songes divins : « Et voici, lorsque les brebis entraient en
chaleur, je les vis devant mes yeux pendant mon sommeil,
et voici les béliers montaient sur les brebis et les chèvres,
blanchâtres, et rayés et tachetés cendrés... Et l'ange de

1. Un usage semblable de ces mots d'Isaïe paraît dans *Acta Pionii*, 13, 2. Cf. JÉRÔME, *Com. in Isa. ad loc.* (CCL 73, p. 15) ; TERTULLIEN, *adv. Jud.* 9, 4 (CCL 2, p. 1368) ; *adv. Marcionem*, 3, 13, 9 (CCL 1, p. 525), 4, 27, 5 (p. 619).

2. Africanus, 3.

εἶπέ μοι ὁ ἄγγελος τοῦ Θεοῦ καθ' ὕπνον · Ἰακώβ. Ἐγὼ δὲ
 εἶπον · Τί ἐστι ; Καὶ εἶπεν · Ἀνάβλεψον τοῖς ὀφθαλμοῖς
 20 σου, καὶ ἴδε τοὺς τράγους καὶ τοὺς κριοὺς ἀναβαίνοντας ἐπὶ
 τὰ πρόβατα καὶ τὰς αἴγας διαλεύκους καὶ ποικίλους καὶ
 σποδοειδεῖς βαντούς · ἐώρακα γὰρ ὅσα σοι Λάβαν ποιεῖ.
 Ἐγὼ εἰμι ὁ Θεὸς ὁ ὀφθεῖς σοι ἐν τόπῳ Θεοῦ, οὗ ἤλειψάς μοι
 73 ἐκεῖ στήλην καὶ ἠύξω μοι ἐκεῖ εὐχὴν. Νῦν οὖν ἀνάστηθι
 25 καὶ ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς ταύτης, καὶ ἀπελθε εἰς τὴν γῆν τῆς
 γεννήσεώς σουⁿ. » Περὶ δὲ ἐπιφανείας ὑπάρ κρείττονος,
 ταῦτα περὶ αὐτοῦ εἴρηται · « Ὑπελείφθη δὲ Ἰακώβ μόνος ·
 καὶ ἐπάλαιεν ἄνθρωπος μετ' αὐτοῦ ἕως πρωῆ. Εἶδε δὲ ὅτι
 οὐ δύναται πρὸς αὐτόν, καὶ ἤψατο τοῦ πλάτους τοῦ μηροῦ
 30 αὐτοῦ, καὶ ἐνάγκησε τὸ πλάτος τοῦ μηροῦ Ἰακώβ ἐν τῷ
 παλαιεῖν αὐτὸν μετ' αὐτοῦ. Καὶ εἶπεν αὐτῷ · Ἀπόστειλόν
 με · ἀνέβη γὰρ ὁ ὄρθρος. Ὁ δὲ εἶπεν · Οὐ μὴ σε ἀποστείλω,
 ἐὰν μὴ με εὐλογήσης. Εἶπε δὲ αὐτῷ · Τί τὸ ὄνομά σου ;
 Ὁ δὲ εἶπεν · Ἰακώβ. Εἶπε δὲ αὐτῷ · Οὐ κληθήσεται ἔτι
 35 τὸ ὄνομά σου Ἰακώβ, ἀλλ' Ἰσραὴλ ἔσται τὸ ὄνομά σου,
 ὅτι ἐνίσχυσας μετὰ Θεοῦ, καὶ μετὰ ἀνθρώπων δυνατός.
 Ἠρώτησε δὲ Ἰακώβ καὶ εἶπεν · Ἀνάγγελόν μοι τὸ ὄνομά
 σου. Καὶ εἶπεν · Ἰνα τί τοῦτο ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου ; Καὶ
 εὐλόγησεν αὐτὸν ἐκεῖ. Καὶ ἐκάλεσεν Ἰακώβ τὸ ὄνομα τοῦ
 40 τόπου ἐκείνου Εἶδος Θεοῦ · εἶδον γὰρ Θεὸν πρόσωπον
 πρὸς πρόσωπον καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχὴ. Ἀνέτειλε δὲ ὁ
 ἥλιος ἡνίκα παρήλθε τὸ Εἶδος τοῦ Θεοῦ^o. » Ὅτι δὲ καὶ
 ἐξ ἐπιπνοίας προφητεῦει δῆλον ἐκ τούτων · « Ἐκάλεσε δὲ
 Ἰακώβ τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ καὶ εἶπε · Συνάχθητε, ἵνα ἀπαγγείλω
 45 ὑμῖν τί ἀπαντήσεται ὑμῖν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. Ἀθροί-
 σθητε καὶ ἀκούσατε υἱοὶ Ἰακώβ, ἀκούσατε Ἰσραὴλ τοῦ
 πατρὸς ὑμῶν · Ρουβίμ πρωτότοκός μου σύ, ἰσχύς μου καὶ
 ἀρχὴ τέκνων μου, σκληρὸς φέρεσθαι καὶ σκληρὸς αὐθάδης.
 Ἐξύβρισας ὡς ὕδωρ, μὴ ἐκζέσης · ἀνέβης γὰρ ἐπὶ τῆν

16, 24 ἐκεῖ στήλην : στήλην ἐκεῖ O || 30 *post* μηροῦ *add.* αὐτοῦ O ||
 42 καὶ : *om.* C^{ac} || 49 ἐκζέσης Del. : ἐκζήσεις CO

Dieu me dit dans mon sommeil : Jacob ! Et moi je dis :
 qu'y a-t-il ? Et il dit : lève les yeux et vois, les boucs et les
 béliers qui montent sur les brebis et les chèvres sont
 blanchâtres et rayés et tachetés cendrés ; car j'ai vu tout
 ce que te fait Laban. Je suis le Dieu qui t'ai apparu dans
 le lieu de Dieu, où tu as oint pour moi une colonne et où
 tu m'as adressé une prière. Maintenant donc lève-toi, et
 sors de cette terre et pars vers la terre de ta naissanceⁿ. »
 Quant à une apparition plus forte lors d'une vision en
 éveil, voici ce qui est dit de lui : « Jacob resta seul ; et un
 homme lutta avec lui jusqu'à l'aurore. Mais il vit qu'il ne
 pouvait rien contre lui, et (l'homme) le toucha à la partie
 plate de la cuisse, et la partie plate de la cuisse de Jacob se
 démit pendant qu'il luttait avec lui. Et il lui dit : laisse-moi
 aller, car l'aube se lève. Et il lui répondit : je ne te laisserai
 point aller que tu ne m'aies béni. Et il lui dit : quel est
 ton nom ? Et il dit : Jacob. Il lui dit : ton nom ne sera plus
 Jacob mais ton nom sera Israël, car tu as de la force
 avec Dieu et tu as été puissant avec les hommes. Et Jacob
 l'interrogea en disant : fais-moi connaître ton nom. Et il
 dit : pourquoi demandes-tu mon nom ? Et il le bénit là.
 Et Jacob appela ce lieu 'vision de Dieu' car j'ai vu Dieu
 face à face et mon âme a été sauvée. Le soleil se leva
 lorsqu'il traversa le lieu 'vision de Dieu'^o. » Qu'il prophé-
 tise aussi sous l'effet de l'inspiration est montré par ces
 mots : « Et Jacob appela ses fils et dit : rassemblez-vous
 pour que je vous annonce ce qui vous arrivera aux derniers
 jours. Réunissez-vous et écoutez, fils de Jacob, écoutez
 Israël, votre père. Ruben mon premier-né, tu es ma force
 et le premier de mes enfants, dur à supporter, et durement
 arrogant. Tu as débordé comme les eaux, ne bouillonne

16 n. Gen. 31, 10-13. o. Gen. 32, 25-32.

50 κοίτην τοῦ πατρὸς σου. Τότε ἐμίανας τὴν στρωμνὴν οὐ
ἀνέβης^ρ. » Ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τοὺς λοιποὺς^α αἱ εὐλογίαι,
προφητεῖαι οὖσαι, ἐξ ἐπιπνοίας εἴρηται. Οὐδὲν τοίνυν
θαυμαστὸν καὶ τὸν Δανιήλ, ὅτε μὲν ἐξ ἐπιπνοίας λελαληκέναι,
55 ὡς καὶ σὺ φῆς, ἢ ὀράσει, καὶ ἄλλοτε γεγονέναι αὐτῷ ἀγγέλου
ἐπιφάνειαν.

17 (11). Τὰ γε μὴν ἄλλα σου ἐπαπορήματα ἐδόκει μοι
ἀσεμνότερον εἰρῆσθαι, καὶ οὐκ ἔχεσθαι τῆς προπούσης σοι
εὐλαθείας· οὐ χεῖρον δὲ θεῖναι τὸ αὐταῖς λέξεσιν οὕτως
ὑπὸ σοῦ γεγραμμένον· « Ἐπειτα, <μετὰ> τὸ θαυμασίως
5 πως οὕτως ἀποφθέγξασθαι, καὶ παραδοξότατά πως αὐτοὺς
ἀπελέγχει, οὐδ' ὡς ὁ Φιλιστίνος μῆμος. Οὐ γὰρ ἐξήρκει
ἢ διὰ τοῦ πνεύματος ἐπίπληξις, ἀλλ' ἰδίᾳ διαστήσας ἐκάτερον
αὐτῶν ἐρωτᾷ πῶς αὐτὴν θεάσαιτο μοιχωμένην. Ὡς δὲ ὁ
μὲν ὑπὸ πρῖνον ἔφασκεν, ἀποκρίνεται ἑπίσειν αὐτὸν τὸ-
10 ἀγγελον· τῷ δὲ ὑπὸ σχῖνον εἰρηκότι ἑπισθῆναι παραπλη-
σίως ἀπειλεῖ. » Ὡρα γὰρ παραβάλλειν ἄλλο τούτῳ παραπλη-
σιον εἰρημένον ἐν τῇ τρίτῃ τῶν Βασιλειῶν, ὅπερ καὶ αὐτὸς
ὁμολογήσεις ὑγιῶς ἀναγεγράφθαι, τῷ ὡς φῆς Φιλιστίνος
μίμῳ; Ἐχει δὲ οὕτως ἢ ἀπὸ τῶν Βασιλειῶν λέξις· « Τότε
15 ὠφθησαν δύο γυναῖκες πόρνοι τῷ βασιλεῖ, καὶ ἔστησαν ἐνώ-
πιον αὐτοῦ. Καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ ἡ μία· Ἐν ἐμοί, κύριέ μου. Ἐγὼ
καὶ ἡ γυνὴ αὕτη οἰκοῦμεν ἐν οἴκῳ ἐνί, καὶ ἐτέκομεν ἐν τῷ
οἴκῳ. Καὶ ἐγενήθη ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ τεκούσης μου,

16, 51 ὁμοίως : ὁμοίως O || 54 ὡς *addidi* || 55 καὶ³ : *om.* C^{ac}

17, 2 σοι : *om.* C^{ac} σε O || 4 μετὰ *add.* Del. ex Afr. || 8 αὐτὴν
θεάσαιτο : θ. αὐτὴν C || 9 ἀποκρίνεται πρίσειν : ἀποκρίναι πρίσειν
O || 11 ἄλλο : ἄλλῳ O || 13 ὡς φῆς : *om.* C || 18-21 καὶ ἐγενήθη —
οἴκῳ : *om.* C^{ac}

16 p. Gen. 49, 1-4. q. Cf. Gen. 49, 5-27.

1. Cf. Africanus, 4.

pas ; car tu es monté sur la couche de ton père ; tu as souillé
le lit sur lequel tu es monté^ρ. » De façon semblable les
bénédictions des autres fils^α, qui sont des prophéties, sont
prononcées sous l'effet d'une inspiration. Il n'y a donc
rien de surprenant si Daniel lui aussi a parlé tantôt sous
l'effet de l'inspiration, par exemple pour l'accusation contre
les anciens, tantôt par des songes — comme toi aussi tu
le dis —, ou une vision, et parfois il a reçu l'apparition
d'un ange.

17 (11). Quant à tes autres interrogations, elles me
paraissent moins sérieuses et ne s'accordent pas à la
prudence qui te convient. Il vaut la peine de citer ce que
tu as écrit avec tes propres mots : « Ensuite, après avoir
fait cette proclamation étonnante, il les réfute de façon
tout à fait inattendue, comme on ne le verrait même pas
dans le mime de Philistion. Il ne se contente pas en effet
de les avoir blâmés sous l'impulsion de l'Esprit mais il
prend chacun d'eux à part et demande à chacun où il
l'avait vue commettre l'adultère. Quand l'un dit 'sous un
prinos', il répond que l'ange le 'sciera' ; à l'autre qui dit
'sous un *schinos*', il le menace de façon analogue d'être
'fendu'¹. » Allons-nous comparer à ce que tu appelles
« le mime de Philistion » une histoire analogue à celle-ci,
rapportée dans le troisième livre des *Règnes*, dont tu
reconnaitras toi-même l'authenticité²? Le texte du livre
des *Règnes* se lit ainsi : « Alors deux prostituées se présen-
tèrent devant le roi et se tinrent devant lui. L'une des
femmes dit : pardon, mon Seigneur ; cette femme et moi

2. H. REICH (*Der Mimus*, t. 1, p. 430) prend trop au sérieux cette
allusion aux qualités dramatiques du jugement de Salomon ; il va
jusqu'à citer un parallèle pris dans le théâtre chinois. Le ton d'Origène
est plutôt ironique, et l'argument qu'il fait ressortir est qu'il y a
des histoires bibliques qui sont authentiques mais qui pourraient
sembler comiques.

καὶ ἔτεκε καὶ ἡ γυνὴ αὐτῆ. Καὶ ἡμεῖς κατὰ τὸ αὐτὸ · οὐκ
 76 20 ἔστιν οὐδὲ εἷς ἐν τῷ οἴκῳ ἡμῶν παρέξ ἀμφοτέρων ἡμῶν
 ἐν τῷ οἴκῳ. Καὶ ἀπέθανεν ὁ υἱὸς τῆς γυναικὸς ταύτης τὴν
 νύκτα, ὡς ἐπεκοιμήθη ἐπ' αὐτόν. Καὶ ἀνέστη μέσης τῆς
 νυκτός, καὶ ἔλαβε τὸν υἱὸν μου ἐκ τῶν ἀγκαλιῶν μου · καὶ
 ἡ δούλη σου ὑπνουν. Καὶ ἐκοίμισεν αὐτὸν ἐν τῷ κόλπῳ
 25 αὐτῆς, καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν τεθνεῶτα ἐκοίμισεν ἐν τῷ
 κόλπῳ μου. Καὶ ἀνέστην τὸ πρωτὶ θηλάσαι τὸν υἱὸν μου,
 καὶ αὐτὸς ἦν τεθνηκώς. Καὶ ἰδοὺ κατενόησα αὐτὸν πρωτὶ,
 καὶ ἰδοὺ οὐκ ἦν ὁ υἱὸς μου ὃν ἔτεκον. Καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ ἡ
 ἑτέρα · Οὐχί, ἀλλ' ὁ υἱὸς σου ἔστιν ὁ νεκρός, ὁ υἱὸς δὲ
 30 ὁ ἐμὸς ὁ ζῶν. Ἡ δὲ ἄλλη καὶ αὐτῆ ἔλεγεν · Οὐχί, ἀλλ' ὁ
 υἱὸς μου ὁ ζῶν · ὁ δὲ υἱὸς σου ὁ τεθνηκώς. Καὶ ἐλάλησαν
 ἐνώπιον τοῦ βασιλέως. Καὶ εἶπεν ὁ βασιλεὺς αὐταῖς · Σὺ
 λέγεις · Οὐτός μου υἱὸς ὁ ζῶν, καὶ ὁ υἱὸς ταύτης ὁ τεθνηκώς,
 καὶ σὺ λέγεις · Οὐχί, ἀλλ' ἡ ὁ υἱὸς μου ὁ ζῶν, ὁ δὲ υἱὸς
 35 σου ὁ τεθνηκώς. Καὶ εἶπεν ὁ βασιλεὺς · Λάθετέ μοι μάχαιραν.
 Καὶ προσήνεγκαν τὴν μάχαιραν ἐνώπιον τοῦ βασιλέως. Καὶ
 εἶπεν ὁ βασιλεὺς · Διέλετε τὸ παιδίον τὸ ζῶν εἰς δύο, καὶ
 δότε τὸ ἡμισυ αὐτοῦ ταύτῃ, καὶ τὸ ἡμισυ αὐτοῦ ταύτῃ.
 Καὶ ἀπεκρίθη ἡ γυνὴ ἥς ὁ υἱὸς ἦν ὁ ζῶν πρὸς τὸν βασιλέα,
 40 ὅτι ἐπαράχθη ἡ μήτρα αὐτῆς ἐν τῷ υἱῷ αὐτῆς, καὶ εἶπεν ·
 Ἐν ἐμοί, κύριε · δότε αὐτῇ τὸ παιδίον τὸ ζῶν, καὶ θανάτω
 μὴ θανατώσητε αὐτό. Καὶ αὐτῆ εἶπε · Μήτε ἐμοὶ μήτε
 αὐτῇ ἔστω · διέλετε. Καὶ ἀπεκρίθη ὁ βασιλεὺς καὶ εἶπε ·
 Δότε τὸ παιδίον τῇ εἰπούσῃ · Δότε αὐτῇ αὐτό, καὶ θανάτω
 45 μὴ θανατώσητε αὐτό · αὐτῆ γὰρ ἡ μήτηρ αὐτοῦ. Καὶ ἤκουσε
 πᾶς Ἰσραὴλ τὸ κρῖμα ὃ ἔκρινεν ὁ βασιλεὺς, καὶ ἐφοβήθησαν
 ἀπὸ προσώπου τοῦ βασιλέως, ὅτι εἶδον ὅτι φρόνησις Θεοῦ
 ἐν αὐτῷ τοῦ ποιεῖν δικαίωμα¹. » Εἶπερ γὰρ χρῆ περὶ τῶν

17, 26 τὸ : τῷ O || 33 post μου add. ὁ O || 40 ἐν — αὐτῆς : om.
 C⁸⁰ ἐπὶ τῷ υἱῷ αὐτῆς C²⁰ || 42, 45 θανατώσητε Wet. Del. : -σετε C
 -σεται O || αὐτῆ : αὐτῆ C || 48 δικαίωμα : δικαιώματα O

habitons la même maison et j'ai accouché dans la maison.
 Et voici que trois jours après mon accouchement, cette
 femme aussi a accouché. Et nous habitions ensemble ;
 il n'y a dans notre maison personne d'autre que nous
 deux. Et le fils de cette femme est mort pendant la nuit,
 parce qu'elle était couchée sur lui. Et elle s'est levée au
 milieu de la nuit et elle a enlevé mon fils de mes bras, et ta
 servante dormait. Et elle l'a couché sur son sein et son
 fils qui était mort, elle l'a couché sur mon sein. Et le matin
 je me suis levée pour allaiter mon fils et il était mort. Et
 voici je l'ai bien regardé le matin et voici, ce n'était pas
 mon fils, celui que j'avais enfanté. Et l'autre femme dit :
 non, c'est ton fils qui est mort, c'est mon fils qui est
 vivant. Mais la première à son tour dit : non, mais c'est
 mon fils qui est vivant et ton fils qui est mort. Et elles
 parlèrent devant le roi. Et le roi leur dit : toi tu dis, voici
 mon fils, celui qui vit, et son fils, c'est celui qui est mort.
 Et toi tu dis, non, c'est mon fils qui vit et ton fils qui est
 mort. Et le roi dit : donnez-moi un couteau. Et on apporta
 un couteau. Et le roi dit : partagez l'enfant vivant en
 deux et donnez la moitié à celle-ci et la moitié à celle-là. Et
 la femme dont c'était le fils qui vivait répondit au roi,
 parce que ses entrailles étaient émues pour son fils, et elle
 dit : pardon, Seigneur ; donne-lui l'enfant vivant et ne
 le fais pas mourir. Et l'autre dit : qu'il ne soit ni à moi ni
 à elle, partagez-le. Et le roi répondit et dit : donnez l'enfant
 à celle qui a dit ' donnez-le lui et ne le faites pas mourir ',
 car c'est elle la mère. Et tout Israël apprit le jugement
 que le roi avait prononcé et l'on craignait le roi parce que
 l'on vit que la sagesse de Dieu était en lui pour qu'il rende
 la justice¹. » Or s'il faut jeter le ridicule sur les écrits en

1. Sur le texte de cette citation, voir l'étude de A. RAHLFS
 (*Septuaginta-Studien*, t. 1, p. 55-57), qui fait remarquer qu'elle laisse
 voir l'influence des *Hexaples*.

φερομένων ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἀποφαίνεσθαι χλευαστικῶς,
 50 μᾶλλον τὴν περὶ τῶν δύο ἐταίρων ἱστορίαν τῷ Φιλιστίνῳ
 μίμῳ ἢ τὴν περὶ τῆς σεμνῆς Σουσάννας ὁμοιωσαὶ ἐχρῆν.
 Καὶ ὡσπερ οὐκ ἔρκει πρὸς πειθῶ τοῦ λαοῦ τὸ εἰπεῖν
 Σολομῶντα : « Δότε τῆδε τὸ ζῶν παιδίον ἂν τῆς γὰρ ἐστὶν »,
 οὕτως οὐκ ἔρκει ἢ πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους ἐπίπληξις τοῦ
 55 Δανιήλ, μὴ προσπααραλαμβανομένου τοῦ ἐκ στόματος αὐτῶν
 ἐλέγχου ἂν εἰπόντων μὲν ὑπὸ τι δένδρον αὐτὴν ἐωρακέναι
 κοιμωμένην μετὰ τοῦ νεανίσκου, μὴ μὴν συμφωνησάντων
 περὶ τοῦ τί δένδρον ἦν. Καὶ ἐπειπερ ὡς καταλαβὼν ἔφασκε
 ἐξ ἐπιπνοίας τὸν Δανιήλ κεκρικέναι τὰ περὶ τοὺς πρεσβυ-
 60 τέρους, τάχα μὲν οὕτως ἐλέγχοντα τάχα δὲ καὶ ἐτέρως,
 πρόσχερ καὶ τούτοις ἂν παραπλήσια δοκεῖ μοι εἶναι τὰ κατὰ
 τὸν Δανιήλ τῆ κρίσει τοῦ Σολομῶντος, περὶ οὗ μαρτυρεῖ
 ἢ γραφῆ ὅτι εἶδεν ὁ λαὸς « ὅτι φρόνησις Θεοῦ ἐν αὐτῷ
 τοῦ ποιεῖν δικαίωμα ». Τοῦτο ἂν δύναται λέγεσθαι καὶ
 65 περὶ τοῦ Δανιήλ, ὅτι φρονήσεως οὐσης ἐν αὐτῷ τοῦ ποιεῖν
 δικαίωμα ἐκρίθη τὰ ἀναγεγραμμένα περὶ τῶν πρεσβυτέρων.

18 (12). Καὶ τοῦτο δὲ μικροῦ δεῖν ἐλαθέ με, ἀναγκαῖον
 παρατεθῆναι περὶ τοῦ πρίνον — πρίσειν καὶ σχίνον — σχίσειν ἂν
 77 ὅτι καὶ ἐν ταῖς ἡμετέραις γραφαῖς κείνται τινες οἰονεῖ
 ἐτυμολογίαι αἰτινες παρὰ μὲν Ἑβραίοις οἰκειῶς ἔχουσι,
 5 παρὰ δὲ ἡμῖν οὐχ ὁμοίως. Οὐδὲν οὖν θαυμαστόν ἐκονομηκέναι
 τοὺς ἐρμηνεύσαντας τὰ περὶ τὴν Σουσάνναν ἀνευρεῖν ἦτοι
 σύμφωνον τὸ ἑβραϊκόν — οὐ γὰρ πείθομαι — ἢ ἀνάλογον
 τῷ συμφωνοῦντι ἐν τῷ ἑβραϊκῷ ὄνομά τι παρώνυμον. Πῶς

17, 50 ἐταίρων *corr.* Wet. : ἐτέρων CO || ἱστορίαν : ἱστοριῶν C ||
 τῷ : τῶν O || 53 αὐτῆς : αὐτῆ C || *post* ἐστὶν *add.* ἢ μήτηρ αὐτοῦ C^{po} ||
 57 τοῦ : *om.* O || 58 *post* τί *add.* τὸ C || 59 ἐπιπνοίας *corr.* Del. e
 Wet. *mg.* : ἐπιπνοίας CO || 61 καὶ : *del.* C^{po} || τούτοις : ταῦτα C^{po} ||
 δοκεῖ : δοκεῖν C

18, 1 με : μοι O || 2 πρίσειν ... σχίσειν : πρίσειν ... σχίσειν C ||
 4 ἐτυμολογίαι *scripsi cum* Vat. Del. : ἐτοιμολογίαι C ἐτοιμ- O ||
 7 τὸ ἑβραϊκόν : τῷ ἑβραϊκῷ || ἢ : εἶναι C^{po} || 8 ἐν : *om.* C || ὄνομά τι :
 ὄνοματι C ὄνοματι O

usage dans les Églises, c'est plutôt cette histoire des
 deux prostituées qu'il faut comparer au mime de Philis-
 tion, plutôt que celle de la respectable Suzanne. Car de
 même qu'il n'était pas suffisant pour persuader le peuple
 que Salomon dise : « Donnez l'enfant qui vit à celle-ci, car
 il est à elle », de même le blâme prononcé par Daniel contre
 les anciens ne suffisait pas, si la preuve tirée de leur propre
 bouche n'avait pas été ajoutée : ils disent qu'ils l'ont vue
 couchée avec un jeune homme sous un arbre, mais ils ne
 sont pas d'accord pour préciser sous quel arbre c'était.
 Puisque tu as affirmé avec assurance que Daniel avait jugé
 les anciens sous l'effet de l'inspiration, quel que soit le
 procédé de sa réfutation, attention, il me semble que ce
 jugement de Daniel est semblable à celui de Salomon.
 L'Écriture dit de celui-ci : parce que le peuple vit que
 « la sagesse de Dieu était en lui pour qu'il rende la justice ».
 Cela peut être dit aussi de Daniel : c'est parce que « la
 sagesse » était en lui « pour rendre la justice » qu'il porta
 un jugement sur les anciens, comme le raconte l'Écriture.

18 (12). J'ai failli oublier de dire quelque chose d'essen-
 tiel, à propos de *prinos-prisis* et de *schinos-schisis*¹ : c'est que
 même dans nos Écritures il y a quelques jeux de mots qui
 sont naturels en hébreu mais ne le sont pas en grec. Il n'est
 donc pas étonnant que les traducteurs de l'histoire de
 Suzanne aient fait en sorte de rendre soit le jeu de mots
 hébreu — ce que je ne crois pas —, soit quelque dérivation de
 mots analogue au jeu de mots qui est dans le texte hébreu².

1. Cf. Africanus, 4-5.

2. Notre interprétation de cette phrase difficile est basée sur
 la phrase parallèle qui paraît plus bas (l. 19-24), où Origène semble
 reprendre la même idée en d'autres termes.

- δὲ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ γραφῇ κείται τὸ τοιοῦτο παραστήσομεν.
- 10 Φησὶν ὁ Ἄδὰμ ἐπὶ τῇ γυναικὶ οἰκοδομηθεῖση ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ ἀνδρός· « Ἀὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρός αὐτῆς ἐλήφθη^α. » Φασὶ δὲ οἱ Ἑβραῖοι « εσσα » μὲν καλεῖσθαι τὴν γυναῖκα — δηλοῦσθαι δὲ ἀπὸ τῆς λέξεως τὸ « ἔλαβον », ὡς δῆλον ἐκ τοῦ· « Χως ισουωθ
- 15 εσσα », ὅπερ ἐρμηνεύεται· « Ποτήριον σωτηρίου λήψομαι^β » — « ις » δὲ τὸν ἀνδρα, ὡς φανερόν ἐκ τοῦ· « Ἐσρηαις », ὅπερ ἐστὶ· « Μακάριος ἀνὴρ^γ ». Κατὰ μὲν οὖν Ἑβραίους † « ις » καὶ « εσσα » ἀνδρός †, ὅτι ἀπὸ « ις », ἀνδρός αὐτῆς, ἐλήφθη αὕτη. Οὐδὲν οὖν θαυμαστὸν ἐρμηνεύ-
- 20 σαντάς τινὰς τὸ περὶ Σουσάννας ἑβραϊκόν, ἐν ἀπορρήτοις, ὡς εἰκός, πάλαι παρ' αὐτοῖς κείμενον καὶ παρὰ τοῖς φιλομαθεστέροις καὶ φιλαληθεστέροις σωζόμενον, ἤτοι κυρίως ἐκδεδωκέναι τὰ τῆς λέξεως, ἢ εὐρηκέναι τὸ ἀνάλογον τοῖς κατὰ τὸ ἑβραϊκὸν παρωνύμοις, ἵνα δυνηθῶμεν οἱ Ἕλληνες
- 25 αὐτοῖς παρακολουθῆσαι. Καὶ γὰρ ἐπ' ἄλλων πολλῶν ἔστιν εὐρεῖν οἰκονομικῶς τινὰ ὑπὸ τῶν ἐρμηνευσάντων ἐκδεδωμένα· ἅπερ ἡμεῖς τετηρήκαμεν συνεξετάζοντες πάσας τὰς ἐκδόσεις ἀλλήλαις.
- 80 19 (13). Πρὸς τούτοις ἐπαπορεῖς αὐταῖς λέξεσι· « Πῶς αἰχμάλωτοι ὄντες ἐν τῇ Βαβυλωνίᾳ, στραγγαλόμενοι καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἄταφοι ριπτούμενοι, ὡς ἐν τῇ προτέρᾳ αἰχμαλωσίᾳ τοῦ Ἰσραὴλ ἱστόρηται, τῶν παιδῶν αὐτοῖς
- 5 ἀποσπασμένων εἰς εὐνουχισμὸν καὶ τῶν θυγατέρων εἰς παλλακίας, ὡς προπεφήτευτο, οἶδε περὶ θανάτου ἔκρινον, καὶ ταῦτα τῇ τοῦ βασιλέως αὐτῶν γενομένη γυναικὶ Ἰωακείμ, ὃν σύνθρονον πεποίητο ὁ Βαβυλωνίων βασιλεὺς; Εἰ δὲ οὐχ οὗτος, ἄλλος δὲ τοῦ λαοῦ Ἰωακείμ, πόθεν τοιαύτη

18, 9 παραστήσομεν *scripsi cum Wet. Del.* : παραστήσομενον (sic) C παραστησομενον O || 12 οἱ : om. O

19, 2 Βαβυλωνίᾳ στραγγαλόμενοι *corr.* Nolte : βαβυλῶν ἀστραγαλωμένοι [-αγα- C] CO || 6 προπεφήτευτο : πεπροφήτευτο C^{po} || οἶδε *scripsi cum Wet. Del.* : οἱ δὲ CO || 7 βασιλέως : βασιλείας O ||

Nous allons montrer comment cela se trouve dans notre Écriture. Adam dit de la femme qui a été formée par Dieu avec une côte de l'homme : « Celle-ci sera appelée femme parce qu'elle a été prise à son homme^a. » Or les Hébreux disent : la femme est appelée *essa* — et ce mot veut dire « j'ai pris » comme on le voit dans l'expression *chos isouoth essa* qui est traduite par « je prendrai la coupe du salut^b » — et l'homme est appelé *is*, comme on le voit par les mots : *esre haïs*, c'est-à-dire « bienheureux l'homme^c ». En hébreu donc... parce qu'elle a été « prise » de *is*, son homme^d. Rien d'étonnant donc, si les traducteurs du texte hébraïque de *Suzanne*, qui était probablement resté longtemps chez eux parmi les écrits secrets, préservé par des hommes à la fois savants et amis de la vérité, ou bien ont traduit exactement le texte, ou bien ont trouvé l'équivalent des dérivations de mots en hébreu, afin que nous, les Grecs, nous puissions les suivre. Et l'on peut trouver beaucoup d'autres exemples d'habiles versions fournies par les traducteurs. Je les ai remarquées en comparant entre elles toutes les versions.

19 (13). De plus tu poses cette question² : « Quand les Juifs étaient captifs à Babylone, étranglés et jetés sans sépulture dans les rues, comme il est raconté pour la première captivité d'Israël, alors que leurs fils leur étaient arrachés pour être faits eunuques et leurs filles pour être concubines, selon la prophétie, comment ces gens-là pouvaient-ils porter une sentence de mort, et cela contre la femme de leur roi Joachim, que le roi de Babylonie avait associé à son trône? Et s'il ne s'agit pas du roi, mais d'un autre Joachim, appartenant au peuple, comment un captif

18 s. Gen. 2, 23. t. Ps. 115, 4 (116, 13 hébr.). u. Ps. 1, 1.

1. Voir note complémentaire, p. 575.

2. Cf. Africanus, 6, et notes.

- 10 κατάλυσις αἰχμαλώτῳ περιτῆν, καὶ παράδεισος ἀμφιλαφῆς ἦν ; » Πόθεν δὲ λαβῶν ἔλεγες τὸ « στραγγαλωμένοι καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἄταφοι ῥιπτούμενοι » ἢ, ὅσον ἐπ' ἐμῆ γνώσει, ἀπὸ τοῦ Τωβία^v ; Περὶ οὗ ἡμᾶς ἐχρῆν ἐγνωκέναι ὅτι Ἑβραῖοι τῷ Τωβία οὐ χρώνται, οὐδὲ τῇ Ἰουδίθ^v · οὐδὲ
- 15 γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ κἀν ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί, ὡς ἀπ' αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν. Ἄλλ' ἐπεὶ χρώνται τῷ Τωβία αἱ ἐκκλησίαι, ἰστέον ὅτι καὶ ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ τινὲς τῶν αἰχμαλώτων ἐπλούτουν καὶ εὖ ἔπραττον. Αὐτὸς δὲ ὁ Τωβίας φησί · « Καθότι ἐμεμνήμην τοῦ Θεοῦ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ μου, καὶ
- 20 ἔδωκεν ὁ Ὑψιστος χάριν καὶ μορφὴν ἐνώπιον Νεμεσσάρου, καὶ ἤμην αὐτοῦ ἀγοραστής · καὶ ἐπορευόμην εἰς τὴν Μηδίαν, καὶ παρεθέμην Γαβαήλῳ τῷ ἀδελφῷ Γαβρία ἐν Ῥάγοις τῆς Μηδίας ἀργυρίου τάλαντα δέκα^w. » Καὶ ἐπιφέρει ὡς πλούσιος τὸ · « Ἐν ταῖς ἡμέραις Νεμεσσάρου ἐλεημοσύνας
- 25 πολλὰς ἐποίησα τοῖς ἀδελφοῖς μου. Τοὺς ἄρτους μου ἐδίδουν πεινώσι καὶ ἱμάτια τοῖς γυμνοῖς · καὶ εἴ τινα ἐκ τοῦ γένους ἐώρων τεθνηκότα καὶ ἐρριμμένον ὀπίσω τοῦ τείχους Νινευῆ, ἔθαπτον αὐτόν · καὶ εἴ τινα ἀπέκτεινε Σενναχηρεῖμ βασιλεὺς, ὅτε ἤλθε φεύγων ἐκ τῆς Ἰουδαίας, ἔθαψα αὐτοὺς κλέπτων ·
- 30 πολλοὺς γὰρ ἀπέκτεινεν ἐν τῷ θυμῷ αὐτοῦ^x. » Καὶ κατανόει εἴ γε μὴ πολὺν πλοῦτον ἐμφαίνει καὶ πολλὴν περιουσίαν ὁ τοσοῦτος κατάλογος τῶν εὐποιῶν τοῦ Τωβία · καὶ
- 81 μάλιστα ὅτε περιφέρει λέγων τὸ · « Ἐπιγινούς ὅτι ζητοῦμαι

19, 11 ἔλεγες τὸ corr. Wet. : ἐλέγετο C ἐλέγετο O || στραγγαλωμένοι : στραγαλωμένοι C^{so} ἀστραγαλωμένοι C^{po} || 14 οὐδὲ scripsi cum Vat. : οὐτε CO || 18 ἐπλούτουν : ἐκπλούτουν O || 32 ὁ τοσοῦτος κατάλογος : ὁ κ. ὁ τ. C || *an*ie τοῦ *add.* τῷ C

19 v. Cf. Tob. 2, 3. w. Tob. 1, 12-14. x. Tob. 1, 16-18.

1. Origène fait une observation semblable dans *De Orat.* 14, 4 : τῇ δὲ τοῦ Τωβιῆς βίβλῳ ἀντιλέγουσιν οἱ ἐκ περιτομῆς ὡς μὴ ἐνδιαθήκῳ.

pouvait-il posséder une si belle résidence et un jardin si vaste ? » D'où as-tu tiré qu'ils étaient « étranglés et jetés sans sépulture dans les rues » sinon, pour autant que je sache, du livre de Tobie^v ? Or il nous faut reconnaître que les Hébreux n'utilisent ni *Tobie*¹ ni *Judith* : ils ne les ont pas en hébreu, même pas dans les apocryphes², comme je l'ai appris d'eux-mêmes. Mais puisque les Églises se servent de *Tobie*, il faut reconnaître que même dans la captivité certains captifs étaient riches et prospères. Tobie lui-même dit : « Parce que je gardais la mémoire de Dieu de toute mon âme, le Très-Haut me donna une belle apparence auprès de Nemessar et j'étais son représentant ; et j'allais en Médie et je déposais dix talents d'argent auprès de Gabaël, frère de Gabrias à Ragès de Médie^w. » Il ajoute comme un homme riche : « Dans les jours de Nemessar, je donnai de grandes aumônes à mes frères. Je donnais mon pain aux affamés et des vêtements aux nus ; et si je voyais quelque homme de ma race mort et jeté derrière le mur de Ninive, je l'ensevelissais ; et tous ceux que le roi Senacherim tua, quand il s'enfuit de Judée, je les ensevelis en secret ; car il en tua beaucoup dans sa colère^x. » Le catalogue si considérable des bienfaits de Tobie ne manifesta-t-il pas une grande richesse, une grande abondance, et cela d'autant plus qu'il ajoute : « Sachant que l'on me cherchait pour

2. Jérôme contredit cette affirmation dans les préfaces à ses traductions de *Tobie* et de *Judith* (PL 29, 24 et 37) : les deux livres ont été relégués aux Apocryphes. On trouve des traces de tous les deux dans la littérature rabbinique : voir A. NEUBAUER, *The Book of Tobit: A Chaldean Text*, Oxford 1878 ; A. M. DUBARLE, *Judith: formes et sens des diverses traditions (Analecta Biblica, 24)*, t. 1, Rome 1966. Il se peut qu'Origène veuille dire que les Juifs ne connaissent les œuvres qu'en araméen, et non en hébreu, mais un fragment hébreu de *Tobie* a été trouvé à Qumran, et Dubarle défend la thèse de l'antiquité des textes hébraïques de *Judith*. Origène lui-même semble accepter *Tobie* et *Judith* comme des livres canoniques (p. ex. *Hom. in Num.* 27, 1, GCS 7, p. 256) : voir A. M. DUBARLE, *op. cit.*, p. 174.

ἀποθανεῖν, φοβηθεὶς ἀνεχώρησα, καὶ διηρπάγη πάντα τὰ
 35 ὑπάρχοντά μου^γ. » Ἄλλὰ καὶ ἕτερος αἰχμάλωτος, ὁ
 Ἀχιάχαρος ὁ τοῦ Ἀνανιῆλ υἱὸς ἀδελφοῦ Τωβία, « ἐπὶ
 πᾶσαν » κατεστάθη « τὴν λογιστείαν τῆς βασιλείας » τοῦ
 βασιλέως Ἀχερδόνο, « καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν διοίκησιν » ·
 40 δακτυλίου καὶ διοικητῆς καὶ ἐκλογιστῆς^z ». Καὶ ὁ Μαρδοχαῖος
 δὲ περὶ τὴν αὐτὴν διέτριβε τοῦ βασιλέως, καὶ τοσαύτην
 εἶχε παρρησίαν πρὸς αὐτὸν ὥστε καὶ ἐν εὐεργέταις ἀνα-
 γεγράφθαι τοῦ Ἀρταξέρξου^a. Ἔτι δὲ καὶ ἐν τῷ Ἐζρα
 45 Νεσμίας, οἰνοχόος τοῦ βασιλέως καὶ εὐνοῦχος αὐτοῦ,
 Ἑβραῖος τῷ γένει, ἤτήσατο τὰ περὶ τῆς οἰκοδομῆς τοῦ
 ναοῦ καὶ ἔτυχεν^b · ὥστε μετὰ πλείων ἐπιτραπήναι ἀπελθῶν
 ἀνορθῶσαι τὸν ναόν. Τί οὖν θαυμαστὸν τὸ παράδεισον καὶ
 οἰκεῖον κτῆμα γεγονέναι τινὸς Ἰωακείμ, εἴτε πολυτελῆς
 εἴτε καὶ μέτρια ἦν — οὐ γὰρ σαφῶς δηλοῦται ἀπὸ τῆς
 50 γραφῆς τὸ τοιοῦτον ;

20 (14). Ἄλλὰ φῆς · « Πῶς περὶ θανάτου ἔκρινον ἐν
 αἰχμαλωσίᾳ τυγχάνοντες ; » Οὐκ οἶδα πόθεν ἀμφιβάλλων
 τὸ βασιλέως εἶναι γυναῖκα, διὰ τὴν ὀμωνυμίαν τοῦ Ἰωακείμ,
 τὴν Σουσάνναν. Λεκτέον δ' ὅτι οὐδὲν παράδοξον, μεγάλων
 5 ἐθνῶν ὑποχειρίων γενομένων, βασιλέα συγκεχωρημέναι τοῖς
 οἰκειοῖς νόμοις χρῆσθαι τοὺς αἰχμαλώτους, καὶ τοῖς δικαστη-

19, 35-36 ὁ Ἀχιάχαρος *scripsi* : δαχιάχαρος CO || 40 δακτυλίου :
 δακτυλιδίου O || ἐκλογιστῆς : ἐκ λογιστικῆς O || 45 τῷ γένει : τὸ
 γένος O || 46 ἀπελθῶν : ἀπελθεῖν C || 48 οἰκεῖον *scripsi* : οἰκίαν
 C^{ae} οἰκίαν καὶ C^{pe} οἰκίαν O

20, 5 βασιλέα : πρὸς βασιλέως C^{pe} || συγκεχωρημέναι *scripsi* :
 -ρῆσθαι CO

19 y. Tob. 1, 19-20. z. Tob. 1, 21-22. a. Cf. Esther 2,
 19-23. b. Cf. II Esd. 11, 11 à 12, 6 (Neh. 1, 11 à 2, 6 hébr.).

1. La plupart des textes de la Septante donnent à II Esdras 11, 11
 καὶ ἐγὼ ἤμην εὐνοῦχος τῷ βασιλεῖ. L'hébreu a $\eta\pi\psi\mu$ (= οἰνοχόος).

me tuer, je m'enfuis dans ma peur et tous les biens me
 furent pris^v »? Et un autre captif, Achiacharos fils de
 Ananiel, fils du frère de Tobie, fut chargé de toute la
 comptabilité du royaume du roi Acherdon et de toute
 l'administration, et on dit de lui : « Achiacharos était
 échanson, chargé du sceau, administrateur et comptable^x. »
 Et Mardochée passait son temps à la porte du palais du roi
 et eut une telle assurance vis-à-vis du roi qu'il fut même
 inscrit parmi les bienfaiteurs d'Artaxerxès^a. Un autre
 exemple se lit encore dans le livre d'Esdras : Néhémie,
 échanson et eunuque¹ du roi, Hébreu par la race, demanda
 la construction du temple et l'obtint^b, et reçut le soin de
 repartir avec un grand nombre d'hommes pour recons-
 truire le temple. Faut-il donc s'étonner qu'un certain
 Joachim ait possédé un parc et une propriété privée, qu'il
 soit riche ou de condition moyenne : cela, l'Écriture
 ne le dit pas clairement?

20 (14). Mais, dis-tu : « Comment ces gens-là pouvaient-
 ils en captivité porter une sentence de mort? » Je ne sais
 pas pourquoi tu te demandes si Suzanne était la femme du
 roi, à cause de la coïncidence du nom de Joachim. Il faut
 dire qu'il n'y a rien d'étonnant, lorsque de grandes nations
 sont soumises, que les captifs obtiennent du roi l'usage de
 leurs propres lois et de leurs tribunaux. Ainsi maintenant,

Dans *Gen.* 40, 2 le ἀρχιοἰνοχόος et le ἀρχιστοιποτάος sont εὐνοῦχοι.
 Origène cite ces deux passages dans *Com. in Mat.* 15, 5 (*GCS* 12,
 p. 359), où il donne le texte de *II Esd.* sous la forme καὶ ἐγὼ ἤμην
 εὐνοῦχος τῷ βασιλεῖ. WETTSTEIN (p. 225) et G. BARDY (*Revue
 Biblique* 34 (1925), p. 248) suggèrent qu'il a pu y avoir une tradition
 juive disant que Néhémie était eunuque. Plus probablement εὐνοῦχος
 dans *II Esd.* est simplement une corruption de οἰνοχόος, qui est
 attesté dans le *cod. Sinaiticus* (cf. P. D. HUET, *Origeniana*, 2, 1, 2).
 Origène, connaissant les deux leçons, ne tente pas de choisir entre
 elles mais les reproduit toutes les deux. Voir aussi E. M. YAMAUCHI,
 « Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch? », *ZATW* 92 (1980),
 p. 132 s.

84 ρίους. Καὶ νῦν γοῦν, Ῥωμαίων βασιλευόντων καὶ Ἰουδαίων
τὸ δίδραχμον αὐτοῖς τελούντων, ὅσα συγχωροῦντος Καίσαρος
ἐθνάρχης παρ' αὐτοῖς δύναται, ὡς μηδὲν διαφέρειν βασι-
10 λεύοντος τοῦ ἔθνους, ἴσμεν οἱ πεπειραμένοι. Γίνεται δὲ καὶ
κριτήρια λεληθότως κατὰ τὸν νόμον καὶ καταδικάζονται
τινες τὴν ἐπὶ θανάτῳ, οὔτε μετὰ τῆς πάντῃ εἰς τοῦτο
παρρησίας οὔτε μετὰ τοῦ λανθάνειν τὸν βασιλεύοντα. Καὶ
τοῦτο ἐν τῇ χώρᾳ τοῦ ἔθνους πολλὸν διατρίψαντες χρόνον
15 μεμαθήκαμεν καὶ πεπληροφορήμεθα. Καίτοιγε ὑπὸ Ῥωμαίους
δύο φυλαὶ μόναι εἶναι ἰστόρηται, ἣ τε Ἰούδα καὶ Βενιαμίν,
ἔστω δὲ καὶ ἡ Λευιτικὴ. Ὁ δὲ παρὰ τὸν λαὸν Ἰούδα Ἰσραὴλ
δέκα ἦσαν φυλαὶ· καὶ εἰκόσ, ἀρκεσθέντας τοὺς Ἀσσυρίους
20 τῷ ὑποχειρίους αὐτοῦς ἔχειν, ἐπιτετραφέναι αὐτοῖς τὰ οἰκεῖα
δικαστήρια.

20, 9 ἐθνάρχης *scripsi* : ἐθνάρχαις C^{ac}O δ ἐθνάρχης C^{po} || 17 ἡ :
om. C || 18 εἰκόσ : εἴκοσι O || 19 τῷ : τὸ O

1. Le *didrachmon* ou demi-sicle, originellement impôt payé par les Juifs au temple de Jérusalem (cf. *Matth.* 17, 24 ; FL. JOSÈPHE, *Ant.* 18, 312), fut approprié par Vespasien pour le fisc romain (FL. JOSÈPHE, *Bellum*, 7, 218 ; DION, 66, 7, 2). Pour l'histoire entière de cet impôt voir J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain*, t. 1, Paris 1914, p. 282-286. Juster fait observer (p. 286) que notre texte est le seul témoignage sur l'impôt après le II^e siècle ap. J.-C.

2. L'ethnarque était le chef de la communauté juive non seulement en Palestine mais dans tout l'Empire romain. Origène emploie le même terme dans *Phil.* 1, 3. Les sources postérieures préfèrent le titre « patriarche » : voir N. R. M. DE LANGE, *Origen and the Jews*, p. 33 s., et pour un exposé de l'histoire du patriarcat, J. JUSTER, *Les Juifs*, t. 1, p. 391-399, L. I. LEVINE, « The Jewish Patriarch (Nasi) in Third Century Palestine », dans H. Temporini-W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2, 19, 2, p. 649-688.

3. « Des cas comme celui que rapporte Origène ne se retrouvent pas ; s'ils se sont produits réellement, ce sont des excès et des abus qu'on croyait pouvoir commettre impunément, à certaines époques, mais qui, d'autres fois, étaient sérieusement réprimés ». H.-P. CHAJES,

alors que les Romains règnent, et que les Juifs leur paient le didrachme¹, leur ethnarque², avec l'accord de César, a autant de pouvoir que s'il était le roi de la nation. Je le sais pour l'avoir constaté moi-même. Des procès se tiennent en cachette, selon leur loi, et ils portent des condamnations à mort³. Ils ne font cela ni dans une complète liberté, ni à l'insu du gouverneur. Cela, je l'ai appris parce que j'ai longtemps vécu dans le pays de cette nation⁴ et j'en suis bien convaincu. Et pourtant, sous l'Empire romain il n'y a, selon les historiens, que deux tribus, celle de Juda et celle de Benjamin ; ajoutons la tribu lévitique. Mais, en plus du peuple de Juda, il y avait les dix tribus d'Israël⁵. Et il est normal que les Assyriens, satisfaits de les tenir en soumission, leur aient permis d'avoir leurs propres tribunaux.

REJ 39 (1899), p. 52. Ailleurs, Origène nie que les Juifs aient le droit de mettre à exécution la peine de mort (*Com. in Ep. ad Rom.* 6, 7, *PG* 14, 1073 ; *C. Cels.* 7, 26, *GCS* 2, p. 177). Voir J. JUSTER, *Les Juifs*, t. 2, p. 151, n. 2, où ce passage est traité en détail. Selon Juster, il ne se rapporte qu'à des crimes contre les lois religieuses. Pour M. AVI-YONAH (*The Jews of Palestine*, Oxford 1976, p. 49), la liberté dont jouissait l'ethnarque témoigne d'une époque de troubles dans l'Empire. Voir aussi D. DAUBE, « Origen and the Punishment of Adultery in Jewish Law », *Studia Patristica* 2 (1957), p. 109-113 ; U. BECKER, « Jesus und die Ehebrecherin », *Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 28 (1963), p. 119-124.

4. Pour le rapport de cette observation avec la datation de la lettre, voir l'introduction, p. 501.

5. Des douze tribus originales, seules les deux tribus du sud, celles de Juda et de Benjamin, avec les prêtres et les Lévites, revinrent en Judée sous le règne de Cyrus (*Esd.* 1, 5), les dix tribus du nord restant en orient. Ainsi FL. JOSÈPHE, *Ant.*, 11, 133 : διὸ καὶ δύο φυλαὶ εἶναι συμβέβηκεν ἐπὶ τε τῆς Ἀσίας καὶ τῆς Εὐρώπης Ῥωμαίους ὑπακουούσας, αἱ δὲ δέκα φυλαὶ πέραν εἰσὶν Εὐφράτου ἕως δαῦρο. Cf. *Philocalie*, 1, 22 : φυλαὶ δέκα ... αἱ δὲ λοιπαὶ δύο καὶ ἡ Λευιτικὴ ...

21 (15). Εὐρόν σου ἐν τῇ ἐπιστολῇ καὶ τοῦτο αὐταῖς λέξεις, τό · « Ἐπὶ δὲ πᾶσι, τοσοῦτων προαιδοιορηκόντων προφητῶν, τῶν [τε] ἐξῆς οὐδεις ἕτερος ἑτέρου κέχρηται ῥητῶ νοήματι · οὐ γὰρ ἐπτώχευσεν ὁ λόγος αὐτῶν ἀληθῆς ὦν · οὐτοσί δέ, ἐκείνων θατέρῳ ἐπαπειλῶν, ὑπομιμνήσκει [σε] λέγοντος τοῦ Κυρίου · Ἄθῶν καὶ δίκαιον οὐκ ἀποκτενεῖς. » Καὶ ἐθαύμασα πῶς πολλὰς ἔχων διατριβὰς ἐν ταῖς ἐξετάσεσι καὶ μελέταις τῆς γραφῆς οὐ τετήρηκας συγχρωμένους προφήτας προφητῶν λόγοις σχεδὸν αὐταῖς λέξεσι.

10 Τίς γὰρ οὐκ οἶδε καὶ τῶν πολλῶν πιστῶν κείμενον ἐν τῷ Ἑσαΐα τό · « Ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις ἐμφανὲς τὸ ὄρος Κυρίου, καὶ ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ ἐπ' ἄκρων τῶν ὄρεων, καὶ ὑψωθήσεται ὑπεράνω τῶν βουνῶν, καὶ ἤξουσιν ἐπ' αὐτὸ πάντα τὰ ἔθνη καὶ πορεύσονται ἔθνη πολλά, καὶ ἐροῦσι ·

15 Δεῦτε, ἀναβῶμεν εἰς τὸ ὄρος τοῦ Κυρίου, καὶ εἰς τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ Ἰακώβ · καὶ ἀναγγελεῖ ἡμῖν τὴν ὁδὸν αὐτοῦ, καὶ πορευσόμεθα ἐν αὐτῇ · ἐκ γὰρ Σιών ἐξελεύσεται νόμος καὶ λόγος Κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ. Καὶ κρινεῖ ἀνά μέσον τῶν ἔθνων, καὶ ἐλέγξει λαὸν πολὺν · καὶ συγκόψουσι τὰς

20 μαχαίρας αὐτῶν εἰς ἄροτρα, καὶ τὰς ζιβύνας αὐτῶν εἰς δρέπανα · καὶ οὐ λήψεται ἔθνος ἐπ' ἔθνος μάχαιραν, καὶ οὐ μὴ μάθωσιν ἔτι πολεμεῖν^α. » Τὸ δὲ παραπλήσιον τοῦτοις ὄλοις καὶ τῇ αὐτῇ λέξει ἐν τῷ Μιχαΐα οὕτως ἐστὶ γεγραμμένον · « Καὶ ἔσται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐμφανὲς τὸ

25 ὄρος τοῦ Κυρίου, ἔτοιμον ἐπὶ τὰς κορυφὰς τῶν ὄρεων, καὶ μετεωρισθήσεται ὑπεράνω τῶν βουνῶν · καὶ σπεύσουσιν ἐπ' αὐτὸ λαοί, καὶ πορεύσονται ἔθνη πολλά, καὶ ἐροῦσι ·

21, 2 τοσοῦτων : τοσοῦτον O || 3 τε *seclusi* || 5 οὐτοσί δέ : οὕτως εἰδὲ O || 6 σε *seclusi* || 12 ἄκρων : ἀκροῦ O || 13 αὐτὸ : αὐτῶ O || 18 ἐξ : ἐν C || 19 συγκόψουσι *scripsi* : -ψωσι CO || 24 ἐσχάτων : ἐσχάτους C || 27 αὐτὸ : αὐτῶ C^{ae}

21 (15). Dans ta lettre je vois également ceci, selon tes propres termes¹ : « Et par-dessus tout, alors qu'il y eut une succession de grands prophètes, aucun ne fit jamais usage d'une idée exprimée par un de ses prédécesseurs. Car leur parole, étant véridique, n'avait pas besoin de mendier. Celui-ci au contraire, lorsqu'il blâme l'un des hommes, remet en mémoire ce que le Seigneur dit : ' tu ne tueras pas l'innocent et le juste^o'. » Je m'étonne que toi qui passes beaucoup de temps à étudier et à examiner les Écritures, tu n'aies pas remarqué qu'il y a des prophètes qui citent d'autres prophètes presque littéralement. Qui ne connaît, même s'il est un simple croyant, le passage d'Isaïe disant : « Dans les derniers jours, la montagne du Seigneur sera visible et la maison de Dieu sera sur les cimes des montagnes et sera élevée au-dessus des collines et toutes les nations y arriveront. Et des nations nombreuses s'y rendront et diront : venez, montons vers la montagne du Seigneur et vers la maison du Dieu de Jacob ; et il nous annoncera sa voie et nous cheminerons sur elle ; car c'est de Sion que sortira la loi et la parole du Seigneur de Jérusalem. Et il jugera au milieu des nations et il jugera un grand peuple ; et ils frapperont leurs épées pour en faire des socs de charrues, et leurs lances pour en faire des serpes, et nulle nation ne lèvera l'épée contre une nation ; et elles n'apprendront plus à faire la guerre^a. » Or un passage semblable à tout celui-ci est écrit textuellement chez Michée comme ceci : « Et aux derniers jours, la montagne du Seigneur sera visible, préparée sur le sommet des montagnes, et sera hissée au-dessus des collines ; et des peuples se hâteront sur elle et des nations nombreuses s'y rendront et diront : venez,

1. Africanus, 8. Origène passe sous silence ici le cinquième point d'Africanus — l'absence de l'*Histoire de Suzanne* dans le *Daniel* hébraïque — qu'il a déjà discuté longuement dans les premières parties de sa réponse.

Δεῦτε, ἀναβῶμεν εἰς τὸ ὄρος τοῦ Κυρίου, καὶ εἰς τὸν οἶκον
 τοῦ Θεοῦ Ἰακώβ, καὶ δείξουσιν ἡμῖν τὴν ὁδὸν αὐτοῦ, καὶ
 30 πορευσόμεθα ἐν ταῖς τρίβοις αὐτοῦ· ὅτι ἐκ Σιών ἐξελεύσεται
 νόμος καὶ λόγος Κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ. Καὶ κρινεῖ ἀνὰ
 μέσον λαῶν πολλῶν, καὶ ἐλέγξει ἐπὶ ἔθνη ἰσχυρὰ ἕως εἰς
 μακρὰν, καὶ κατακόψουσι τὰς μαχαίρας αὐτῶν εἰς ἄροτρα,
 καὶ τὰς ζιβύνας αὐτῶν εἰς δρέπανα· καὶ οὐκέτι μὴ ἄρη
 35 ἔθνος ἐπ' ἔθνος βρομφαίαν, καὶ οὐκέτι μὴ μάθωσι πολεμεῖν.^ο »
 « Ἐτι δὲ ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Παραλειπομένων ὁ τεταγμένος
 ἐν χειρὶ Ἀσάφ καὶ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ ψαλμός, τοῦ αἰνεῖν
 τὸν Κύριον, οὗ ἡ ἀρχή· « Ἐξομολογεῖσθε καὶ ἐπικαλεῖσθε
 αὐτὸν ἐν ὀνόματι αὐτοῦ^ι », ἐν μὲν τοῖς πλείστοις κατὰ τὴν
 40 ἀρχὴν ἰσοδυναμεῖ τῷ ἑκατοστῷ τετάρτῳ ψαλμῷ ἕως τοῦ·
 « Καὶ ἐν τοῖς προφήταις μου μὴ πονηρεύεσθε^ε », μετὰ δὲ
 τοῦτο τῷ ἐνενηκοστῷ πέμπτῳ, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ ἐγγύς
 πῶς ἐχούσης τό· « Αἰσατε τῷ Κυρίῳ πᾶσα ἡ γῆ^η », ἕως
 τοῦ· « Ὅτι ἔρχεται κρῖναι τὴν γῆν^η ». Ἐπεὶ δὲ ἦν τὸ
 45 παραθέσθαι αὐτὰς τὰς λέξεις πολὺ, διὰ βραχέων πρὸς τὸ
 προκείμενον ταῦτά εἰρήκαμεν. Εὐρήσεις δὲ καὶ περὶ τοῦ
 μὴ αἰρεῖν βάσταγμα ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων οὐ μόνον
 παρὰ Μωσῆ γεγραμμένον ἀλλὰ καὶ ἐν Ἱερεμιά^ι. Καὶ περὶ
 τοῦ Πάσχα καὶ νόμων ἱερατικῶν εὐρήσεις παρὰ τε Μωσῆ^ι
 50 καὶ ἐν τοῖς τελευταίοις τοῦ Ἰεζεκιήλ. Καὶ αὐτὰς δ' ἂν
 παρεθέμην τὰς λέξεις, καὶ ἄλλας πλείονας, εἰ μὴ ἐώρων

21, 29 δείξουσιν : δείξωσιν C^{ac}O || 30 πορευσόμεθα : -σώμεθα
 C^{pc} || ταῖς : τοῖς O || 40 τοῦ scripsi : οὗ CO || 44 τοῦ : om. C^{ac} || 48
 γεγραμμένον : -μένα C || 50 δ' ἂν : δὲ C^{ac}

21 e. Mich. 4, 1-3. f. I Chr. 16, 8. g. I Chr. 16, 22. Ps.
 104, 15 (105, 15 hébr.). h. I Chr. 16, 23. Ps. 95, 1 (96, 1 hébr.).
 i. I Chr. 16, 33. Ps. 95, 13 (96, 13 hébr.). j. Jér. 17, 21-22.

1. Cf. *Philocalie*, 1, 18, καὶ τὸ μὴ αἰρεῖν βάσταγμα ἐν τῇ ἡμέρᾳ
 τοῦ σαββάτου. En réalité, l'interdiction de soulever un fardeau le jour
 du sabbat ne se trouve pas dans le Pentateuque. Selon *Ex.* 16, 29,

montons vers la montagne du Seigneur et vers la maison
 du Dieu de Jacob et ils nous montreront sa voie, et nous
 cheminerons sur ses sentiers ; car c'est de Sion que sortira
 la loi et la parole du Seigneur de Jérusalem. Et il jugera
 au milieu de peuples nombreux, et il arbitrera contre des
 nations fortes jusqu'au loin ; et ils frapperont leurs épées
 pour en faire des socs de charrue et leurs lances pour en
 faire des serpes ; et aucune nation ne lèvera plus le glaive
 contre une nation, et ils n'apprendront plus à faire la
 guerre^e. » Et encore dans le premier livre des *Parali-*
pomènes, le psaume pour louer le Seigneur, attribué à la
 main d'Asaph et de ses frères, dont le début est : « Confessez
 et invoquez-le par son nomⁱ », est, pour l'essentiel, identique
 au début du psaume 104, jusqu'à : « et ne faites pas le mal
 contre mes prophètes^e » ; et ensuite, au psaume 95, depuis
 le début qui est à peu près semblable : « Chantez au
 Seigneur, toute la terre^h » jusqu'à « parce qu'il vient juger
 la terreⁱ ». Comme il aurait été long de citer le texte même,
 j'ai rapidement indiqué cela en vue de notre discussion.
 Tu trouveras aussi l'interdiction de soulever un fardeau
 le jour du sabbat¹ non seulement chez Moïse mais aussi
 chez Jérémieⁱ. Quant à la Pâque et aux lois sacerdotales,
 tu les trouveras chez Moïse et à la fin d'*Ézéchiël*². J'en
 aurais cité le texte, et encore beaucoup d'autres, si je ne

« personne ne doit sortir de sa place le septième jour ». Les rabbins
 en déduisent l'inférence qu'il ne faut pas porter de fardeau hors de
 la maison. Il est curieux qu'Origène accepte cette exégèse juive à tel
 point qu'il considère l'interdiction comme remontant à Moïse.
 Les rabbins, eux aussi, considéraient cette interdiction comme
 faisant partie de la législation mosaïque (*midde-oralla*), et non pas
 comme une élaboration rabbinique (*midde-rabbanan*).

2. La Pâque est mentionnée dans *Éz.* 45, 21-24, les lois sacerdo-
 tales, *Éz.* 44, 15-31. Le langage de ces chapitres donne bien des
 parallèles avec les règlements du Pentateuque, mais il n'y en a pas
 de citation étendue.

ὑπὸ τῆς ὀλιγότητος τῶν ἐν Νικομηδείᾳ ἡμερῶν ἡμῶν ἀποκλειόμενον τὸν χρόνον τῆς πρὸς σὲ γραφῆς.

22. Πρὸς τοῦτοις ἔφασκες καὶ τὸν τῆς φράσεως χαρακτῆρα διαλλάσσειν · ὅπερ ἐμοὶ οὐ πάνυ τι ἐφάνη.

23. Καὶ ταῦτα μὲν ἀπελογησάμην · ἦν δ' ἂν προηγουμένως μετὰ τὰ ἐγκλήματα ἐγκώμιον εἰπεῖν τῆς περὶ Σουσάννας γραφῆς ἐπιβαίνοντα ἐκάστη λέξει καὶ δευκνύοντα τὸ ἐξαιρετὸν τῶν νενοημένων · ὅπερ ἰδίᾳ τις τῶν φιλομαθῶς καὶ ἱκανῶς
5 μεμελετηκότων τὰ θεῖα συντάξαι δυνήσεται.

24. Ταῦτα πρὸς τὰ, ὡς φῆς, κρούματά σου ἀπεκρινάμην καὶ ἀντιγράφω. Εἴθε καὶ παιδεύειν δυναίμην · νυνὶ δὲ οὐ τηλικαῦτα ἑμαυτῷ δίδωμι. Προσαγορεύει σε ὁ συναγωνισάμενος τῇ ὑπαγορεύσει τῆς ἐπιστολῆς καὶ παρατυχῶν
5 πάσῃ αὐτῇ, ἐν οἷς βεβούληται διορθωσάμενος, κύριός μου καὶ ἀδελφός ἱερός Ἀμβρόσιος. Ἀσπάζεται σε καὶ ἡ πιστοτάτη σύμβιος αὐτοῦ Μαρκέλλα ἅμα τοῖς τέκνοις, καὶ Ἀνίκητος. Σὺ τὸν καλὸν ἡμῶν πάπαν Ἀπολινάριον ἄσπασαι, καὶ τοὺς ἀγαπῶντας ἡμᾶς.

21, 52 ἡμῶν : *om.* C^{ac}

24, 1 κρούματά : κρούσματα O || 6 καὶ¹ : *om.* C

1. Cf. *supra*, 2, 10, et voir l'introduction, p. 498 s.

2. Cf. Africanus, 9.

voyais pas le temps disponible pour t'écrire limité par la brièveté de mon séjour à Nicomédie¹.

22 (16). De plus, tu disais² que le style est différent, ce qui ne me semble pas du tout vrai.

23. Voilà ce que je te réponds pour ma défense. Mais la tâche principale serait, après ces critiques, de faire l'éloge de l'histoire de Suzanne, mot par mot, et de montrer l'excellence des idées ; à cela, un homme qui a étudié les choses divines avec science et compétence pourra consacrer un traité particulier.

24. Voilà ma réponse aux coups que tu frappais, selon ton mot ; c'est ma réplique. Puissé-je t'instruire aussi. Mais je ne m'attribue pas un tel pouvoir. Mon maître et mon frère, le vénérable Ambroise, te salue³ ; il m'a assisté de ses conseils pour cette lettre, toujours présent pour la corriger partout où il voulait. Sa très fidèle épouse Marcelle et leurs enfants te saluent également, ainsi qu'Anicet. Toi, salue de ma part notre bon père Apolinaire et tous ceux qui nous aiment.

3. Origène emploie presque les mêmes mots dans une autre lettre : ὁ ἱερός ... Ἀμβρόσιος πολλὰ προσαγορεύει σε (voir P. NAUTIN, *Lettres et Écrivains*, p. 250). Ἱερός devient presque un surnom d'Ambroise : on le retrouve dans *Exh. ad Mart.* 14 et 36 (*GCS* 1, p. 14, 5 et p. 33, 16) et dans *C. Cels.* 8, 76 (*GCS* 2, p. 292, 26). Sur Ambroise, voir l'introduction, p. 477 s. Nous n'avons pas de renseignements sur les autres personnages nommés ici.

NOTE COMPLÉMENTAIRE

(voir p. 561)

L'argument de ce passage est complètement embrouillé, à tel point qu'il est difficile de le comprendre. De plus, le texte est sans aucun doute corrompu.

1. *L'argument*

Les faits essentiels sont bien exposés par Jérôme (*Qu. Heb. Gen.* sur *Gen.* 2, 13, *CGL* 72, p. 5), dans un passage qui pourrait bien dériver d'un commentaire perdu d'Origène (nous avons mis entre crochets les mots qui ne peuvent pas être d'Origène) :

non uidetur in graeco [et in latino] sonare cur « mulier appelleretur quia ex uiro sumpta sit », sed *ἐτυμολογία* in Hebraeo sermone seruatur : uir quippe uocatur *his* et mulier *hissa*. recte igitur ab *his* appellata est mulier *hissa*. unde et Symmachus pulchre *ἐτυμολογίαν* etiam in graeco uoluit custodire, dicens *αὕτη κληθήσεται ἀνδρῆς, ὅτι ἀπὸ ἀνδρὸς ἐλήφθη* [quod nos latine possumus dicere « haec uocabitur *uirago* quia ex *uiro* sumpta est »]. porro Theodotion aliam etymologiam suspicatus est, dicens « haec uocabitur *assumptio* quia ex uiro *sumpta* est ». potest quippe *hissa* secundum uarietatem accentus et *assumptio* intelligi.

En d'autres mots, en hébreu le mot pour « femme » (*יִשָּׁה*, *iššah*) paraît dériver du mot pour « homme » (*אִישׁ*, *iš*). Symmaque aurait essayé de traduire le jeu de mots par le mot inventé *ἀνδρῆς*, dérivé de *ἀνὴρ*, tandis que Théodotion aurait traduit *יִשָּׁה* par *λήψις*, « prise » (voir F. FIELD, *Hexapla*, t. 1, p. 15), moins peut-être parce qu'il croyait que *יִשָּׁה* dérivait du verbe *יָשָׁה* (prendre), que parce qu'il était en peine de trouver un mot grec dérivant d'*ἀνὴρ* ; par conséquent il mit à sa place un jeu de mots sur *ἐλήφθη*.

Une observation pareille se trouve dans l'ancienne traduction latine d'ORIGÈNE, *Com. in Mat.* 14, 16 (*GCS* 10, p. 322, 23-323, 10) :

tamen quoniam tetigimus istum locum ubi et illud dicitur : « haec uocabitur mulier, quia de uiro suo adsumpta est »,

sciendum quia nihil proprium habet quantum ad Graecum [uel ad Latinum] sermonem, ut ideo uocetur mulier, « quia de uiro suo adsumpta est ». propterea legentes Hebraica inuenimus originationem istam conuenienter positam in Hebraeo. habet autem Hebraicum ita : *עֵסָא* (quod intelligitur et mulier et *adsumpta* ; apud Hebraeos enim mulier « adsumpta » uocatur) item *מְיָחָה* (quod est « a uiro »). uides quomodo iunctum est *עֵסָא* iuxta *מְיָחָה*, id est « a uiro adsumpta ». unde Theodotion sic posuit : « haec uocabitur mulier, *sumptio*, quia de uiro suo *sumpta* est ». Symmachus autem ita : « haec uocabitur *עֵסָא* <*מְיָחָה*>, quod est mulier a uiro ».

Ce passage est moins clair et moins exact que celui de Jérôme, et en particulier, il contient l'affirmation erronée, pareille à celle qui est dans notre lettre, que le mot hébreu pour « femme » signifie aussi « prise ». Comme le passage de Jérôme, il fait une distinction nette entre la version de Symmaque et celle de Théodotion.

Dans la lettre à Africanus, Origène ne nomme ni Théodotion ni Symmaque, mais il paraît faire allusion à ces deux tentatives pour reproduire en grec le jeu de mots hébreu. Effectivement, c'est là le but de son argument : le fait que les jeux de mots peuvent en effet être traduits. Il a obscurci l'argument, en manquant de citer la version de Théodotion, et en insérant à sa place deux citations de la colonne des *Hexaples* qui contenait l'hébreu translittéré en grec, l'une (du *Ps.* 116) destinée à prouver que *iššah* peut signifier soit « je prendrai » soit « je pris » (il n'explique pas le désaccord), et l'autre (du *Ps.* 1) à démontrer que *iš* signifie « homme ». La première de ces citations donne une fausse impression ; bien que la translittération grecque donne *עֵסָא*, l'hébreu n'a pas *יִשָּׁה* (*iššah*) mais *עֵסָא* (*essa*). Non seulement la deuxième est superflue mais encore elle obscurcit l'argument, puisqu'elle donne le mot *iš* avec l'article défini (*ישׁ = וְיִשָּׁה*).

L'explication évidente de toute cette confusion est qu'Origène ne cite pas un informateur juif : il donne son explication à lui, en se servant de la translittération hexaplaire pour sa connaissance superficielle de l'hébreu (voir N. R. M. DE LANGE, *Origen and the Jews*, p. 152-3, pour d'autres exemples). En d'autres mots, *φασι δὲ οἱ Ἑβραῖοι* n'est qu'un camouflage, destiné à prêter autorité à ce qui suit — expédient dont Jérôme s'est aperçu avec perspicacité (*Adv. Ruf.* 1, 13).

2. Le Texte

Κατὰ μὲν οὖν Ἑβραίους † ἴς καὶ ἔσσα ἀνδρός †, ὅτι ἀπὸ ἴς ἀνδρός ἀντὶς ἐλήφθη αὐτῆ.

Wettstein (note, p. 220) : *Fortè legendum ἴς, ἀνὴρ, ἔσσα, ἀνδρός ut seruetur allusio a Symmacho observata.*

Le texte est manifestement corrompu, et le contexte ne nous donne pas d'indication claire du sens. Si nous demandons quel argument Origène voulait faire ressortir dans cette phrase, il y a trois possibilités (basées sur les textes latins cités ci-dessus) :

1. En hébreu « l'homme » est appelé *ἴς*, et « la femme » *ἔσσα*, « parce qu'elle a été prise à son homme » (*ἴς*).
2. En hébreu « la femme » *ἔσσα* est appelée « la prise » « parce qu'elle a été prise à son homme ». (C'est-à-dire, l'interprétation de Théodotion.)
3. Le mot hébreu *ἔσσα* se rend par *ἀνδρίς*, « parce qu'elle a été prise à son homme (*ἴς = ἀνὴρ*) ». (C'est-à-dire, l'interprétation de Symmaque.)

1. La première solution aurait l'avantage de rendre explicite ce qu'Origène a fait entendre dans ce qui précède, en donnant l'hébreu pour « homme » aussi bien que « femme ». C'est le premier point que fait valoir Jérôme, et il est impliqué dans *Com. in Mat.*, où *μηις*, « de l'homme », est souligné. Il y a pourtant deux objections : a) il est difficile de voir comment on peut faire sortir ce sens-là du texte grec ; b) la tendance évidente de l'argument d'Origène aura été frustrée : apparemment il voulait montrer que les jeux de mots peuvent bien être traduits, mais maintenant il soutiendrait que les traducteurs grecs de la Septante auraient manqué de rendre ce jeu de mots hébreu.

2. C'est aussi une possibilité séduisante, en tant que complétant l'argument basé sur *עֵסָא* dans le *Ps.* 116, 13. Le point serait que les traducteurs de la Septante ont en effet réussi à rendre le jeu de mots — par *ἐλήφθη*. Dans ce cas, pourtant, il est encore plus difficile de voir quel texte grec original aurait pu donner lieu à la corruption.

3. C'est la solution la plus vraisemblable du point de vue textuel, parce que, comme l'a signalé Wettstein, un sens ressemblant plus ou moins à celui-ci peut être restitué avec une légère correction du texte reçu. Elle a encore l'avantage d'expliquer les divergences entre le texte de *Gen.* 2, 23 qui est donné ici et celui qui est cité ci-dessus :

ἀπό pour ἐκ et le αὐτή final sont associés tous les deux à la version de Symmaque (F. FIELD, *Hexapla*, loc. cit.). Là-contre on peut soulever deux objections : a) La correction proposée par Wettstein (et acceptée par le traducteur latin dans PG 11, 78) produit un texte très abrupt et en soi et par rapport à ce qui précède, à tel point qu'il est difficile de croire qu'il représente ce qu'écrivit Origène ; b) Il faut tenir compte de l'argument de H. M. Orlinsky qu'« Origène n'avait pas devant lui la traduction de Symmaque quand il écrivit la *Lettre à Africanus* » (voir l'introduction, p. 494). Comment peut-on concilier la citation de Symmaque qu'on trouve ici avec le fait que celui-ci n'est pas nommé dans § 4 et 6, où Origène fait allusion à la Septante, à Aquila, et à Théodotion ? Cela pourrait s'expliquer par l'hypothèse qu'Origène avait en effet Symmaque devant lui, et qu'Orlinsky se trompe. Il n'y fit pas allusion dans les autres passages parce que ce n'était pas une version bien répandue comme la Septante ou celle de Théodotion. Une autre possibilité serait que la traduction des mots de la *Genèse* attribuée à Symmaque n'est pas réellement celle de Symmaque mais celle d'Aquila, dont la traduction de ce verset n'est attestée dans aucune source. Le mot inventé ἐνδρῆς a certainement l'empreinte du style caractéristique d'Aquila, qui a l'habitude d'inventer des mots grecs pour conserver la paronomasie.

Tout cela nous mène pourtant bien au-delà des limites des conjectures raisonnables, sans nous rapprocher davantage d'une restitution vraisemblable de ce qu'écrivit Origène. Nous avons donc préféré marquer le passage comme étant un *locus desperatus*. Nous serions porté à croire que le texte était à l'origine plus long et qu'une partie en a disparu.

INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES DE LA PHILOCALIE

— Ne sont relevées ici que les citations bibliques des extraits de la Philocalie — non celles de l'Introduction et des notes de commentaire.

— Les chiffres de droite renvoient aux pages de ce volume.

— Les astérisques (*) indiquent une allusion ou une citation approximative.

— Les références à la Septante sont données selon l'édition d'A. Rahlfs.

ANCIEN TESTAMENT

Genèse		Psaumes	
1, 16-18 a	407	11, 7	245
2, 16-17	339	18, 5	273*
		34, 19	353
		39, 8	293
Exode		68, 29	295
28, 36	240	71, 7	309
32, 32	295	102, 1	391
34, 20	202	108, 1-2 a	329
		— 8	329
Deutéronome		Proverbes	
27, 26	352	1, 6	243*
I Rois		1, 24	289
16, 14	311	6, 8 ab	164*
II Rois		8, 8-9	309
11, 9-11	212	10, 9	168*
III Rois		10, 19	289
5, 12-13	289*		

Ecclesiaste

5, 1	202
12, 11	309
12, 12	285

Sagesse

17, 1	215
-------	-----

Osée

12, 5	337
-------	-----

NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu

1, 1	436
3, 12	166*, 168*
5, 9	309
5, 18	247
7, 7	200*
9, 29	392*
12, 36	367*
13, 24 s.	168*
13, 30	168*
17, 1	438*
17, 1-2	436*
19, 29	233*
23, 13	244*
25, 33	381*

Luc

1, 2	247*
8, 8	309*
11, 52	244

Jean

1, 1	200*, 215, 438*
1, 14	438

Isaïe

8, 14	202, 367
22, 22	295*
28, 11-12	353
28, 16	202*, 367*
29, 11-12	243, 295*

Ézéchiel

2, 10	295
34, 17-19	379

Daniel

7, 10	295
-------	-----

1, 16	202*
1, 29	411
4, 35	355
5, 39	293
9, 39	357
13, 25	438*
15, 25	353
17, 11, 21	341*
21, 20	438*
21, 25	436

Actes des Apôtres

1, 16	329
1, 20	329
7, 22	311*
13, 10	168*
20, 7-10	291*

Romains

1, 14	273*
1, 20	233*
2, 14-15	355
2, 16	297

2, 28-29	230*
2, 29	357*
3, 21	357*
5, 13	355
7, 7	350, 355
7, 14	355
9, 33	202, 367
12, 5	341
16, 25-26	215*

I Corinthiens

1, 26	273*
1, 27	273*
2, 4	271*, 273
2, 5	273*
2, 7	438*
2, 7-8	215
2, 13	244
10, 17	341
14, 14	391
14, 21	353

II Corinthiens

3, 6	273, 299, 357
4, 7	273
4, 18	233*
5, 19	411
11, 2	341
11, 6	271
12, 2	438
12, 4	438

Galates

3, 10	352
3, 19	352
3, 24-26	352

3, 28	341*
4, 21-23	352

Éphésiens

4, 5-6	341*
4, 25	341*

Philippiens

2, 7	438*
------	------

Colossiens

1, 16	233*
2, 3	273

II Timothée

1, 10	215
3, 16	392*

Hébreux

8, 5	233
------	-----

I Jean

5, 19	411
-------	-----

Apocalypse

3, 7	295
3, 7-8	243
5, 1-3	295*
5, 1-5	243
5, 5	295
10, 10	297*

APOCRYPHES

Hermas. Pasteur

Vision III 2, 6	341
-----------------	-----

INDEX DES MOTS GRECS DE LA PHILOCALIE

N'ont été retenus que les mots grecs de la *Philocalie* ayant donné lieu à une remarque dans l'Introduction ou les notes. Pour ceux de ces mots qui appartiennent aux chapitres ici publiés, les chiffres **gras** indiquent le numéro du chapitre de la *Philocalie* suivi du numéro du paragraphe et de ligne ; après un tiret on trouve les renvois aux pages de l'Introduction et des notes. Pour les mots qui ont été pris en considération alors même qu'ils appartiennent à des chapitres de la *Philocalie* non re-publiés ici (ainsi ceux de *Philocalie* 1, 1-27 = *Peri Archôn* IV), on ne trouvera donc que les renvois à nos pages.

- ἀγαθά (τὰ μέλλοντα) (*Hébr.* 10, 1) (comme objet des Écritures) — 118^a, 120, 124^a.
 ἀγρός (*Matth.* 13, 44) — 82, 192-193.
 ἄδηλα (τά) (*Ps.* 50, 8) — 251, 256.
 ἄδύνατα (τά), ἄδύνατον, μηδὲ δύνατον (*impossibilité* du sens littéral) 1 *tit.* — 90, 91^a, 92^a, 94, 106, 191.
 αἰνιγμα (*Prov.* 1, 6) 2, 2, 12 — 255^a.
 αἰνίσσασθαι 11, 1, 1 — 86^a, 402.
 αἰσθητά (τά), αἰσθητός, κατὰ τὸ αἰσθητόν (sens matériel des textes) — 50, 97^a.
 ἀκολουθία, ἀκολουθῶς — 90-93, 222^a, 430.
 ἀκρίβεια 2, 4, 3 ; 5, 10 ; 14 *tit.* ; 2, 3 — 257-258.
 ἀκριβής 1, 28, 2 — 132^a.
 ἀλήθεια (comme but des Écritures) 4, 2, 12 ; 5, 4, 11.18 ; 7, 5 ; 9, 3, 27 ; 14, 2, 36.
 ἀληθινά (τὰ ἀ. τοῦ νόμου) 1, 30, 23 — 48^a.
 ἀλληγορία, ἀλληγορεῖν (*Gal.* 4, 24) 1, 29 *tit.* 2.9.
 ἄλογον (τό) (*l'absurdité* littérale) 1 *tit.*
 ἀμφιβολία 14, 2, 8.32 — 425.
 ἀναβαίνειν (*monter* jusqu'au sens spirituel) 1, 30, 25 ; 12, 1, 4 ; 15, 19, 2.6.9.41 — 106^a.
 ἀναγωγή (*interprétation*) — 106^a, 120, 135.
 ἀνακεφαλαιοῦσθαι (*la révélation récapitulée* en un seul livre) 5, 5, 21 — 304.
 ἀνακολούθως (*privé de cohérence*) 8, 1, 6.

- ἀναλέγειν (*recueillir* les mots épars) 10, 2, 8 — 99^a.
 ἀνάρμοστος (*privé d'harmonie*) 6, 2, 7 — 55^a.
 ἀνατομεύς (ἄναξ) (*anatomiste* des Écritures) 10, 2, 21.
 ἀνεξερεύνητος 10, 2, 27 — 132.
 ἀνεξέταστος 10, 2, 27 — 132.
 ἀνοίγειν (*Apoc.* 3, 7 ; 5, 2-9) 2, 1, 9-21 ; 2, 16 ; 3, 10 ; 5, 6, 17-20.
 ἀνύειν, ἀνυσίμως (*efficacité* du texte biblique) 5, 3, 19 — 280^a, 431^a, 449^a.
 ἀνυπονόητος (*dénué de sens caché*) — 122^a.
 ἀπέμφασις, ἀπεμφαίνειν (*invraisemblance* du sens littéral) 11, 2, 3 — 90^a.
 ἀποδιδόναι, ἀπόδοσις — 134-135, 144^a.
 ἀποκαθιστάναί 1, 29, 5 — 221^a.
 ἀποκρύπτειν (*I Cor.* 2, 7) 1, 29, 26 ; 9, 3, 31.
 ἀποκρυφή (*Ps.* 17, 12^a) — 257.
 ἀπόκρυφος (*Col.* 2, 3) 4, 2, 9.
 ἀπορητός 1, 28, 8 ; 29, 19 — 118^a.
 ἀργός (*pas de mot inutile*) 10, 1, 8 — 69.
 ἀρμόζειν 2, 3, 8 ; 6 *tit.* ; 2, 17 — 72-74, 89.
 ἀρμονία 6, 2, 7 — 319-320.
 ἀσάφεια 1 *tit.* ; 2, 2, 13 ; 3, 5 ; 7, 1, 13 — 75, 138^a, 253^a, 254.
 ἀσαφής 2, 3, 11 ; 5, 1, 10 — 256^a.
 ἀσαφῶς 7, 1, 16.
 ἀσύμφωνος 6, 2, 5 — 55^a.
 ἀφορμαί (*indications* suggérant un sens caché) 2, 3, 12 — 96^a, 252^a.
 βάσανος, βασανίζειν 1, 29, 4 — 97^a, 132, 466.
 βιβλίον 3, 13 ; 5 *tit.* et *passim*.
 βίβλος 5, 5, 28 ; 6, 2, 3.8.10.15.21.23.27.
 βλεπόμενα (τά) (*le visible* des Écritures) 1, 30, 16 — 88.
 βοτανικός (*l'exégète herboriste*) 10, 2, 8.20.
 βούλημα (*intention* divine dans l'Écriture) 1, 29, 11 ; 14, 1, 20 — 60^a, 79^a, 143^a.
 γράμμα (τό) (*II Cor.* 3, 6) (*la lettre*) 1, 30, 24 ; 5, 7, 29 ; 9, 1, 17 ; 3, 13 — 49.
 γράμματα (τά) (*les écrits*) 1, 28, 19 ; 2, 4, 22 — 461-462.
 δηλοῦν, δηλοῦσθαι — 86^a.
 δίανοια (*le sens* des textes) 8 *tit.* — 50^a.
 διασκεδανύναί (*les clés dispersées*) 2, 3, 7 — 99^a-101.
 διασπείρειν (*le sens semé* dans les textes) 2, 3, 13 — 97^a.
 διάφορος (*diversité* des sons) 6, 2, 1.

- διαφωνία (*désaccord apparent des textes*) 6, 1, 16 — 95¹.
 διδασκαλία (*enseignement des Écritures*) — 77¹, 139.
 δόγματα (τά) 5, 4, 21 ; 7, 11.19 — 77¹.
 δύναμις (la puissance divine dans les Écritures) 2, 1, 4 ; 3, 2 ;
 5, 6, 37 ; 10, 2, 1.10.16 ; 12, 1, 12 — 59, 65, 87, 148-151.
 δυσαπόδοτος 2, 5, 15 — 70, 259.
 δυσδιήγητος 1, 29, 16.20 — 70, 259.
 δυσεύρητος 2, 5, 5 — 70, 259.
 δυσθεώρητος 1, 29, 20 — 70, 259.
 δύσληπτος 2, 2, 13 — 70, 259.
 Ἑβραῖος (l'informateur hébreu d'Origène) 2, 3, 2.
 εἰρήνη (*paix des Écritures*) 6, 1, 9 ; 2, 24.
 εἰρηνοποιός (*Matth. 5, 9*) (l'exégète comme *faiseur de paix*) 6, 1, 1 ;
 2, 23.
 εἰρμός (*enchaînement des sens*) — 72-77, 87-89, 90-93, 97².
 εἷς, μία, ἓν (*unité biblique*) 5, 4, 6, 7 passim ; 6 *tit.* ; 2, 17 — 101.
 εἰσαγωγή 3, 9.12 — 150², 153², 432.
 ἐκδοχή, ἐκδέχεσθαι 5, 5, 30 ; 9, 2, 10 ; 14, 2, 32 — 47¹, 102, 119.
 ἐλάχιστος (*la plus petite partie du texte*) 10, 2, 16.
 ἐμπροσθεν (*Éz. 2, 10*) (le devant du texte) 5, 5, 24.29 ; 6, 26 — 81.
 ἐναντιώματα (τά) (les contradictions des textes) 6, 1, 6 — 313.
 ἐνδιάθηκοι (βίβλοι) 3, 6 — 265².
 ἔνδυμα (le vêtement qui recouvre le sens profond) 15, 19, 4.7
 — 77, 79-81, 440².
 ἐνθουσιασμός, ἐνθουσιᾶν — 65¹, 149², 432.
 ἐνόητος 3, 3, 24.
 ἐνσπείρειν (*ensemencement du sens*) 2, 4, 23 — 67¹, 99¹.
 ἐντρέχεια, ἐντρέχης (*intelligence*) — 54¹, 143¹, 430.
 ἐξετάζειν, ἐξέτασις, ἐξητασμένος 2, 4, 3 ; 5, 2, 14 ; 11, 1 ; 14, 1,
 12 ; 2, 31 — 132, 136¹-137, 459, 466.
 ἐξηγητικόν (τό) (le principe *explicatif*) 2, 3, 13 — 252.
 ἐξιχνεύειν 3, 4 — 97², 125².
 ἐξομαλίζειν 1, 29, 2 — 221-222.
 ἔξωθεν (l'extérieur du texte) 2, 1, 14 — 81².
 ἐπάδειν, ἐπωδή 12, 1, 12-18.35.38 ; 2, 1.26 — 449².
 ἐπίκρυψις (*occultation du sens*) — 83-84, 144¹, 256, 463.
 ἐπίπνοια (du Saint Esprit) 2, 4, 20 — 60¹.
 ἔργον, ἐργάζειν, ἐργατικόν (la vertu opératoire des textes) 10, 1
 — 375².
 ἐρευνᾶν 1, 30, 23 ; 4, 1, 3 — 69, 132.
 ἔσωθεν (*Apoc. 5, 1*) (l'intérieur du texte) 2, 1, 13 — 81².
 εὐαγγέλιον (ἓν) 5, 6, 39.
 εὐτέλεια, εὐτελής (*pauvreté des textes bibliques, de leur style*)
 4 *tit.* ; 2, 10 ; 15 *tit.* — 428¹, 430, 432.

- ἐφαρμόζειν (*accorder l'interprétation*) 2, 3, 10 ; 12, 1, 5 — 89¹,
 91-93.
 ἔφοδος 2, 3, 14 — 125².
 ζητεῖν (*Matth. 7, 7-8*) 1, 28, 11 ; 6, 2, 25 — 126¹, 147.
 ζητητικός — 84.
 θεióτης (de l'Écriture) — 62-63¹.
 θεόπνευστος (*II Tim. 3, 16*) 1 *tit.* ; 2, 3, 4 ; 4, 5 ; 3 *tit.* 1.3 ;
 11 *tit.* ; 12, 2, 10.12.14 — 59-60.
 θεωρήματα 5, 4, 8-9 — 144.
 θησαυρός (*Matth. 13, 44 ; Col. 2, 3 ; II Cor. 4, 7*) 4, 2, 8 — 82,
 192-193.
 ἱμάτια (*Matth. 17, 1 s.*) (les habits du Logos) 15, 19, 1.3.8.9.
 Ἰουδαισμός 1, 30, 1-4.
 ἰουδαικῶς — 50².
 ἱστορία 1, 29, *tit.* 1 ; 5, 2, 19 ; 9, 1, 27 — 47¹, 80¹, 91¹, 92¹, 93.
 ἵχνος 2, 4, 24 — 66-67, 149².
 ἴωτα (*Matth. 5, 18*) 10, 1, 17 ; 2, 9 — 67².
 κάλυμμα (*II Cor. 3, 13-16*) — 48², 125¹, 146⁴.
 καταχρήσεις 14, 2, 8 — 129-130², 425.
 κατεπάδειν (voir ἐπάδειν) 12, 1, 12.35.
 κατηγορημα 14, 1 ; 2 — 417¹.
 κεκρυμμένως (*Jér. 13, 17*) — 134.
 κενός (*Ex. 34, 20*) (*vide de sens*) 1, 28, 20.22 — 68.
 κεραία (*Matth. 5, 18*) 1, 28, 19 ; 10, 1, 18.
 κεφαλή (*Ps. 39, 8*) 5, 5, 13.15.21 ; 6, 25 — 304.
 κλείς 2, 1, 2.9 ; 2, 15.17 ; 3, 6.7.10.
 κεκλείσθαι 2 *tit.* ; 1, 1.6.9.11 ; 5, 5, 27.28.
 κρύπτειν 5, 1, 10 ; 9, 3, 26 — 70, 79-83.
 κύριος, κυριολεξία (*sens propre des mots*) 14, 2, 5.9 — 130², 425.
 λέξις 1, 29, 10 ; 4, 2, 10 ; 5, 1, 11 ; 2, 1.12.18 ; 8, 1, 7.12 ; 9,
 2, 8 ; 3, 16.20 ; 14, 2, 15.22.30.
 λίθος α) l'Écriture est d'une seule pierre 8, 3, 22.
 β) voir πρόσκομμα.
 λόγια (τά) 2, 4, 22 ; 6, 1, 2 ; 10, 1, 17 ; 11, 1, 3 ; 15, 19, 48.
 λογικός (λογική τροφή) 12, 1, 32.
 λόγος α) ὁ Λόγος 1, 28, 5.9.10 ; 29, 31 ; 2, 4, 4 ; 4, 2, 5 ; 5, 4, 6 ;
 6, 1, 16 ; 15, 19, 27.29.31.32.
 β) (la raison, le sens) 1, 28, 3 ; 2, 5, 4 ; 4, 1, 5 ; 2, 3 ;
 10, 2, 23.
 γ) (la parole) 4, 2, 19 ; 5, 4, 8.12.19 ; 9, 3, 28 ; 11, 2, 6.
 λόγοι (οἱ) 2, 1, 2 ; 2, 11.12 ; 3, 15 ; 5, 4, 7.11.12.

- μάχη 6, 1, 6.7.8 — 90¹.
 μέλη (τά) (*membres du corps de l'Écriture*) 10, 2, 13.15.
 μέρος, ἐν μέρει, ἐκ μέρους 1, 29 *iii.*; 1 — 140, 220⁴.
 μεταλαμβάνειν, μετάληψις, μεταληπτική — 133.
 μεταμόρφωσις (du texte) 15, 19, 43 — 442.
 μουσική (θεοῦ) 6, 2, 4.13.21.
 μυστήριον, μυστήρια (τά) (*Rom. 16, 25; I Cor. 2, 7*) 4, 2, 12 — 79, 144, 188.
 μυστικός 1, 29, 19; 9, 2, 9 — 92¹, 118⁴, 141¹, 188.
 νοεῖν 1, 29, 23; 30, 15; 2, 3, 11.12; 5, 3, 20; 6, 26.27; 12, 1, 2.12.19.20; 2, 4, 9; 14 *iii.* 2, 36.
 νοήματα 1, 29, 19; 28, 34; 9, 3, 27; 10, 1; 15, 19, 4 — 102, 144.
 νομή (les Écritures comme *pâturage*) 11, 1, 2.7.8; 2, 5.10.13. 15.17.
 νέμεσθαι (*Éz. 34, 18*) 11, 1, 6; 2, 2.17.
 νοῦς (le sens des textes) — 103¹, 118, 146¹.
 ὁδός (la méthode) 2, 2, 16 — 103, 125², 188-189.
 οἰκία (l'Écriture comme une maison) 2, 3, 5.6.8.10.
 οἰκονομεῖν, οἰκονομία 1, 28, 4 — 86¹, 91¹, 188.
 ὅλος α) le sens *total* des textes 5, 4, 9.
 β) ὁ νόμος 1, 30, 5.
 ὁ γραφή 2, 3, 4.
 ὀλοσχερής (lecture du texte à *grands traits*) — 136-137.
 ὁμοῖα (ῥητά) 8, 1, 19 — 97², 138, 141-143, 344¹.
 ὁμοτονεῖν 6, 2, 15.
 ὁμωνυμία 9, 3, 18; 14, 2, 8.26 — 129-131; 360-364.
 ὁμώνυμος 9, 1, 5; 14, 2, 10.31.
 ὄνομα 9 *iii.*; 1, 7; 2, 30.
 ὀνόματα (τά) (les *noms propres* bibliques) 12, 1, 17.36.
 ὀνομασία 12, 1, 16 — 395.
 ὀπισθεν (*Apoc. 5, 1; Éz. 2, 10*) (le *dos* des textes) 5, 5, 30; 6, 26 — 81.
 ὄργανον (ἐν ὄργανον ἢ γραφή) 6 *iii.*; 2, 18.
 ὀρθῶς (ζητεῖν) 6, 2, 25 — 126¹, 148¹.
 παραβολή (*Prou. 1, 6*) 2, 2, 12 — 84.
 παρέλκειν 10, 2, 11.22 — 376¹.
 πᾶς (le sens *total* des textes) 2, 2, 10; 3, 3; 4, 5; 5, 4, 6; 5, 28.
 πάσχειν — 65¹, 462.
 παρεκδοχή 9, 3, 22 — 47.
 πέρα (au *dela* de l'histoire) — 47¹.
 περίοια (compréhension globale d'un texte) — 136.

- περισσόν (δυδέν) (*Eccl. 12, 11*) 6, 1, 15 — 318-319.
 πέτρα (voir σκάνδαλον).
 πιστός, πιστεῦειν, πίστις 1, 18, 19.34.35; 5, 7, 21; 12, 2 — 147-148.
 πλήθος (εἰρήνης) 6, 1, 4.
 πληροῦσθαι 1, 29, 19; 2, 2, 11; 5, 7, 18.
 πλήρωμα (*Jn. 1, 16*) (*plénitude* de sens) 1, 28, 22-29 — 68, 206-207.
 πνεῖν 1, 28, 23.26.29 — 68², 207-208.
 πνεῦμα α) τὸ ἅγιον 1, 29, 11; 2, 4, 3.20; 7, 2, 2.8.10.12.17.
 β) l'inspiration de l'Écriture 1, 30, 18.20.21.25; 5, 7, 29; 9, 3, 13.28 — 65, 66, 103-106.
 πνευματικός 5, 5, 31; 9, 2, 37; 3, 14; 10, 2, 8 — 90-93, 97, 99-100, 120, 142-144.
 πνευματικῶς — 123-124¹.
 ποιμήν (*Eccl. 12, 11*) 6, 1, 14.15; 11, 1, 14; 2, 1.
 πολλά (βιβλία) (*Eccl. 12, 12*) 5 *iii.*, 7, 2.
 πολυλογία, πολυλογεῖν (*Prou. 10, 19*) 5, 3, 11.12.20; 4, 5.17.19.21.
 πράγματα (τά) (les *choses* désignées) 4, 1, 2.4 — 128, 275-279, 450¹.
 πρόβλημα (*Ps. 77, 3*) — 255², 256¹, 460.
 πρόληψις — 148, 403.
 πρόνοια 2, 4, 21; 10, 2, 18 — 60¹, 63, 67².
 προπέτεια, προπετής 1, 28, 8; 29, 22; 5, 2, 14 — 53, 71², 204.
 προσηγορία 14, 1 *passim*; 2, 10 — 417¹.
 πρόσκομμα (λίθος προσκόμματος) (*Is. 8, 14; Rom. 9, 33*) 1, 28, 31.33; 10, 1, 2.4 — 90-91¹, 373-375.
 προσκόπτειν 1, 28, 30; 4, 1, 2; 2, 2.
 προσοχή, προσέχειν 3, 4; 10, 2, 26 — 133².
 προσουφαίνειν — 91-93.
 πρόσωπα (τά) 7, 1, 3.5; 2, 12.14 — 330-333.
 προσωποποιεῖν 7, 2.
 προϋφίστασθαι 14, 1, 13 — 419-420¹.
 πρόχειρος 5, 5, 30; 15, 19, 44 — 91¹, 102, 121.
 ῥητόν (τό) 11, 2, 3 — 50, 97².
 σάρξ (le verbe fait *chair* dans les Écritures) 15, 19, 31.
 σαφήνεια, σαφηνίζειν — 76, 86, 143¹, 254².
 σαφηνιστής (ὁ Λόγος) 1, 29, 25 — 226².
 σαφής, σαφῶς — 55¹, 83², 91¹, 137.
 σημαίνόμενον (τό) 4, 2; 9 *iii.*; 1, 7; 2, 23.30; 3, 4; 14 *iii.*; 1, 12; 2, 3.6 — 128, 141, 275-279, 450¹.

- σημαίνειν 5, 2, 1; 8, 3, 24; 9, 1, 4.26; 14, 2, 15; 15, 19, 23 — 86^a.
- σκάνδαλον (*Is.* 8, 14; *Rom.* 9, 33) 1, 28, 31.33.36; 10, 1, 2.4.7 — 91^a, 373-375.
- σκεῦος (δοτράκινον) (*II Cor.* 4, 7) 4, 2, 9 — 62-63^a.
- σκιά (*Hébr.* 10, 1; *Col.* 2, 17) 1, 30, 18 — 120.
- σκοπός 5, 4, 20 — 75-78; 91-92^a.
- σκοτεινός (*Ps.* 17, 12^a; *Prov.* 1, 6) 2, 2, 12; 12 *tit.* — 256-257.
- σολοικισμός 4 *tit.*; 1, 2 — 274^a.
- σοφία (divine) 1, 28, 3.9.11.20; 29, 26; 2, 4, 6.21.24; 3, 11; 5, 3, 20 — 67, 205-206, 227-228, 279.
- σπέρματα (τά) (les semences du sens dans les textes) — 67^a, 99^a.
- σποράδην — 99^a.
- στοιχεῖον 3, 8.9; 10, 2, 10.
- στοιχείωσις 3, 11 — 266-268.
- συγγένεια 1, 30, 10.11.13; 12, 1, 18 — 235-237, 397.
- συγκρίνειν (*I Cor.* 2, 13) 2, 3, 17 — 141-143.
- σύγχυσις, συγχεῖν 7, 1, 3; 9, 1, 6; 3, 29 — 323^a.
- σύμβολον, συμβολικόν — 49^a, 88^a, 229^a, 462.
- συμφωνία 5, 7, 19; 6, 1, 9; 2, 4; 8, 3, 24 — 55^a.
- σύμφωνον (τό) 5, 4, 13.
- συμφώνως 6, 2, 14.
- συνάγειν — 138, 143^a.
- συναλληγορεῖν — 97^a.
- συνείρειν — 93^a, 97^a.
- συνεξετάζειν — 138, 143^a.
- συνήθεια (de l'Écriture) 7, 1, 14; 9, 2, 32 — 144^a.
- συνυφαίνειν — 91-93.
- σφραγίζειν (*Is.* 29, 11) 2 *tit.*; 1, 1.6.14; 2, 1.5; 5, 6, 15.
- σφραγίς (*Aroc.* 5, 1) 2, 1, 2.3.5.14.16.22; 5, 5, 25 — 254.
- σῶμα α) opposé à l'esprit 1, 30, 16.20 — 103-116.
β) le corps de l'Écriture 10, 2, 20.
- σωματικός 9, 2, 36 — 77, 97^a, 105.
- σωματικῶς 9, 2, 39.
- σωτήριος (effet salutaire de la parole divine) 2, 4, 16.22; 5, 3, 11; 7, 12; 6, 2, 19; 11, 1, 5 — 66^a.
- τεχνίτης (Θεός) 10, 2, 14 — 62-68.
- τεχνολογία, τεχνολογεῖν 14, 1, 26 — 416^a.
- τροπολογία α) emploi de tours figurés 9, 3, 18.
β) interprétation morale — 117^a, 121^a.
- τροφή, τρέφεσθαι 5, 7, 12; 12, 1, 32.33; 2, 16.21.26.
- τύγχανον (τό) (la chose existante) 14, 1, 14 — 278-279, 418.
- τύπος, τυπικῶς (*I Cor.* 10, 11) — 120^a, 121^a.

- ὕδωρ (l'eau des Écritures) 11, 1; 2 *passim*.
- ὕποβάλλειν 2, 4, 4.
- ὕπόδειγμα (*Hébr.* 8, 5) — 120^a.
- ὕπνοια — 122^a.
- ὕψος, ὑφαίνειν — 57^a.
- ὕψος, ὑψηλότερος 5, 7, 18; 15, 19, 40.45.47 — 119^a.
- φανερῶς 9, 3, 27 — 82.
- φθόγγος 6, 2, 2.5.12.19; 12, 1, 14 — 450-451.
- φύσις, φύσει, φυσικῶς (pouvoir naturel des mots) 12, 1, 12.13 — 131, 396, 419^a, 448-449.
- φωνή, φωναί (les mots) 4, 1, 1.3.4; 9, 1, 4.6.8.12.27 — 99, 128-129, 141, 275-279, 450.
- φωνή (μία) (l'unisson des Écritures) 6, 2, 20.
- φῶς 15, 19, 3.9.
- φωτίζειν — 60^a.
- χρησιμός 10, 2, 4.11.18.
- ψηλαφᾶν — 155.
- ψιλός (la lettre nue) 5, 2, 15; 8, 1, 17; 12, 2, 25.
- ψυχή (de l'Écriture) 1, 30, 17.20.21.24 — 103-116.
- ὠφέλεια, ὠφελεῖν 12, 1, 1 — 119, 147, 151.
- ὠφέλιμος (*II Tim.* 3, 16) 11, 1, 4 — 59.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Avant-Propos.....	7
Répartition des 27 chapitres de la <i>Philocalie</i> dans les volumes de « Sources Chrétiennes ».....	9
Bibliographie.....	11

LA PHILOCALIE D'ORIGÈNE

INTRODUCTION

I. La <i>Philocalie d'Origène</i>	19
II. L'herméneutique d'Origène.....	42
1. Les visées polémiques dans la <i>Philocalie</i> ...	46
2. La théorie de l'inspiration divine des Écritures.....	59
3. Les deux projets divins.....	74
4. Les divers sens des Écritures.....	101
5. Les techniques d'explication du texte....	125
6. Au-delà du travail d'explication du texte..	145
III. Le texte.....	158

TEXTE ET TRADUCTION

Prologue.....	163
La Lettre de Grégoire de Nazianze.....	171
Le contenu de ce livre.....	173
Chapitre 1, 1-27. Le traité d'herméneutique du <i>Peri Archôn</i> (Analyse).....	182

Chapitre 1, 28. Trois fragments sur l'obscurité des Écritures (<i>Jérémie</i>).....	199
Chapitre 1, 29. Comment faut-il interpréter la faute de David à l'égard d'Urie (<i>psaume 50</i>)?.....	209
Chapitre 1, 30. La parenté du visible et de l'invisible dans les Écritures (<i>Lévitique</i>).....	229
Chapitre 2. L'obscurité des Écritures (<i>psaume 1</i>)... ..	239
Chapitre 3. Les 22 livres des Hébreux (<i>psaume 1</i>)..	261
Chapitre 4. Pauvreté et puissance du texte évangélique (<i>Jean</i>).....	269
Chapitre 5. Les Écritures forment un seul livre (<i>Jean</i>).....	283
Chapitre 6. La symphonie des Écritures (<i>Matthieu</i>). ..	307
Chapitre 7. La confusion des personnages qui parlent dans les Écritures (<i>Cantiques des Cantiques. Actes</i>).....	323
Chapitre 8. L'enseignement religieux tiré d'une faute de grammaire (<i>Osée</i>).....	335
Chapitre 9. La confusion qui vient des mots homonymes (<i>Épître aux Romains</i>).....	349
Chapitre 10. La vertu efficace du moindre signe des Écritures (<i>Jérémie</i>).....	365
Chapitre 11. Le bon pâturage et l'eau calme des Écritures (<i>Ézéchiël</i>).....	377
Chapitre 12. Le pouvoir incantatoire des noms propres bibliques (<i>Josué</i>).....	387
Chapitre 13. L'utilité des sciences grecques pour l'interprétation des Écritures (<i>Lettre à Grégoire. Analyse</i>).....	399
Chapitre 14. Un enseignement sur le soleil et la lune tiré d'un fait grammatical (<i>Genèse</i>).....	405
Chapitre 15. Pauvreté et gloire du texte biblique : la « transfiguration » (<i>Contre Celse 6, 77</i>).....	427

Chapitre 16. Le christianisme lui aussi implique un effort de recherche (<i>Contre Celse, Analyse</i>).....	445
Chapitre 17. Le pouvoir naturel des noms propres bibliques (<i>Contre Celse, Analyse</i>).....	447
Chapitre 18. L'obscurité des Écritures est un appel à l'intelligence (<i>Contre Celse, Analyse</i>).....	458
Chapitre 19. La foi chrétienne s'accorde aux données de la raison (<i>Contre Celse, Analyse</i>).....	465
Chapitre 20. Éloge de l'intelligence humaine (<i>Contre Celse, Analyse</i>).....	467

LA LETTRE D'ORIGÈNE À AFRICANUS
SUR L'HISTOIRE DE SUZANNE

INTRODUCTION.....	471
Une Lettre d'Origène.....	471
Africanus, Bassus, Ambroise.....	473
Analyse de la correspondance.....	478
L'histoire de Suzanne.....	481
Rapports entre la <i>Lettre</i> et d'autres œuvres d'Origène.....	491
Date de la correspondance.....	498
Le texte.....	502
<i>Sigles et abréviations</i>	513
TEXTE ET TRADUCTION	
I. Lettre d'Africanus à Origène.....	515
II. Lettre d'Origène à Africanus.....	523
<i>Note complémentaire</i>	575
Indices	
Index des citations bibliques de la <i>Philocalie</i>	579
Index des mots grecs de la <i>Philocalie</i>	582

SOURCES CHRÉTIENNES

LISTE COMPLETE 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. Quand cette seconde édition ne diffère de la première que par de menues corrections et des *Addenda et Corrigenda* ajoutés en appendice, la date est accompagnée de la mention « réimpression avec supplément ».

1. GRÉGOIRE DE NYSSE : *Vie de Moïse*. J. Daniélou (3^e édition) (1968).
- 2 bis. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Protreptique*. C. Mondésert, A. Plassart (réimpression de la 2^e éd., 1976).
- 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*. É. des Places (réimpr. de la 2^e éd., avec suppl., 1966).
- 6 bis. GRÉGOIRE DE NYSSE : *La création de l'homme*. *En préparation*.
- 7 bis. ORIGÈNE : *Hom. sur la Genèse*. H. de Lubac, L. Doutreleau (1976).
8. NICÉTAS STÉTHATOS : *Le paradis spirituel*. *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).
- 13 bis. 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 bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Lettres à Sérapion*. J. Lebon. *En prép.*
- 16 bis. ORIGÈNE : *Hom. sur l'Exode*. H. de Lubac, J. Fortier. *En prép.*
17. BASILE DE CÉSARÉE : *Sur le Saint-Esprit*. B. Pruche. Trad. seule (1947).
- 17 bis. 2^e édition avec le texte grec (1968).
- 18 bis. ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Discours contre les païens*. P. Th. Camelot (1977).
- 19 bis. HILAIRE DE POITIERS : *Traité des Mystères*. P. Brisson (réimpression, avec supplément, 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. *Remplacé par le n° 296*.
- 22 bis. LÉON LE GRAND : *Sermons 1-19*. J. Leclercq, R. Dolle (1964).
23. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Extraits de Théodote*. F. Sagnard (réimpr., 1970).

- 24 bis. PTOLEMÉE : Lettre à Flora. G. Quispel (1966).
- 25 bis. AMBROISE DE MILAN : Des Sacrements. Des Mystères. Explication du Symbole. B. Botte (réimpr. de la 2^e éd., 1980).
- 26 bis. BASILE DE CÉSARÉE : Homélie sur l'Hexaéméron. S. Giet (réimpr. avec suppl., 1968).
- 27 bis. Homélie Pascales, t. I. P. Nautin. *En préparation.*
- 28 bis. JEAN CHRYSOSTOME : Sur l'Incompréhensibilité de Dieu. J. Daniélou, A.-M. Malingrey, R. Flacelière (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. Livres I-IV. G. Bardy (réimpression, 1964).
- 32 bis. GRÉGOIRE LE GRAND : Morales sur Job, t. I. Livres I-II. R. Gillet, A. de Gaudemaris (1975).
- 33 bis. A. Diognète. H. I. Marrou (réimpr. avec suppl., 1965).
34. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre III. F. Sagnard. Remplacé par les nos 210 et 211.
- 35 bis. TERTULLIEN : Traité du baptême. F. Refoulé. *En préparation.*
- 36 bis. Homélie Pascales, t. II. P. Nautin. *En préparation.*
- 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. THÉODORE DE CYR : Correspondance, t. I. Y. Azéma (1955).
41. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Histoire ecclésiastique, t. II. Livres V-VII. G. Bardy (réimpression, 1965).
42. JEAN CASSIEN : Conférences, t. I. E. Pichery (réimpression, 1966).
- 43 bis. JÉRÔME : Sur Jonas. *En préparation.*
44. PHILOXÈNE DE MABBOUG : Homélie. E. Lemoine. Trad. seule (1956).
45. AMBROISE DE MILAN : Sur S. Luc, t. I. G. Tissot (réimpr. avec suppl., 1971).
- 46 bis. TERTULLIEN : De la prescription contre les hérétiques. *En préparation.*
47. PHILON D'ALEXANDRIE : La migration d'Abraham. *Épuié.* Voir série « Les Œuvres de Philon ».
48. Homélie Pascales, t. III. F. Floëri et P. Nautin (1957).
- 49 bis. LÉON LE GRAND : Sermons 20-37. R. Dolle (1969).
- 50 bis. JEAN CHRYSOSTOME : Huit Catéchèses baptismales inédites. A. Wenger (réimpr. avec suppl., 1970).
- 51 bis. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. J. Darrouzès et L. Neyrand (1980).
- 52 bis. AMBROISE DE MILAN : Sur S. Luc, t. II. G. Tissot (réimpr. avec suppl., 1976).
- 53 bis. HÉRMAS : Le Pasteur. R. Joly (réimpr. avec suppl., 1968).
54. JEAN CASSIEN : Conférences, t. II. E. Pichery (réimpression, 1966).
55. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Histoire ecclésiastique, t. III. Livres VIII-X. G. Bardy (réimpression, 1967).
56. ATHANASE D'ALEXANDRIE : Deux apologies. J. Szymusiak (1958).
57. THÉODORE DE CYR : Thérapeutique des maladies helléniques. 2 volumes. P. Canivet (1958).
- 58 bis. DENYS L'ARÉOPAGITE : La hiérarchie céleste. G. Heil, R. Roques, M. de Gandillac (réimpr. avec suppl., 1970).
59. Trois antiques rituels du baptême. A. Salles. Trad. seule. *Épuié.*
60. AELRED DE RIEVAUX : Quand Jésus eut douze ans. A. Hoste, J. Dubois (1958).
- 61 bis. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Traité de la contemplation de Dieu. J. Hourlier (réimpression, 1977).
62. IRÉNÉE DE LYON : Démonstration de la prédication apostolique. L. Froidevaux. Nouvelle trad. sur l'arménien. Trad. seule (réimpr. 1971).
63. RICHARD DE SAINT-VICTOR : La Trinité. G. Salet (1959).
64. JEAN CASSIEN : Conférences, t. III. E. Pichery (réimpr., 1971).
65. GÉLASE 1^{er} : Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien. G. Pomarès (1960).
66. ADAM DE PERSHEIGNE : Lettres, t. I. J. Bouvet (1960).
67. ORIGÈNE : Entretien avec Héraclide. J. Scherer (1960).
68. MARIUS VICTORINUS : Traité théologique 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. Hari (1960).
71. ORIGÈNE : Homélie sur Josué. A. Jaubert (1960).
72. AMÉDÉE DE LAUSANNE : Huit homélie mariales. G. Bavaud, J. Deshusses, A. Dumas (1960).
- 73 bis. EUSÈBE DE CÉSARÉE : Histoire ecclésiastique, t. IV. Introd. générale de G. Bardy et tables de P. Férichon (réimpr. avec suppl., 1971).
- 74 bis. LÉON LE GRAND : Sermons 38-64. R. Dolle (1976).
75. S. AUGUSTIN : Commentaire de la 1^{re} Épître de S. Jean. P. Agaësse (réimpression, 1966).
76. AELRED DE RIEVAUX : 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. NICÉAS 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. Introduction 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. Férichon (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, E. de Solms, J. Leclercq. Tome I (1963).
94. Id. — Tome II (1963).
95. MÉTHODE D'OLYMPHE : Le banquet. H. Musurillo, V.-H. Debidour (1963).
96. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : Catéchèses. B. Krivochéine, J. Paramele. Tome I. Introduction et Catéchèses 1-5 (1963).
97. CYRILLE D'ALEXANDRIE : Deux dialogues christologiques. G. M. de Durand (1964).
98. THÉODORE DE CYR : Correspondance, t. II. Y. Azéma (1964).
99. ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome I. Introduction et Hymnes I-VIII (1964).
100. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre IV. A. Rousseau, B. Hemmerding, 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 THÉOLOGIEEN : *Catéchèses*. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome II. *Catéchèses 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*, tome II. Cl. Mondésert, H. I. Marrou (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 THÉOLOGIEEN : *Catéchèses*. B. Krivochéine, J. Paramelle. Tome III. *Catéchèses 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 : *Tratté de la Virginité*. M. Aubineau (1966).
120. ORIGÈNE : *Commentaire sur S. Jean*. C. Blanc. Tome I. *Livres I-V* (1966).
121. EPHREM DE NISIBE : *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatesaron*. L. Leloir. Trad. seule (1966).
122. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Trattés 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'HELPTA : *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 THÉOLOGIEEN : *Trattés théologiques et éthiques*. J. Darrouzès. Tome II. *Éth. 4-15* (1967).
130. ISAAC DE L'ÉTOILE : *Sermons*. A. Hoste, G. Salet. Tome I. *Introduction et Sermons 1-17* (1967).
131. RUPERT DE DEUTZ : *Les œuvres du Saint-Esprit*. J. Gribomont, E. de Solms. Tome I. *Livres I et II* (1967).
132. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome I. *Livres I et II* (1967).
133. SULPICIE SÈVÈRE : *Vie de S. Martin*. J. Fontaine. Tome I. *Introduction, texte et traduction* (1967).
134. Id. — Tome II. *Commentaire* (1968).
135. Id. — Tome III. *Commentaire (suite), Index* (1969).
136. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome II. *Livres III et IV* (1968).
137. EPHREM 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. Eitlinger (1968).
139. GERTRUDE D'HELPTA : *Œuvres spirituelles*. Tome II. *Le Héraut*. Livres I et II. P. Doyère (1968).
140. RUFIN D'AQUILÈS : *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'HELPTA : *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. Liébaert (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 (1969).
149. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : *La passion du Christ*. A. Tullier (1969).
150. ORIGÈNE : *Contre Celse*. M. Borret. Tome IV. *Livres VII et VIII* (1969).
151. JEAN SCOT : *Homélie sur le Prologue de Jean*. E. 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'AQUILÈS : *Sermons*. Tome I. *Sermons 1-17*. J. Lemarié (1969).
155. HUGUES DE SAINT-VICTOR : *Six opuscules spirituels*. R. Baron (1969).
156. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN : *Hymnes*. J. Koder, J. Paramelle. Tome I. *Hymnes I-XV* (1969).
157. ORIGÈNE : *Commentaire sur S. Jean*. C. Blanc. Tome II. *Livres VI et X* (1970).
158. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Le Pédagogue*. Livre III. Cl. 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. Girod (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'AQUILÈS : *Sermons*. Tome II. S. 18-41. J. Lemarié (1971).
165. RUPERT DE DEUTZ : *Les œuvres du Saint-Esprit*. Tome II. *Livres III et IV*. J. Gribomont, E. 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 : *Tratté 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 THÉOLOGIEEN : *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. SALVIENT DE MARSEILLE : Œuvres. Tome I. G. Lagarrigue (1971).
177. CALLINICOS : Vie d'Hypatios. G. J. M. Bartelink (1971).
178. GRÉGOIRE DE NYSSÉ : 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. E. 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 (I-III). A. de Vogüé (1971).
185. Id. — Tome V. Commentaire (IV-VI). A. de Vogüé (1971).
186. Id. — Tome VI. Commentaire (VII-IX), Index. A. de Vogüé (1971).
187. HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, BASILE DE SÉLUCIE, JEAN DE BÉRYTE, PSEUDO-CHRYSOSTOME, LÉONCE DE CONSTANTINOPLE : Homélie pascale. M. Aubineau (1972).
188. JEAN CHRYSOSTOME : Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants. A.-M. Malingrey (1972).
189. La chaîne paléstinienne sur le psaume 118. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. M. Harl (1972).
190. Id. — Tome II. Catalogue des fragments, Notes et Index. M. Harl (1972).
191. PIERRE DAMIEN : Lettre sur la toute-puissance divine. A. Cantin (1972).
192. JULIEN DE VÉZELAY : Sermons. Tome I. Introduction et Sermons 1-16. D. Vorreux (1972).
193. Id. — Tome II. Sermons 17-27, Index. D. Vorreux (1972).
194. Actes de la Conférence de Carthage en 411. Tome I. Introduction. S. Lancel (1972).
195. Id. — Tome II. Texte et traduction de la Capitulation et des Actes de la première séance. S. Lancel (1972).
196. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE : Hymnes. J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand. Tome III. Hymnes XLI-LVIII, Index (1973).
197. COSMAS INDICOPLEUSTES : Topographie chrétienne, t. III. Livres VI-XII, Index. W. Wolska-Conus (1973).
198. Livre (cathare) des deux principes. Ch. Thouzellier (1973).
199. ATHANASE D'ALEXANDRIE : Sur l'incarnation du Verbe. C. Kannengiesser (1973).
200. LÉON LE GRAND : Sermons 65-98, Eloge de S. Léon, Index. R. Dolle (1973).
201. Évangile de Pierre. M.-G. Mara (1973).
202. GUERRIC D'IGNY : Sermons. Tome II. J. Morson, H. Costello, P. Deseille (1973).
203. NERSÈS ŠNORHALI : Jésus, Fils unique du Père. I. Kéchichian. Trad. seule (1973).
204. LACTANCE : Institutions divines, livre V. Tome I. Introd., texte et trad. P. Monat (1973).
205. Id. — Tome II. Commentaire et index. P. Monat (1973).
206. EUSEBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livre I. J. Sirinelli, E. des Places (1974).
207. ISAAC DE L'ÉTOILE : Sermons. A. Hoste, G. Salet, G. Raciti. Tome II. Sermons 18-39 (1974).
208. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Lettres théologiques. P. Gallay (1974).
209. PAULIN DE PELLA : Poème d'action de grâces et Prière. C. Moussy (1974).
210. IRÉNÉE DE LYON : Contre les hérésies, livre III. A. Rousseau, L. Doutreleau. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1974).
211. Id. — Tome II. Texte et traduction (1974).
212. GRÉGOIRE LE GRAND : Morales sur Job. L. XI-XIV. A. Bocognano (1974).
213. LACTANCE : L'ouvrage du Dieu créateur. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. M. Perrin (1974).
214. Id. — Tome II. Commentaire et index. M. Perrin (1974).
215. EUSEBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique, livre VII. G. Schroeder, E. des Places (1975).
216. TERTULLIEN : La chair du Christ. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. J. P. Mahé (1975).
217. Id. — Tome II. Commentaire et Index. J. P. Mahé (1975).
218. HYDACE : Chronique. Tome I. Introduction, texte critique et traduction. A. Tranoy (1975).
219. Id. — Tome II. Commentaire et index. A. Tranoy (1975).
220. SALVIENT DE MARSEILLE : Œuvres, t. II. G. Lagarrigue (1975).
221. GRÉGOIRE LE GRAND : Morales sur Job. L. XV-XVI. A. Bocognano (1975).
222. ORIGÈNE : Commentaire sur S. Jean. Tome III. L. XIII. C. Blanc (1975).
223. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : Lettre aux Frères du Mont-Dieu (Lettre d'or). J. Déchanet (1975).
224. Actes de la Conférence de Carthage en 411. Tome III. Texte et traduction des Actes de la 2^e et de la 3^e séance. S. Lancel (1975).
225. DHUODA : Manuel pour mon fils. P. Riché, B. de Vregille et C. Mondésert (1975).
226. ORIGÈNE : Philocalite 21-27 (Sur le libre arbitre). E. Junod (1976).
227. ORIGÈNE : Contre Celse. M. Borret. Tome V. Introduction et index (1976).
228. EUSEBE DE CÉSARÉE : Préparation évangélique. L. II-III. E. des Places (1976).
229. PSEUDO-PHILON : Les Antiquités Bibliques. D. J. Harrington, C. Perrot, P. Bogaert, J. Cazeaux. Tome I. Introduction critique, texte et traduction (1976).
230. Id. — Tome II. Introduction littéraire, commentaire et index (1976).
231. CYRILLE D'ALEXANDRIE : Dialogues sur la Trinité. Tome I. Dial. I et II. G. M. de Durand (1976).
232. ORIGÈNE : Homélie sur Jérémie. P. Nautin et P. Husson. Tome I. Introduction et homélie I-XI (1976).
233. DIDYME L'AVEUGLE : Sur la Genèse. Tome I (Sur Genèse I-IV). P. Nautin et L. Doutreleau (1976).
234. THÉODORE DE CYR : Histoire des moines de Syrie. Tome I. Introduction et Histoire Philothée I-XIII. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen (1977).
235. HILAIRE D'ARLES : Vie de S. Honorat. M. D. Valentin (1977).
236. Rituel cathare. Ch. Thouzellier (1977).
237. CYRILLE D'ALEXANDRIE : Dialogues sur la Trinité. Tome II. Dial. III-V. G. M. de Durand (1977).
238. ORIGÈNE : Homélie sur Jérémie. Tome II. Homélie XII-XX et homélie latines, index. P. Nautin et P. Husson (1977).
239. AMBROISE DE MILAN : Apologie de David. P. Hadot et M. Cordier (1977).
240. PIERRE DE CELLE : L'école du cloître. G. de Martel (1977).
241. Conciles gaulois du IV^e siècle. J. Gaudemet (1977).
242. S. JÉRÔME : Commentaire sur S. Matthieu. Tome I. Livres I et II. E. Bonnard (1978).
243. CÉSAIRE D'ARLES : Sermons au peuple. Tome II. Sermons 21-55. M.-J. Delage (1978).
244. DIDYME L'AVEUGLE : Sur la Genèse. Tome II (Sur Genèse V-XVII). Index. P. Nautin et L. Doutreleau (1978).
245. Targum du Pentateuque. Tome I : Genèse. R. Le Déaut et J. Robert. Trad. seule (1978).
246. CYRILLE D'ALEXANDRIE : Dialogues sur la Trinité. Tome III. Dial. VI-VII, index. G. M. de Durand (1978).
247. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 1-3. J. Bernardi (1978).
248. La doctrine des douze apôtres. W. Rordorf et A. Tuilier (1978).
249. S. PATRICK : Confession et Lettre à Coroticus. R.P.C. Hanson et C. Blanc (1978).
250. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 27-31 (Discours théologiques). P. Gallay (1978).

251. GRÉGOIRE LE GRAND : Dialogues. Tome I. Introduction, bibliographie et cartes. A. de Vogüé (1978).
252. ORIGÈNE : *Traité des principes*. Tome I. Livres I et II : Introduction, texte critique et traduction. H. Crouzel et M. Simonetti (1978).
253. Id. — Tome II. Livres I et II : commentaire et fragments. H. Crouzel et M. Simonetti (1978).
254. HILAIRE DE POITIERS : Sur Matthieu. Tome I. Introduction et chap. 1-13. J. Doignon (1978).
255. GERTRUDE D'HELETA : Œuvres spirituelles. Tome IV. Le Héraut. Livre IV. J.-M. Clément, B. de Vregille et les Moniales de Wisques (1978).
256. Targum du Pentateuque. Tome II. Exode et Lévitique. R. Le Déaut et J. Robert. Trad. seule (1979).
257. THÉODORET DE CYR : Histoire des moines de Syrie. Tome II. Histoire Philotée (XIV-XXX), *Traité sur la Charité* (XXXI) et Index. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen (1979).
258. HILAIRE DE POITIERS : Sur Matthieu. Tome II. Chap. 14-33, appendice et index. J. Doignon (1979).
259. S. JÉRÔME : *Commentaire sur S. Matthieu*. Tome II. Livres III et IV, index. E. Bonnard (1979).
260. GRÉGOIRE LE GRAND : Dialogues. Tome II. Livres I-III. A. de Vogüé et P. Antin (1979).
261. Targum du Pentateuque. Tome III. Nombres. R. Le Déaut et J. Robert. Trad. seule (1979).
262. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Préparation évangélique*, livres IV, 1 - V, 17. O. Zink et E. des Places (1979).
263. IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, livre I. A. Rousseau, L. Doutreleau. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1979).
264. Id. — Tome II. Texte et traduction (1979).
265. GRÉGOIRE LE GRAND : Dialogues. Tome III. Livre IV, tables et index. A. de Vogüé et P. Antin (1980).
266. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Préparation évangélique*, livres V, 18 - VI. E. des Places (1980).
267. Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée. R. Gryson (1980).
268. ORIGÈNE : *Traité des principes*. Tome III. Livres III et IV : Texte critique et traduction. H. Crouzel et M. Simonetti (1980).
269. Id. — Tome IV. Livres III et IV : commentaire et fragments. H. Crouzel et M. Simonetti (1980).
270. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 20-23. J. Mossay (1980).
271. Targum du Pentateuque. Tome IV. Deutéronome, bibliographie, glossaire et index des tomes I-IV. Trad. seule. R. Le Déaut (1980).
272. JEAN CHRYSOSTOME : Sur le sacerdoce (dialogue et homélie). A.-M. Malingrey (1980).
273. TERTULLIEN : A son épouse. C. Munier (1980).
274. Lettres des premiers Chartreux, tome II : les moines de Portes. Par un Chartreux (1980).
275. PSEUDO-MACAIRE : Œuvres spirituelles, t. I. V. Desprez (1980).
276. THÉODORET DE CYR : *Commentaire sur Isaïe*. Tome I : Introduction et sections 1-3. J.-N. Guinot (1980).
277. JEAN CHRYSOSTOME : *Homélie sur Ozias*. J. Dumortier (1981).
278. CLÉMENT D'ALEXANDRIE : Stromate V. Tome I : Introduction, texte et index par A. Le Boulluec ; traduction de P. Voulet (1981).
279. Id. — Tome II : commentaire, bibliographie et index par A. Le Boulluec (1981).
280. TERTULLIEN : *Contre les Valentiniens*. Tome I : introduction, texte et traduction. J.-C. Fredouille (1980).
281. Id. — Tome II : commentaire et index. J.-C. Fredouille (1981).
282. Targum du Pentateuque. Tome V. Index analytique. R. Le Déaut (1981).
283. ROMANOS LE MÉLODE : Hymnes. J. Grosdidier de Matons. Tome V. Hymnes XLVI - LVI (1981).
284. GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 24-26. J. Mossay (1981).

285. FRANÇOIS D'ASSISE : *Écrits*. Th. Desbonnets, Th. Matura, J.-F. Godet, D. Vorreux, o.f.m. (1981).
286. ORIGÈNE : *Homélie sur le Lévitique*. M. Borret. Tome I : Introduction et Hom. I-VII (1981).
287. Id. — Tome II : Hom. VIII-XVI, Index (1981).
288. GUILLAUME DE BOURGES : *Livre des guerres du Seigneur*. G. Dahan (1981).
289. LACTANCE : *La colère de Dieu*. C. Ingremau (1982).
290. ORIGÈNE : *Commentaire sur S. Jean*. Tome IV. L. XIX-XX. C. Blanc (1982).
291. CYPRIEN DE CARTHAGE : A Donat et La vertu de patience. J. Molager (1982).
292. EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Préparation évangélique*, livre XI. G. Favrelle et E. des Places (1982).
293. IRÉNÉE DE LYON : *Contre les hérésies*, livre II. A. Rousseau, L. Doutreleau. Tome I. Introduction, notes justificatives et tables (1982).
294. Id. — Tome II. Texte et traduction (1982).
295. THÉODORET DE CYR : *Commentaire sur Isaïe*. Tome II. Sections 4-13. J.-N. Guinot (1982).
296. ÉGÉRIE : *Journal de voyage*. P. Maraval (1982).
297. Les Règles des saints Pères. A. de Vogüé. Tome I : *Trois règles de Lérins au V^e siècle* (1982).
298. Id. — Tome II : *Trois règles du VI^e siècle* (1982).
299. BASILE DE CÉSARÉE : *Contre Eunome*, suivi de *Eunome, Apologie*. B. Sesboué, G.-M. de Durand et L. Doutreleau. Tome I (1982).
300. JEAN CHRYSOSTOME : *Panegyriques de S. Paul*. A. Piédagnel (1982).
301. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : *Le miroir de la foi*. J.-M. Déchanet (1982).
302. ORIGÈNE : *Philocalie 1-20 et Lettre à Africanus*. M. Harl et N. de Lange (1983).

Hors série :

Directives pour la préparation des manuscrits (de « Sources Chrétiennes »). A demander au Secrétariat de « Sources Chrétiennes », 29, rue du Plat, 69002 Lyon.
La Règle de S. Benoît. VII. Commentaire doctrinal et spirituel. A. de Vogüé (1977).

SOUS PRESSE

- JEAN CHRYSOSTOME : *Commentaire sur Isaïe*. J. Dumortier.
EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Préparation évangélique*, Livres XII-XIII. E. des Places.
BASILE DE CÉSARÉE : *Contre Eunome*, suivi de *Eunome, Apologie*. B. Sesboué, G.-M. de Durand et L. Doutreleau. Tome II.
JÉRÔME : *Contre Rufin*. P. Lardet.
GRÉGOIRE DE NAZIANZE : Discours 4-5. J. Bernardi.
SOZOMÈNE : *Histoire ecclésiastique*. Tome I. A.-J. Festugière, B. Grillet, G. Sabbah.
TERTULLIEN : *La Patience*. J.-C. Fredouille.
GUIGUES 1^{er} : *Méditations*. Par un Chartreux.

PROCHAINES PUBLICATIONS

- THÉODORET DE CYR : *Commentaire sur Isaïe*. Tome III. J.-N. Guinot.
Historia acephala Athanasii : M. Albert et A. Martin.
TERTULLIEN : *La Pénitence*. Ch. Munier.
JUSTIN : *Apologies*. A. Wartelle.
JEAN D'APAMÉE : *Dialogues et traités*. R. Lavenant.

SOURCES CHRÉTIENNES

(1-301)

- ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE :
194, 195, 224.
- ADAM DE PERSOIGNÉ.
Lettres, I : 66.
- AELED DE RIEVAUX.
Quand Jésus eut douze ans : 60.
La vie de recluse : 76.
- AMBROISE DE MILAN.
Apologie de David : 239.
Des sacrements : 25.
Des mystères : 25.
Explication du Symbole : 25.
La Pénitence : 179.
Sur saint Luc : 45 et 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.
- ARISTÉE (LÉTRE D') : 89.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE.
Deux apologies : 56.
Discours contre les païens : 18.
Lettres à Sérapion : 15.
Sur l'Incarnation du Verbe : 199.
- 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.
Contre Eunome, I : 299.
Homélies sur l'Hexaéméron : 26.
Sur l'origine de l'homme : 160.
Traité du Saint-Esprit : 17.
- BASILE DE SÉLEUCIE.
Homélie pascale : 187.
- BAUDOIN DE FORD.
Le sacrement de l'autel : 93 et 94.
- BENOÎT (RÈGLE DE S.) : 181-186.
- CALLINICOS.
Vie d'Hypatios : 177.
- CASSIEN, voir Jean Cassien.
- CÉSaire D'ARLES.
Sermons au peuple, 1-20 : 175.
— 21-55 : 243.
- LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME
118 : 189 et 190.
- CHARTREUX.
Lettres des premiers Chartreux : 88,
274.
- CHROMACE D'AQUILÉE.
Sermons : 154 et 164.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE.
Le Pédagogue : 70, 108 et 158.
Protreptique : 2.
Stromate I : 30.
Stromate II : 38.
Extraits de Théodote : 23.
- CLÉMENT DE ROME.
Épître aux Corinthiens : 167.
- CONCILES GAULOIS DU IV^e SIÈCLE : 241.
- CONSTANCE DE LYON.
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112.
- COSMAS INDICOPLEUSTÈS.
Topographie chrétienne : 141, 159 et
197.
- CYPRIEN DE CARTHAGE.
A Donat : 291.
La vertu de patience : 291.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE.
Deux dialogues christologiques : 97.
Dialogues sur la Trinité : 231, 237
et 246.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM.
Catéchèses mystagogiques : 126.
- DEFENSOR DE LIGUÉ.
Livre d'étincelles : 77 et 86.
- DENYS L'ARÉOPAGITE.
La hiérarchie céleste : 58.
- DHUODA.
Manuel pour mon fils : 225.
- DIADOQUE DE PHOTICÉ.
Œuvres spirituelles : 5.
- DIDYME L'AVEUGLE.
Sur la Genèse : 233 et 244.
Sur Zacharie : 83-85.
- A DIOGNÈTE : 33.
- LA DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES : 248.
- DOROTHÉE DE GAZA.
Œuvres spirituelles : 92.
- EPHREM DE NISIBE.
Commentaire de l'Évangile concor-
dant ou Diatessaron : 121.
Hymnes sur le Paradis : 137.
- ÉGÉRIE.
Journal de voyage : 296.
- EUSEBE DE CÉSARÉE.
Histoire ecclésiastique, I-IV : 31.
— V-VII : 41.
— VIII-X : 55.
— Introduction
et Index : 73.
Préparation évangélique, I : 206.
— II-III : 228.
— IV-V, 17 : 262.
— V, 18-VI : 266.
— VII : 215.
— XI : 292.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE.
Traité pratique : 170 et 171.

- ÉVANGILE DE PIERRE : 201.
- EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124.
- FRANÇOIS D'ASSISE.
Écrits : 285.
- GÉLASE 1^{er}.
Lettre contre les luperciales et dix-
huit messes : 65.
- GERTRUDE D'HELFTA.
Les Exercices : 127.
Le Héraut : 139, 143, 255.
— t. II : 143.
— t. III : 255.
- GRÉGOIRE DE NAREK.
Le livre de Prières : 78.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE.
Discours 1-3 : 247.
— 20-23 : 270.
— 27-31 : 250.
Lettres théologiques : 208.
La Passion du Christ : 149.
- GRÉGOIRE DE NYSSÉ.
La création de l'homme : 6.
Traité de la Virginité : 119.
Vie de Moïse : 1.
Vie de sainte Macrine : 178.
- GRÉGOIRE LE GRAND.
Dialogues : 251, 260 et 265.
Morales sur Job, I-II : 32.
— XI-XIV : 212.
— XV-XVI : 221.
- GRÉGOIRE LE THAUMATURGE.
Remerciement à Origène : 148.
- GUERRIC D'IGNY.
Sermons : 166 et 202.
- GUGUBS II LE CHARTRÉUX.
Lettre sur la vie contemplative :
163.
Douze méditations : 163.
- GUILLAUME DE SAINT-THIERRY.
Exposé sur le Cantique : 82.
Lettre aux Frères du Mont-Dieu :
223.
Le miroir de la foi : 301.
Traité de la contemplation de
Dieu : 61.
- HERMAS.
Le Pasteur : 53.
- HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM.
Homélies pascales : 187.
- HILAIRE D'ARLES.
Vie de S. Honorat : 235.
- HILAIRE DE POITIERS.
Sur Matthieu : 254 et 258.
Traité des Mystères : 19.
- HIPPOLYTE DE ROME.
Commentaire sur Daniel : 14.
La Tradition apostolique : 11.
- DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR
L'OCTAVE DE PÂQUES : 146.
- HOMÉLIES PASCALES : 27, 36, 48.
- QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE : 161.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR.
Six opuscules spirituels : 155.
- HYDACE.
Chronique : 218 et 219.
- IGNACE D'ANTIOCHE.
Lettres : 10.
- IRÉNÉE DE LYON.
Contre les hérésies, I : 263 et 264.
— II : 293 et 294.
— III : 210 et 211.
- IV : 100.
— V : 152 et 153.
- Démonstration de la prédication
apostolique : 62.
- ISAAC DE L'ÉTOILE.
Sermons, 1-17 : 130.
— 18-19 : 207.
- JEAN DE BÉRYTE.
Homélie pascale : 187.
- JEAN CASSIEN.
Conférences : 42, 54 et 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.
Panégyriques de S. Paul : 300.
Sur l'incompréhensibilité de Dieu :
28.
Sur la Providence de Dieu : 79.
Sur la vaine gloire et l'éducation
des enfants : 188.
Sur le mariage unique : 138.
Sur le sacerdoce : 272.
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.
Commentaire sur S. Matthieu :
242 et 259.
Sur Jonas : 43.
- JULIEN DE VÉZELAY.
Sermons : 192 et 193.
- LACTANCE.
De la mort des persécuteurs : 39.
(2 vol.).
Institutions divines, V : 204 et 205.
L'ouvrage du Dieu créateur : 213
et 214.
- LÉON LE GRAND.
Sermons, 1-19 : 22.
— 20-37 : 49.
— 38-64 : 74.
— 65-98 : 200.
- LÉONCE DE CONSTANTINOPLE.
Homélies pascales : 187.
- LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198.
- PSEUDO-MACAIRE.
Œuvres spirituelles, I : 275.
- MANUEL II PALÉOLOGUE.
Entretien avec un musulman : 115.
- MARIUS VICTORINUS.
Traités théologiques sur la Trinité :
68 et 69.
- MAXIME LE CONFESSEUR.
Centuries sur la Charité : 9.

MÉLANIE : voir VII.
 MÉLITON DE SARDES.
 Sur la Pâque : 123.
 MÉTHODE D'OLYMPHE.
 Le banquet : 95.
 NERSÈS SNORHALI.
 Jésus, Fils unique du Père : 203.
 NICÉTAS STÉTHATOS.
 Opuscules et Lettres : 81.
 NICOLAS CABASILAS.
 Explication de la divine liturgie : 4.
 ORIGÈNE.
 Commentaire sur S. Jean, I-V : 120.
 — VI-X : 157.
 — XIII : 222.
 Commentaire sur S. Matthieu, X-XI :
 162.
 Contre Celse : 132, 136, 147, 150 et
 227.
 Entretien avec Héraclide : 67.
 Homélies sur la Genèse : 7.
 Homélies sur l'Exode : 16.
 Homélies sur le Lévitique : 286 et
 287.
 Homélies sur les Nombres : 29.
 Homélies sur Josué : 71.
 Homélies sur le Cantique : 37.
 Homélies sur Jérémie : 232 et 238.
 Homélies sur saint Luc : 87.
 Lettre à Grégoire : 148.
 Philocalie 21-27 : 226.
 Traité des principes : 252, 253, 268,
 269.
 PATRICK.
 Confession : 249.
 Lettre à Coroticus : 249.
 PAULIN DE PELLA.
 Poème d'action de grâces : 209.
 Prière : 209.
 PHILON D'ALEXANDRIE.
 La migration d'Abraham : 47.
 PSEUDO-PHILON.
 Les Antiquités Bibliques : 229 et 230.
 PHILOXÈNE DE MABBOUG.
 Homélies : 44.
 PIERRE DAMIEN.
 Lettre sur la toute-puissance di-
 vine : 191.
 PIERRE DE CELLE.
 L'école du cloître : 240.
 POLYCARPE DE SMYRNE.
 Lettres et Martyre : 10.
 PROLÉMÈS.
 Lettre à Flora : 24.
 QUODVULTEBUS.
 Livre des promesses : 101 et 102.
 LA RÈGLE DU MAÎTRE : 105-107.

LES RÈGLES DES SAINTS PÈRES : 297 et
 298.
 RICHARD DE SAINT-VICTOR.
 La Trinité : 63.
 RICHARD ROLLE.
 Le chant d'amour : 168 et 169.
 RITUELS.
 Rituel cathare : 236.
 Trois antiques rituels du Baptême :
 59.
 ROMANOS LE MÉLODE.
 Hymnes : 99, 110, 114, 128.
 RUFIN D'AQUILÉE.
 Les bénédictions des Patriarches :
 140.
 RUPERT DE DEUTZ.
 Les œuvres du Saint-Esprit
 Livres I-II : 131.
 — III-IV : 165.
 SALVIEN DE MARSEILLE.
 Œuvres : 176 et 220.
 SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE
 D'AQUILÉE : 267.
 SULPICE SÈVÈRE.
 Vie de S. Martin : 133-135.
 SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGEN.
 Catéchèses : 96, 104 et 113.
 Chapitres théologiques, gnostiques
 et pratiques : 51.
 Hymnes : 156, 174 et 196.
 Traités théologiques et éthiques :
 122 et 129.
 TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256, 261
 et 271.
 TERTULLIEN.
 A son épouse : 273.
 De la prescription contre les héré-
 tiques : 46.
 La chair du Christ : 216 et 217.
 La toilette des femmes : 173.
 Traité du baptême : 35.
 THÉODORE DE CYR.
 Commentaire sur Isaïe, I : 276 et
 295.
 Correspondance, lettres I-LII : 40.
 — lettres 1-95 : 98.
 — lettres 96-147 : 111.
 Hist. des moines de Syrie : 234 et
 257.
 Thérapeutique des maladies hel-
 léniques : 57 (2 vol.).
 THÉODOTE.
 Extraits (Clément d'Alex.) : 23.
 THÉOPHILE D'ANTIOCHE.
 Trois livres à Autolycus : 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.

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 solet. I. Feuer (1965).
6. De posteritate Caini. R. Arnaldez (1972).
- 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 et inventione. E. Starobinski-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).
24. De specialibus legibus. Livres I-II. S. Daniel (1975).
25. De specialibus legibus. Livres III-IV. A. Mosès (1970).
26. De virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vêrilhac, M.-R. Servel et
P. Delobre (1962).
27. De praemiis et poenis. De exsecrationibus. A. Beckaert (1961).
28. Quod omnis probus liber sit. M. Petit (1974).
29. De vita contemplativa. F. Daumas et 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).
33. Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca.
F. Petit (1978).
- 34 A. Quaestiones in Genesim, I-II (e vers. armen.) (1979).
- 34 B. Quaestiones in Genesim, III-IV (e vers. armen.) (en
préparation).
- 34 C. Quaestiones in Exodum, I-II (e vers. armen.) (en prépar.).
35. De Providentia, I-II. M. Hadas-Lebel (1973).

IMPRIMERIE A. BONTEMPS
LIMOGES (FRANCE)

Éditeur n° 7712 - Imprimeur n° 21533-82

Dépôt légal : Mai 1983