SOURCES CHRÉTIENNES
N° 466

GRÉGOIRE DE NYSSÉ

SUR LES TITRES DES PSAUMES

INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE, TRADUCTION, NOTES ET INDEX

PAR

Jean REYNARD
Docteur de l’École Pratique des Hautes Études

Ouvrage publié avec le concours de l’Œuvre d’Orient

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd LATOUR-MAUBOURG, PARIS 7e
2002
La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours de l’Institut des « Sources chrétiennes » (U.M.R. 5035 du Centre National de la Recherche Scientifique).

AVANT-PROPOS

Ce volume reprend une partie d’une thèse de doctorat soutenue à l’École Pratique des Hautes Études (V e section) le 31 janvier 1998. Le commentaire développé qui la complétait doit paraître dans la Bibliothèque des Hautes Études. Qu’on me permette de remercier M. Jean-Noël Guinot qui fut l’initiateur de ce travail, M. Alain Le Boulluec qui accepta de le diriger et en soutint l’élaboration et les autres membres du jury dont les indications et les remarques m’ont été précieuses : Mmes Monique Alexandre, MM. Gilles Dorival et Jean-Daniel Dubois. Qu’ils veuillent bien trouver ici l’expression de ma vive reconnaissance.
INTRODUCTION
CHAPITRE PREMIER

UN TRAITÉ SUR LES TITRES DES PSAUMES
DATE ET CIRCONSTANCES DE COMPOSITION

Un traité sur les titres des psaumes

Grégoire de Nyssé entreprend de rédiger un traité sur les titres des psaumes pour répondre à la demande pressante d’un ami qui lui demande d’expliquer leur sens. Cette requête n’avait rien de surprenant : les titres des psaumes, ces courtes notices inscrites en tête des poèmes, avaient de quoi intrigué et ont suscité très tôt l’intérêt des auteurs chrétiens anciens qui ont traité les problèmes qu’ils posaient dans les homélies et les commentaires qu’ils consacreraient aux psaumes. La question semble être abordée pour la première fois

par Hippolyte dans son *Homélie sur les psaumes* 1. Origène traite la question des titres dans un passage de l'introduction à son commentaire, sans doute écrit à Césarée, qu'on a conservé (*PG* 12, 1060 C – 1072 B) 2. Eusèbe, de son côté, commente au fur et à mesure les titres des psaumes qu'il explique.

En se présentant comme une étude systématique des titres des psaumes, le traité de Grégoire occupe une place singulière dans cette tradition : c'est en effet l'un des seuls exemples – sinon le seul – d'un commentaire intitulé *Sur les titres des psaumes* et dont le projet initial se rapporte exclusivement à ceux-ci 3. Jérôme cite bien un *De titulis Psalmorum* (*Vit. ill.*, 87), mais il en crédite, par erreur, semble-t-il, Athanase, si bien que M.-J. Rondeau s'est demandé si « Jérôme ne songerait pas tout simplement à l'ouvrage de Grégoire de Nyssse 4 ». D'autre part, parmi les œuvres exégétiques de Grégoire de Nyssse, il présente la particularité de n'être pas constitué d'homélies prononcées devant un auditoire, comme les *Homélies sur l'Ecclesiaste* ou les *quinze Homélies sur le Cantique des Cantiques*, de n'être pas construit autour de la vie d'une figure centrale de l'Ancien Testament comme Moïse, mais de présenter le résultat élaboré d'une recherche sur un livre biblique, le *Psautier*.

---

3. D'après le témoignage de Théodoret qui en cite de brefs passages, Eustathe d'Antioche a écrit *Sur les titres d'inscription sur une stèle* (*λόγος εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῆς σταυλογραφίας*) et *Sur les titres des psaumes des monstées* (*λόγος εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν ἁνακομιδῶν*), voir M. Spannweil, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille 1948, p. 65 et 70-71, qui pense qu'il s'agit d'homélies. Les extraits conservés ne présentent pas de points communs avec le traité de Grégoire.
4. *Commentaires I*, p. 84.

---

1. La date du traité

Les spécialistes s'accordent, à la suite de J. Daniélou 1, pour placer l' *In inscriptiones Psalmorum* assez tôt dans la chronologie des œuvres de Grégoire, le situant peu après le *Traité sur la virginité*, daté de 371, dans une période qui précéderait, en tout cas, la mort de Basile 2, et qui pourrait correspondre à celle de l'exil entre 376 et 378. C'est l'avis de M.-J. Rondeau 3, de C. May 4, de M. Canivet 5 et, dernièrement, de R. E. Heine 6, selon qui l'inachèvement du traité 7 pourrait s'expliquer par le rappel de Grégoire à Nyssse et son engagement dans les querelles théologiques qui devaient le retenir les années suivantes. De la même époque est certainement son *Homélie sur le sixième psaume*.

J. Daniélou fait valoir l'importance des thèmes platoniciens qui l'apparenterait à des œuvres qui reflètent une problématique semblable comme le *De mortuis*, le *De oratione dominica*, le *De beatitudinibus*, le rôle joué par la recherche de l' *εἰκολογία*, méthode qui apparaîtrait ici pour la première

---

3. *Exégèse*, p. 529 n. 3 ; *Commentaires I*, p. 115.
5. *Grégoire de Nyssse*, p. 91.
7. Le traité que nous lisons se termine, en effet, brutalement et n'a pas de conclusion. Grégoire annonce, en outre, en 47, 67, une exégèse du Ps 103, sur lequel il ne revient pas. Il semble donc avoir dû modifier son projet initial, voir infra.

Il faut garder à l’esprit que l’œuvre conservée semble s’étendre sur un nombre relativement limité d’années, une vingtaine tout au plus, entre 370 et 390 – voire une dizaine, si l’on tient compte de sa période la plus productive qui débute vers 378 –, écrite par un homme d’une cinquantaine d’années (on pense qu’il est né vers 330), en pleine possession de ses moyens. Il est donc délicat de parler d’évolution et de progrès, d’autant que les différences qu’on repère entre les ouvrages peuvent être largement dues à celles des genres auxquels ils appartiennent. Il est possible de montrer que bien des thèmes rapprochent ce traité, jusque dans l’emploi des mêmes expressions, de la Vie de Moïse et des Homélies sur le Cantique, œuvres datées des dernières années de la vie de Grégoire. Si l’on admet que l’œuvre date de l’exil, il faut reconnaître qu’elle semblera plus tard à l’auteur suffisamment importante pour qu’il lui emprunte certaines exégèses et reste fidèle à l’interprétation d’un texte de l’Écriture comme support d’une monète spirituelle. Le seul autre texte où il mentionne les titres des psaumes est sa première Homélie sur les quarante martyrs, cf. In XL I, 138, 3 s. : « Ces mystères de la psalmodie, remémoration (ἐνάμνησις Ps 37, 1 ; 69, 1), inscription sur une stèle (στηλογραφία Ps 15, 1 ; 55, 1...), pressoir (ἐπιλήφωνος Ps 8, 1 ; 80, 1 ; 83, 1), nous les avons compris dans les titres des psaumes qui nous ont été lus (ἐν ταῖς ἐπιγραφαῖς τῶν ὑπαναγμοσθέντων ἡμῖν ψαλμῶν κατανοησάντες) et nous voyons que par ces énigmes un point de départ qui n’est pas mince est offert à notre discours. » Comme cette homélie a été prononcée à Sébaste après la mort de Basile et qu’elle est datée, selon une hypothèse de J. Daniélou confirmée par B. Bernardi, du 9 mars 383, on peut admettre que c’est bien vers cette époque, après la mort de son frère, au début ou au milieu des années 80, que Grégoire a réfléchi sur les titres des psaumes et rédigé le traité. Il ne nous paraît pas, en effet, être une simple esquisse d’autres écrits spirituels plus tardifs, mais témoigner d’une maîtrise incontestable et, à maints égards, comparable à celle des dernières œuvres.

1. Point de vue critiqué par M. Alexandre (La théorie de l’exégèse dans le De hominis opificio et l’In Hexameron dans Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyss, Actes du colloque de Chevetogne, Leyde 1971, p. 95), selon qui la méthode aurait d’abord été appliquée dans le De hominis opificio et l’In Hexameron.
2. Grégoire de Nyss, p. 237.

2. La prédication des Pères Cappadoziens, Montpellier 1966, p. 262 et 303-304.
LA STRUCTURE DU TRAITÉ ET SES PRINCIPALES ARTICULATIONS

Si les manuscrits donnent très peu de renseignements sur les divisions du traité et si la division en chapitres que nous connaissons date du xvième siècle (voir l’histoire du texte), Grégoire prend soin de préciser son plan, les différents sujets qu’il se propose de traiter, d’annoncer et de conclure un développement avant d’en entamer un autre : aussi est-il relativement aisés de reconstituer la structure du traité. Il est vrai que l’exégète est aussi attentif aux articulations de son commentaire qu’il est soucieux d’éclairer celles du texte biblique.

PRÉFACE

Après l’évocation des circonstances de la rédaction du traité, Grégoire annonce son plan : il va, avant d’en venir à l’étude des titres qui fait l’objet de la requête de son interlocuteur, présenter « une sorte d’introduction (Ερμοδόν τινα) selon les règles de l’art (τέχνης την) » du livre des psaumes qui l’éclairera. Cette introduction constitue la première partie qui obéit à des règles de présentation rigoureuses : elle comprend d’abord l’élucidation du but (στόχος του) du Psautier, puis une vue d’ensemble de l’enchaînement (cf. ἀχολοοβθία).

PREMIÈRE PARTIE : INTRODUCTION GÉNÉRALE

LE CHAPITRE I : LA DÉFINITION DE LA FIN DE LA VIE VERTUEUSE ET SON ILLUSTRATION PAR LE Psaume 1

La bénédiction, qui est la fin de la vie vertueuse, est un état proprement divin auquel Dieu, cependant, peut faire participer l’homme, comme le montre le Ps 1 qui décrit l’homme bienheureux. Elle constitue donc le but de l’enseignement des psaumes qui proposent un chemin, une méthode progressive (cf. ἀχολοοβθία) pour son acquisition. Celles-ci n’est pas arbitraire, mais à la fois naturelle et conforme aux règles de l’art (2, 28). Le Ps 1 en donne déjà une idée (ἐννοεῖς) (2, 32), puisqu’il distingue trois étapes en déclarant successivement bienheureux le rejet du mal, la méditation du divin et la ressemblance à Dieu.

LE CHAPITRE II : LA DÉFINITION DES RÈGLES POUR L’ACQUISITION DE LA VERTU

L’acquisition de la vertu passe par un certain nombre de procédés ou de règles qui forment une « introduction (ἐλευθερία) à la vie vertueuse » (4, 24) : le chapitre en propose une étude selon les règles de l’art (τέχνης την) (9, 3). Ils sont définis sans lien apparent avec les psaumes, bien qu’ils soient, en fait, élaborés par rapport à eux comme le prouvent les deux chapitres suivants qui en montrent l’application dans les psaumes, et ils suivent également un ordre progressif selon les règles de l’art (3, 4). Ce sont les suivants :
savoir distinguer vie honnête et vie mauvaise, louer le bien et blâmer le mal, rappeler l'exemple d'hommes vertueux et d'hommes mauvais, détailler par des conseils la manière de se détourner du mal. Enfin, vient en complément de chacun des précédents, celui qui consiste à rendre séduisant l'apprentissage de la vertu en y joignant le plaisir sensible.

**Le chapitre III : l'illustration du rôle du plaisir dans l'apprentissage de la vertu par la musique des psaumes**

La nécessité d'une séduction par le plaisir est illustrée par celui que procure le chant des psaumes, ce qui donne lieu à un ample développement sur la musique en général et les raisons pour lesquelles elle est source de plaisir.

**Le chapitre IV : l'illustration par différents psaumes des autres règles pour acquérir la vertu**

C'est surtout le Ps 4 qui est cité et commenté : il illustre les deux premières règles en montrant ce qui distingue la vertu du vice et en quoi la première est préférable au second ; il est complété, pour illustrer le thème de la condamnation du vice, par des versets tirés des Ps 36 et 10. La règle des bons et des mauvais exemples est illustrée par divers personnages que mentionnent les Ps 98, 105 et 82. Enfin, Grégoire précise que tout le Psautier peut servir à illustrer la dernière règle.

**Les chapitres V-IX : la division du Psautier et le commentaire du premier psaume de chaque section (Ps 1 ; 41 ; 72 ; 89 ; 106) et du dernier psaume (Ps 150)**

Le chapitre V commence par présenter la division du Psautier en cinq sections sur laquelle Grégoire fonde son interprétation. Celles-ci sont délimitées par les quatre doxologies semblables qui figurent en finale des Ps 40, 71, 88 et 106 et qui marquent la fin des différentes sections.

A cette division qui ne doit rien au hasard, mais qui est « conforme aux règles de l'art » (11, 2) correspond un ordre (πα&ζη) conforme aux règles de l'art » (12, 1), que Grégoire va mettre en lumière par l'étude des psaumes initiaux de chaque section. Ainsi la suite du ch. V commente les Ps 1 et 41 et montre la progression de l'un à l'autre : au Ps 1, le pécheur, invité à s'éloigner des voies du mal, goûte pour la première fois au bien ; ainsi initié à la vertu, il aspire ardemment, comme le cerf du Ps 41, à se désaltérer à la source des eaux, c'est-à-dire à la plénitude divine et, quand il la rencontre, il peut satisfaire son désir.

Le ch. VI commente le Ps 72 qui décrit l'étape suivante de l'ascension spirituelle. Ayant donc puissé à la source divine au stade précédent et ayant été transformé par elle, l'homme bénéficie de la puissance contemplative de Dieu et peut scruter la nature des êtres. Il ne s'arrête pas au spectacle de la situation présente qui célèbre le bonheur du méchant et le malheur du juste, mais il discerne, grâce à sa proximité avec la nature divine, le sort réservé en espérance aux hommes de bien.

L'ascension se poursuit dans la quatrième section dont le sens est donné par le Ps 89 que commente le ch. VII. Celui qui a atteint cette intimité avec Dieu au point de voir la vraie valeur des choses monte dans cette partie avec Moïse à qui le titre attribue le psaume, étant devenu tel « qu'il n'a plus recours à la loi comme pédagogue, mais qu'il introduit la loi auprès des autres » (14, 10). Le prophète, médiateur entre Dieu et les hommes, lui montre l'exemple par la perfection de sa vie et lui fait dépasser définitivement les illusions trompeuses de la vie matérielle en le faisant réfléchir sur lui-même, sur sa nature muable qui certes le différencie de la nature divine, mais lui donne aussi la liberté de choisir le bien.
Le ch. VIII est une explication du Ps 106 dont le sens définit celui du cinquième et dernier degré. Après lui avoir fait franchir, d’un vol décidé, le monde des vanités inconstants, le psalmiste guide celui qui l’accompagne vers la cime de la contemplation, la récapitulation des nombreuses grâces divines reçues au cours de l’histoire du salut et la révélation de la rédemption universelle par le Christ.

Le ch. IX, enfin, porte sur le Ps 150 qui clôt à la fois le Psautier et sa dernière section. Terme d’une ascension dont il est la cime, le psaume célèbre la conséquence de la rédemption, la disparition du mal et l’unité retrouvée de tous les hommes qui pourront à nouveau danser en chœur avec les anges en louant Dieu et en jouissant d’une béatitude sans cesse grandissante.

**DEUXIÈME PARTIE**

**LES CHAPITRES I-IX : LA QUESTION DES TITRES**

Au seuil de ce nouveau développement, Grégoire définit d’abord son programme : il se propose de présenter « une introduction selon les règles de l’art (τεχνικήν τινα ἔρωδον) » à l’étude proprement dite des titres, qui est le pendant de l’introduction à l’ensemble du Psautier qu’il annonçait dans sa préface et qu’il vient d’achever. Les termes de l’annonce en sont presque identiques : il insiste sur le rôle que joue le sens (διάνυσι 29, 4) des titres sur le « chemin de la vertu » – thème sur lequel portait la demande d’éclaircissement faite à Grégoire – au service du « but (σκοποῦς) » de l’enseignement des psaumes qui peut maintenant, au terme des analyses qui précèdent, être précisé : « conduire l’esprit vers la béatitude véritable. » Par contraste avec la première, cette introduction est qualifiée de courte puisqu’elle s’étend jusqu’en 29, 62 avant l’examen des psaumes (πρὸ τῆς τῶν ψαλμῶν θεωρίας 29, 6).

L’objet du premier chapitre est d’opérer un classement, une division, ce que Grégoire appelle une διαφορά (29, 57) ou une διάφασις (30, 1) entre les titres. Ce souci de présenter une division entre les titres correspond à celui d’en présenter une entre les différentes parties du Psautier : comme ses sections ont servi de fil conducteur à l’introduction générale, la division entre les titres oriente ce nouveau développement. La principale division que met en évidence Grégoire est la suivante : en dehors du cas rare des psaumes sans titre, les titres sont soit identiques dans la LXX et en hébreu – cas de la plupart des psaumes –, soit différents, c’est-à-dire présents en grec et absents de l’hébreu. Les titres identiques et différents sont eux-mêmes l’objet de divisions plus fines : un grand nombre est cité au ch. I où ils sont répartis en différents groupes selon divers critères comme la présence d’un seul nom ou l’association de plusieurs termes. Mais c’est la première division qui commande le plan qui est présenté au début du ch. II : tout d’abord l’étude du cas le plus fréquent, celui des titres identiques, que Grégoire appelle γενικοτέρα ἐξήγησις (30, 2-3) ou διάνυσι (29, 61), et qui fait l’objet des ch. II à VII ; ensuite l’étude du cas particulier des titres différents, l’διαφορά ἐξήγησις (30, 22-23), proposée aux ch. VIII et IX. En fait, ces deux derniers chapitres ne respectent pas tout à fait la symétrie comme on le verra.

Le parallèle avec le début du traité se poursuit au ch. II qui commence par mettre en évidence le but non plus du Psautier, mais des titres : s’il peut apparaître à première vue double – indiquer le sujet ou, souvent, montrer un action vertueuse –, Grégoire s’empresse de souligner son unité réelle qui est de conduire au bien. Il écarte l’objection que pourraient constituer les titres à contenu historique, dont la portée immédiate n’est pas spirituelle, en laissant entendre qu’ils ont un sens plus élevé, et annonce de la sorte des développements ultérieurs. Ainsi, dès le ch. IV, à propos du
titre du Ps 59, il écrit : « Il serait à la fois long et superflu de faire le récit détaillé de la succession de l’histoire. Car que retirerions-nous de plus, si nous connaissions le récit suivi de ce qui s’est passé ? Il est préférable, selon moi, de montrer brièvement par mon propos vers quoi conduit, de manière figurée, le souvenir historique » (34, 37 s.). Et toute la suite du traité montrera que n’importe quel titre vise l’unique but de conduire au bien, qu’il s’agisse de titres identiques ou différents, de même que la première partie avait montré que le Psautier et ses cinq sections visaient la bénédiction qui est aussi le but ultime des titres. Telle est « l’idée (ἰδέης) », dit-il en conclusion (30, 21), qu’il faut avoir au sujet des titres, formule qui fait écho à celle du ch. I de la première partie (2, 32) qui, d’une brève analyse du Ps 1, « tirait une certaine idée de l’objet proposé ».


Avec le ch. VIII devrait commencer l’ἅγιον ἔξετας des titres propres à la LXX. Mais il débute en fait par l’annonce inattendue d’un développement sur les psaumes sans titre, sur leur raison (ἀρίθμος) d’être, qui offre un caractère personnel appuyé comme le montre la remarque suivante : « Nos découvertes, dans cette partie (μέσης), nous les proposons à l’appréciation des lecteurs » (40, 2). Parmi ces psaumes, Grégoire dégage tout d’abord (cf. προεκτιθέναι 40, 20) une « différence » ou une « division », celle qui sépare les psaumes sans titre « aussi bien chez les Hébreux que chez nous » et ceux dont le titre, propre à l’Église, « traduit le mystère de sa piété » : le chapitre va ensuite examiner successivement les premiers et les seconds. Si ces derniers relèvent bien de l’ἅγιον ἔξετας, ce n’est pas le cas des premiers – il s’agit seulement des Ps 1 et 2 qui ont la particularité d’être sans titre en grec comme en hébreu –, et leur examen rentre mal dans le cadre de celui des titres identiques puisque ces psaumes n’en ont pas : leur cas était bien évoqué au ch. I (29, 10), mais comme une catégorie à part. D’autre part, on note que les ch. VIII et IX ne se contentent pas d’expliquer seulement les titres de la LXX absents du TM comme dans les chapitres précédents où ils étaient étudiés en eux-mêmes, mais qu’ils associent à leur analyse celle du psaume dont ils forment l’en-tête ; pour certains psaumes il arrive même que le titre ne soit pas cité et que l’exégèse porte exclusivement sur le corps du psaume, ainsi du Ps 32. Autant d’éléments qui montrent qu’un nouveau plan est venu concurrencer l’ancien. L’une des raisons en est sans doute que Grégoire tenait à commenter les Ps 1 et 2 qui s’inséraient mal dans le plan initial. Mais l’association de l’étude des titres et de celle des psaumes indique qu’à ce moment de son com-
mentaire l’exégète ne peut plus isoler l’une de l’autre : il a bien conscience d’entamer un nouveau développement puisqu’il parle d’une nouvelle « partie ».

Sont ainsi successivement commentés au ch. VIII les Ps 32, 42, 70, 73, 90, 92, 93, au ch. IX les Ps 94, 95, 96, 98 et 103 dont le titre, absent de la Bible hébraïque, figure dans la LXX. Ils sont rejetés par les Juifs parce qu’ils révèlent le mystère chrétien et annoncent la venue du Christ.

**LE CHAPITRE X : LE SENS DU DIAPSYLMA**

Ce chapitre a un statut particulier dans le traité puisque l’étude du terme *diapsylma* ne rentre pas directement dans son sujet : le mot, présent dans plusieurs psaumes, n’apparaît, en effet, dans aucun titre 1. Cependant, comme il marque une coupure dans les psaumes dont l’importance est soulignée par l’interprétation qu’en donne Grégoire, il peut passer pour une sorte de titre, d’inscription en tête d’un nouveau développement.

Ce que propose l’exégète pour le *diapsylma*, c’est à nouveau une introduction à la compréhension * (52, 30-31), expression qui reprend celle de la préface. Elle vise à donner un principe global d’interprétation qui permette d’éclairer toutes les occurrences du mot : Grégoire commence par l’établir en définissant le *diapsylma* comme l’intervalle durant lequel le prophète est inspiré par l’Esprit, puis l’illustre d’abord par l’étude de sa place dans le Psautier, ensuite par l’examen précis de sa fonction dans les Ps 3, 4, 6 et 7 et du cas que représente le Ps 9. Au terme de cette introduction, il tient pour acquis un accord sur ce principe * (un sujet qui fait l’objet d’un accord *52, 34), comme la conclusion de l’étude introductive sur les titres se concluait aussi sur un accord concernant leur but (30, 20) : ici aussi l’auteur souligne les étapes de la démonstration logique et les articulations du raisonnement. D’autre part, son étude sur la place du *diapsylma* dans le livre des psaumes permet à Grégoire de valider son interprétation de la division du Psautier : ces deux types de division – celle en sections et celle introduite par les *diapsylmas* – ont une même cause, celle de l’ascension spirituelle. En effet l’absence du *diapsylma* dans la dernière section confirme la raison d’être de cette dernière étape du cheminement spirituel : être réservée aux parfaits, à ceux qui chantent un hymne continu et ininterrompu * (49, 10) sans avoir besoin de s’arrêter pour recevoir un enseignement plus élevé. Grégoire montre ainsi que le Psautier présente une grande cohérence qui fait se correspondre sa structure générale et ses divisions mineures.

**LES CHAPITRES XI-XVI : L’ABSENCE DE CORRESPONDANCE ENTRE L’ORDRE DES PSAUMES ET L’ORDRE HISTORIQUE**

Cette dernière partie est consacrée à un problème depuis longtemps soulélé par l’exégète, mais auquel Grégoire devait être particulièrement sensible parce qu’il touchait l’organisation du texte et sa logique : la contradiction entre l’ordre des psaumes et la chronologie des événements rapportés par leur titre. Origène, dans la préface à son *Commentaire des Psautiers* (PG 12, 1073 C – 1076 B), posait déjà la question de l’ordre des psaumes en remarquant que la plupart des psaumes qui suivent le Ps 50 ont été prononcés avant lui, si l’on en croit leur titre. Mais si le problème est ancien 1, la façon qu’a Grégoire de le traiter lui est personnelle par l’insistance mise sur l’ordre qui régit la disposition des psau-

---

1. Il est également posé par le Talmud où un rabbin défend l’idée que le classement adopté n’est pas celui de la chronologie, mais du rapprochement des idées, voir J.-M. Auwers, *Composition*, p. 11.
mes, établi en fonction du but général du Psautier qui est de conduire à la vertu.

Il avait déjà signalé au début de la seconde partie que les titres historiques avaient un but spirituel : cette même idée est reprise et étendue à l'ordre dans lequel ils sont disposés. Cet ordre, s'il n'est pas historique, n'en a pas moins sa logique qu'il revient à l'exégète de préciser, celle d'atteindre à l'existence véritable (53, 13) : « L'ordre des psaumes est cohérent, puisque ce que recherche l'Esprit, comme on l'a dit, n'est pas de nous enseigner simplement l'histoire, mais de confronter nos âmes par la vertu à Dieu, selon ce que poursuit l'ennemi du sens de ce qui est écrit dans les psaumes, non selon les exigences de l'histoire historique (54, 4 s.). C'est cette cohérence que veut montrer ce dernier développement du traité à partir de deux séries de psaumes, les Ps 1-11 et les Ps 40-48, 50-58.

Le ch. XI l'illustre tout d'abord par l'exemple de la sculpture : le sculpteur, pour réaliser une statue correspondant à son modèle, obéit aux règles de son art qui lui font utiliser dans un certain ordre différents instruments, sans que leur date de fabrication détermine le meilleur moment pour leur emploi : ainsi en va-t-il des psaumes dont il importe peu de savoir quand ils ont été prononcés, du moment qu'ils sculptent l'âme en la rendant semblable à son modèle divin, ce qui suppose ici aussi de procéder selon un autre ordre que celui, chronologique, de leur composition.

En prenant alors l'exemple des onze premiers psaumes, Grégoire rédige une introduction, ce qu'il appelle à nouveau une ἔρμος (57, 48), à la question de l'ennemi des psaumes : il y montre que les onze premiers – inaugurant le Psautier, ils en constituent un échantillon représentatif –, à la fois par leur titre et par leur ordre de succession, indiquent une progression vers le mieux. Cette introduction en fait la démonstration – sans aborder directement le problème d'une contradiction avec l'ordre de l'histoire que les psaumes étudiés ne posent pas – en associant exégèse des titres et exégèse des psaumes, titres et psaumes étant indissociables dans une analyse qui vise à prouver l'ennemi du texte. Celui qui s'est éloigné au Ps 1 du mal se tourne vers le Christ au Ps 2 qui annonce l'incarnation, et corrobore avec lui, puis est déchu au Ps 3 de sa royauté par Absalom, figure du mal et de l'adversaire, qu'il doit fuir, mais dont il est finalement victorieux par le bois de la Croix et le nom du Christ, victoire confirmée par le titre du Ps 4. Ce dernier, en effet, et ceux qui le suivent, mentionnent la « fin » victorieuse. Ils sont autant de victoires remportées sur l'adversaire, victoires qui sont la conséquence l'une de l'autre. Le Ps 4 célèbre la victoire sur les plaisirs matériels, le Ps 5 celle de la foi sur la loi, le Ps 6 celle du huitième jour dont le rappel est une invitation au repentir qui est le thème du psaume. Celui qui est absous au Ps 6 peut engager au Ps 7 un nouveau combat contre Absalom qui, abusé par le suicide d'Achitophel – mal se condamnant lui-même. Le Ps 8 consacre cette victoire en mentionnant la délivrance de l'ennemi et en faisant observer la supériorité de l'homme sur les bêtes et sa parenté avec les anges. Au Ps 9, il dépasse le visible pour aborder les mystères du Logos et met fin à l'orgueil de l'ennemi qui lui dresse des embuscades. Le Ps 10 chante alors la confiance en Dieu, devenue plus parfaite, et le Ps 11, en rappelant la victoire du huitième jour, célèbre le jour de la fin de l'ennemi, de l'ennemi, et du salut des justes.

Le même type de démonstration est fait au ch. XII sur les Ps 40-48 que Grégoire retient parce qu'ils ont la particularité, pour le Ps 40 de conclure la première section du Psautier, et pour les autres d'inaugurer la seconde – leurs titres ne contiennent pas de références historiques et le problème d'une contradiction avec la chronologie ne se pose pas. Le Ps 40 lui-même témoigne de la progression réalisée au long de la première section et fait office de conclusion : son macarisme initial fait écho à celui du Ps 1, mais il célèbre non plus la séparation du mal, mais la conquête du Dieu monogène. Une nouvelle ascension commence au Ps 41.
Celui qui abandonne son père malfaisant et apostat, Coré, devient le fils adoptif du père véritable et triomphe des mauvaises pensées : il a soif de la nature divine au Ps 41 et devient jeune au Ps 42. Le Ps 43 célèbre la victoire des descendants de Coré sur l’ennemi, victoire prolongée au Ps 44 par la connaissance du bien-aimé qui révèle sa nature et reprise de façon plus mystérieuse au Ps 45 qui annonce l’incarnation du Seigneur que toutes les nations chantent au Ps 46. Le Ps 47 révèle le mystère de la foi au Christ et le Ps 48 l’universalité du salut.

La dernière séquence de psaumes examinée par Grégoire à partir du ch. XIII (Ps 50-58), qui attestent chacun la fin victorieuse d’un combat, pose explicitement, à la différence des précédentes, le problème de l’ordre de succession des psaumes puisque le Ps 50, 2 se réfère à l’épisode de Bersabée situé bien après celui de Doëk mentionné au Ps 51, 2 qui est lui-même situé après celui de la tentative de meurtre de Saül indiqué au Ps 58, 1. Ceci explique la longueur du développement que Grégoire consacre à cette série de psaumes : il occupe en effet plus du quart du traité.

Le ch. XIII, qui porte sur les Ps 50-54, commence par évoquer rapidement le Ps 50, psaume dont le titre indique qu’il a été prononcé par David après qu’il est allé vers Bersabée : il célèbre la victoire de celui qui a établi en lui le repentir. Celui qui parvient au Ps 51 s’identifie toujours à David et est victorieux de Doëk qui ne peut l’affronter de face, mais a recours à la dénonciation — berger des mules stériles, il attire l’âme vers le mal. Enraciné en Dieu, il s’en prend au Ps 52 à l’insensé qui nie l’existence de Dieu et célèbre par des chœurs de danse sa victoire. Au Ps 53, il l’emporte sur les Ziphéens, nation des démons qui est impuissante à lui barrer la voie des Évangiles. Puis il est à nouveau vainqueur, cette fois d’un adversaire plus puissant, la population maléfique qui habite la cité décrite au Ps 54.

Le ch. XIV, qui commente les Ps 55 et 56, commence par un résumé de la lutte remportée au Ps 54. Celui qui en est sorti raffermi est victorieux au Ps 55 grâce à l’alliance de celui qui combat pour le salut de l’humanité séparée de Dieu, et retrouve l’intimité avec Dieu perdue après la chute. Au Ps 56, suivant l’exemple de David qui épargne Saül — exemple évoqué par le titre qui mentionne l’expression « ne fais pas périr », il devient maître de ses passions et parvient, grâce à la miséricorde divine, à s’élever suffisamment au-dessus de ses opposants pour s’éloigner de la terre et pour glorifier Dieu.

Le ch. XV porte sur le Ps 57 qui décrit une victoire encore supérieure aux précédentes, même si son titre est un abrégé de celui du Ps 56 et reprend l’expression « ne fais pas périr » : celui qui est parvenu à cet échelon, s’il est saisi de colère, sait désormais l’apaiser en suivant la parole directement inspirée à David par l’Esprit saint et atteint les hauteurs célestes d’où il domine ses adversaires sans avoir plus besoin de solliciter la miséricorde divine et d’où il peut adresser des reproches aux pécheurs.

Enfin, le ch. XVI contient le commentaire du Ps 58 sur lequel se conclut le traité. C’est une nouvelle étape, plus élevée, du cheminement spirituel. Il célèbre plus explicitement la vertu de magnanimité puisque, si le titre du psaume cite à nouveau la parole « ne fais pas périr », la grandeur de cette dernière ressort par contraste avec la volonté meurtrière de Saül explicitement affirmée. En harmonie avec le titre, les versets du psaume sont un appel adressé à Dieu par le juste persécuté alors qu’il n’a fait de tort à personne et une description de la vie misérable de ses adversaires, puis ils annoncent l’économie du salut et la victoire par la disparition du mal.

**Un traité inachevé ?**

Le traité s’arrête brutalement sur le Ps 58, 17 : inachèvement ou accident ? Deux érudits de la Renaissance ont remarqué que le traité ne couvrait pas tous les psaumes et se
sont interrogés : M. Deuarius s’est demandé si c’était bien la totalité du traité qui figurait dans son exemplaire (remarque figurant à la fin du Vat. gr. 452, voir infra p. 115) ; J. Vaz Motta, dans l’introduction qui précède sa traduction latine, écarte l’hypothèse d’un exemplaire incomplet et est d’avis que Grégoire n’est pas allé au-delà (fol. 29 : credo certe magis scriptorem ipsum non ulterius fuisse progressum). C’est le point de vue le plus vraisemblable. Reste la question posée par la fin brutale et la remarque sur le Ps 103 (s. De ce psaume, nous exposerons au moment opportun le sens s. 47, 67) qui font penser que Grégoire projetait d’examiner d’autres psaumes. Pourtant on ne doit pas négliger plusieurs arguments qui peuvent être invoqués en faveur de l’achèvement du traité. D’abord, au terme du ch. XVI, la plupart des titres du Psautier ont été étudiés (voir infra p. 45) et la question traditionnelle de la contradiction de leur succession avec l’histoire traitée. Ensuite deux indices permettent de supposer que l’examen du Ps 58 conclut la série de psaumes de la troisième section que Grégoire comptait commenter : l’étendue et la richesse uniques de l’exégèse du titre du Ps 58 qui en font un sommet, d’une part ; la longue interprétation du titre du Ps 59 au ch. IV qui dispensait d’y revenir, d’autre part – sans compter que Grégoire aurait eu du mal à concevoir un progrès entre les deux psaumes. Enfin, comme les seules notices historiques restantes, susceptibles d’être commentées, étaient celles des Ps 62 et 141 qui se référaient aux mêmes moments de la vie de David, Grégoire aurait dû aborder un nouveau thème après l’exégèse du Ps 58. Or, rien, ni dans l’introduction ni dans la suite, n’annonce un tel développement, hormis l’indication sur le Ps 103 qui peut très bien relever de l’effet rhétorique. Il est donc probable que nous lisions le traité sous sa forme achevée et qu’il constituait ainsi, aux yeux de Grégoire, un ensemble cohérent. L’impression d’inachèvement qu’il laisse est même sans doute voulue : elle correspond bien à une pensée attachée à la progression indéfinie des étapes spirituelles.

CHAPITRE III

PRINCIPES HERMÉNEUTIQUES
ET MÉTHODE EXÉGÉTIQUE

L’inspiration des titres

L’*In inscriptionem Psalmorum* est pourvu d’un titre trompeur, car, si la question des titres est bien le sujet explicite de l’œuvre comme le montre la préface, seuls les sept premiers chapitres de la deuxième partie lui sont exclusivement consacrés : ils sont absents, à l’exception du titre du Ps 89, de la première partie et, dans la deuxième, en dehors des ch. I à VII, sont traités en liaison avec le psaume dont ils constituent l’en-tête. De fait, Grégoire prend soin de ne pas les séparer du contexte auquel ils appartiennent, sans, pour autant, chercher à minimiser leur valeur. Celle-ci est à ses yeux indiscutable. Or, un des problèmes traditionnels qu’ils posaient était celui de leur inspiration. Hippolyte avait défendu, contre de mystérieux hérétiques, la thèse que les titres ont un sens inspiré et n’ont pas été introduits après coup. Origène les avait également tenus pour dignes de foi, avait expliqué leur sens et leur adéquation au contenu des psaumes qu’ils précèdent. Mais, à l’époque de Grégoire de Nyssse, un antiocrien, Diodore de Tarse, se montre critique à l’égard de leur authenticité et de leur exactitude : « les titres sont le plus souvent fautifs 1 », écrit-il, ils sont sans lien avec le contenu

1. *In Ps, Praef.* p. 6, l. 120.
du psaume, exacts seulement dans vingt-et-un cas, bref peu dignes d'intérêt. À l'inverse, Grégoire reconnaît qu'ils correspondent aux psaumes : ainsi, il affirme du Ps 55 qu'on ne peut prétendre que le sens du psaume ne concorde pas avec les énigmes du titre (70, 10), et il souligne l'enchâinement du titre et des versets du Ps 3 qui s'enchaine lui-même au titre du Ps 4 : ç C'est après avoir frui au moment opportun celui qui se lève contre lui (cf. Ps 3, 1)... et avoir dit: 'Ils se sont multipliés, ceux qui me persécutent et ils sont nombreux à se lever contre moi' (Ps 3, 2) et toute la suite du psaume, qu'a lieu le commencement de la victoire (cf. Ps 4, 1) (55, 50 s.). Loin, donc, de contester le caractère inspiré des titres, il fonde au contraire sur lui son exégèse qui ne présente pas le caractère critique de celle de Diodore. Aussi, bien que la demande adressée à Grégoire témoigne surtout d'une préoccupation spirituelle — faire voir à tous que ces notices énigmatiques sont susceptibles de mener à la vertu —, il est possible qu'elle traduise aussi la volonté de démontrer contre certains que les titres ne doivent pas être négligés, mais qu'ils font partie intégrante de l'Écriture inspirée et s'y insèrent parfaitement. Il n'est donc pas exclu que le traité présente un arrière-plan poétique.

**L'ENCHÂINEMENT DU TEXTE**

En soulignant l'insertion des titres dans leur contexte, Grégoire est fidèle à sa grille de lecture habituelle, la recherche de l'αἰκολογία du texte. D'une façon plus générale, on aura pu mesurer combien il se montrait soucieux, tout au long du traité, de faire apparaître un enchaînement rigoureux entre les psaumes qui inaugurent les différentes sections et entre plusieurs psaumes consécutifs d'une même section, de rechercher un ordre derrière des contradictions apparentes.

2. Voir J. Danielou, *Étre*, ch. 2.

**MÉTHODE EXÉGÉTIQUE**

Il part du principe que les mots du texte, les stigmes, les psaumes et les sections du Psautier ne sont pas disposés au hasard, mais que leur place a une raison d'être. Cette raison, c'est qu'ils sont enchaînés les uns aux autres, qu'ils suivent un ordre : chacun possède une θέσις, mais est également inséré dans une τάξις. L'αἰκολογία se situe, en effet, à plusieurs niveaux : celui du stigue puisque la suite des mots d'un titre constitue une αἰκολογία (63, 2), celui du psaume puisque, pour chaque psaume, il y a une τάξις τῇ ἄνομοια της αἰκολογίας (41, 8), celui de la section car les psaumes s'y succèdent logiquement, enfin celui du Psautier, puisque chaque section est enchaînée à la précédente. Grégoire s'emploie à démontrer sa présence à tous ces niveaux, car il associe à l'idée d'enchâinement celle de progrès : le sens ultime de l'αἰκολογία est d'être une ascension progressive vers Dieu, autre thème majeur de la pensée grégorienne.

**UNE ANABASE SPIRITUELLE**

Le traité a un enjeu, affirmé dans la Préface, celui de montrer que les titres des psaumes conduisent à la vertu. Un esprit aussi synthétique que Grégoire ne pouvait se contenter de passer en revue les différents titres et d'illustrer, pour chacun d'eux séparément, le thème proposé, en montrant que chaque titre offre une leçon de vertu. Il a donc d'abord considéré que l'étude des titres ne pouvait faire l'économie de celle du livre dont ils relevaient, étudie seule susceptible d'éviter l'éparpillement. Aussi s'est-il représenté les cinq parties du Psautier, telles que les définissait la division traditionnelle, comme autant d'étapes d'un cheminement, dont le premier psaume offre l'idée générale et le dernier l'aboutis-

sement. Après avoir précisé qu'il existe une dynamique de la vie morale et fixé un but à la vie vertueuse, la béatitude, il montre que le Psautier n'offre pas seulement un enseignement des vertus dissipé tout au long des psaumes, mais qu'il obéit, lui aussi, à une dynamique, en proposant une progression, à travers ses cinq sections, jusqu'à la béatitude.

Cette exégèse correspond au souci constant chez Grégoire de considérer la vie spirituelle, par opposition à la vie sensible, comme un mouvement vers le haut, une amélioration. C'est là un thème qui inspire, par exemple, sa lecture des Béatitudes 1, de la Vie de Moïse ou du Cantique des Cantiques et dont l'importance était déjà soulignée par Origène : « Celui qui fait route vers la vertu progresse en marchant pour y parvenir peu à peu, par les nombreux progrès de son cheminement. Faisant donc route et marchant comme avec des pas, il dépasse toujours et va au-delà de ce qu'il a expliqué, et, laissant ce qui est derrière lui, il se porte vers ce qui est en avant. Passant donc il va d'abord au-delà du lieu de la méchanceté, et de là s'avancant par des pas et des marches, il dépasse les autres points du pêché, puis les rochers escarpés de la perversité et ceux, glissants et à pic, des vices. Or quand il a franchi tout cela, 'se portant toujours vers ce qui est en avant', il ne lui reste guère de méchanceté, mais tout ce qui favorise sa route 2. » Ce texte est étonnamment proche de la spiritualité grégorienne et on aura reconnu les formules pauliniennes chères au cappadoce. Mais la particularité du traité est la rigueur avec laquelle Grégoire applique à un livre de l'Écriture ce schéma spiritual. Il retient, en effet, pour définir le sens de chaque étape de cette « anabase » celui qu'il tire du psaume initial de chaque section, en accordant une place privilégiée au Ps 1 qui définit par son premier mot le but général du livre — la béatitude — et, dans ses premiers versets, à la fois résume toute la monité ultérieure et indique

la portée limitée de la première étape comme détachement du mal. A ce psaume initial correspond le psaume final auquel il consacre un chapitre et qui témoigne de la réalisation du but progressivement approché par l'éloignement du mal au Ps 1, le désir de l'union à Dieu au Ps 41, l'acquisition d'un regard pénétrant sur la réalité au Ps 72, le dépassement définitif, à l'exemple de Moïse, du sensible au Ps 89, enfin la révélation du salut apporté par le Christ au Ps 106. Si ces étapes ne sont pas définies d'une façon arbitraire à partir de ces différents psaumes et si elles ne correspondent pas à un schéma prédéterminé 3, cependant, ce qui est manifestement essentiel aux yeux de Grégoire, ce n'est pas leur nombre, le contenu exact et distinct de chacune d'elles qui peut parfois paraître n'avoir rien de spécifique — tel le rejet du mal, présent à tous les niveaux —, mais le fait qu'elles forment une échelle, que chacune témoigne d'un progrès par rapport à la précédente, ne serait-ce que parce qu'elle lui succède. Il en est de même dans la série des psaumes commentés dans les derniers chapitres de la deuxième partie où l'exégèse s'everrue à démontrer qu'il existe une progression entre plusieurs psaumes consécutifs. Une telle perspective est révélatrice d'une pensée préoccupée avant tout de dynamisme spirituel.

**L'originalité du traité**

C'est dans sa première partie, où Grégoire dégage de la division du livre en cinq sections un schéma de progrès spirituel en cinq étapes, qu'apparaît le mieux son originalité par rapport aux commentaires du Psautier antérieurs, c'est-


---

1. La montée comprend, dans cette œuvre, huit étapes.
2. Hom. in Ps 36, 23 (36, IV, 1, SC 411, p. 183).
à dire ceux d’Origène, d’Eusèbe 1 et les homélies de Basile. La deuxième partie est, elle, plus traditionnelle et Grégoire y dépend visiblement de ses prédécesseurs. On repère chez ces derniers une étude des mêmes questions que Grégoire reprend : exégèse des titres, étude du diapsalma et problème de l’ordre des titres par rapport à l’histoire. Si, pour chacun de ces thèmes, Grégoire, en apportant sa propre contribution personnelle, notamment par la mise en lumière de l’enchâinement, tout en évitant d’aborder certaines questions 2, se montre novateur, il hérite néanmoins d’un schéma général fixé par la tradition, comme l’indique le fait qu’il se sente tenu de traiter du diapsalma, mot qui ne rentrait pas directement dans le champ de l’étude des titres. S’il y consacre un chapitre, d’ailleurs, c’est non seulement parce qu’il semble être de règle d’étudier l’expression quand on commente les psaumes, mais aussi parce qu’il peut montrer le bien-fondé de l’interprétation générale du Psautier qu’il a d’abord donnée 3.

UNE INFLUENCE NEOPATONICIENNE ?

On a voulu voir dans la systématique de la méthode exposée dans la première partie et dans la volonté de déterminer un but unique du texte une influence néoplatonicienne. M.-J. Rondeau 4 a appliqué, en effet, à Grégoire de Nyssae la thèse défendue par A. Kerrigan 5 à propos de Cyrille d’Alexandrie.

1. Dans la mesure où ce que nous en avons conservé permet la comparaison.
2. Par exemple, les questions d’historicité, comme celles portant sur l’identité de l’auteur des psaumes ou sur le contexte précis de leur rédaction, questions posées par Origène et par l’école d’Antioche, et qui ne rentreraient pas dans la problématique spirituelle qui intéresse, au premier chef, Grégoire.
3. L’absence du diapsalma dans la dernière étape montre qu’on y est parvenu à la perfection.

qui recherche, lui aussi, le skpos des différents livres qu’il explique. Voici un texte significatif, non cité par A. Kerrigan, tiré des Gephyra in Exodum 1 : « Après avoir distingué chacun des chapitres (ἀποδιδόμενος ἐξαστὰ τῶν χερσάλων) qui se trouvent dans les cinq livres de Moïse (τοῖς πέντε Μοσαίους βιβλίοις) et bien considéré le but de la pensée qu’ils contiennent (τῆς ἐν καθί θεωρίας τῶν σκοτών ἡ μάκα προθεωρήσατε), nous avons réuni opportunément, je veux dire dans un ordre qui convienne tout à fait à chacun (συνεζητομένος ἐπὶ καθῖ ποιεῖς ὡς ἐν τάξει διά λέγω οὗ ἐκάστῃ προθεωρήσατε), tout ce qui était nécessaire et le plus profitable pour les prescriptions morales (ταῖς ἰθυκαίς ἀφράτες) [...] Nous composeron donc le commentaire du livre (τοῦ βιβλίου συγγραφῆς) en procédant non pas de façon continue et suivie (οὐκ ἀπαραλάλητῳ καὶ ἐξεξεχθῇ) en passant par chaque chapitre ; mais, en examinant autant que possible avec exactitude et subtilité ce dont on constatera l’utilité pour le but proposé (καὶ δ’ ἐν ὰρθῷ λαυτῷ τῷ προκειμένῳ σκοτῷ χρήσιμῳ), nous atteindrons directement la vérité. Or puisque le but du livre (ὅ τοῦ βιβλίου σκοτῶς) se rapporte à la délivrance par le Christ, il est absolument nécessaire (ταῦτα ποιεῖς ἀνάκτη) de montrer que le genre humain a auparavant été en péril ». A. Kerrigan note que les néo-platoniciens commençaient leur commentaire des dialogues de Platon en déterminant leur skpos, selon la règle de l’εἰς σκοτός qui aurait été fixée par Jamblique 2. L’auteur cite Jean Chrysostome qui souligne

1. PG 69, 38C 38-38 B.
également son rôle pour une lecture utile de l’Écriture : « Comme un bâtiment sans fondation est de pitié qualité, de même l’Écriture, sans la découverte de son but (ἐνυος της ἐπόδες του σκοπου), est sans utilité (οὐκ ἐφελεῖ) ». Il remarque que ce principe exégétique est adopté par Athanase, Théodore de Mopsueste et Grégoire de Nyssa (dont il cite Eccl VII, 2, 79). A son tour, M.-J. Rondeau voit dans la lecture systématique du Psautier proposée par Grégoire – recherche de la visée unique, de l’énchaînement significatif, rôle de l’initiale prégnante – un témoignage d’une influence de l’école néoplatonicienne, particulièrement de Jamblique : « Grégoire, du fait du skopos unique, propose une lecture uniquement sapientielle du Psautier […] il ordonne les éléments prophétiques ou typologiques, quand il les discerne, à ce qui lui paraît le dessein d’ensemble du Psautier : mener l’homme à la béatitude [...] Si le Christ apparaît parfois dans l’In Inscriptiones Psalmorum, ce n’est pas au niveau de sa personne considérée en elle-même, mais toujours en fonction de l’optique sapientielle et dans le cadre d’une théologie de la vie spirituelle. Cette façon de résoudre par intégration et superposition une éventuelle dualité de skopos rappelle la démarche de Proclus 2 ; Grégoire, comme Eusèbe, analyse l’énchaînement significatif de quelques séquences de Psautiers (Ps 1/10, 44/48, 51/58), mais la nature de cet enchaînement, partout identique, lui est dictée par le skopos unique du Psautier. C’est la catégorie du skopos unique, inconnue d’Eusèbe, qui donne à l’ακολούθωσι grégorienne son caractère continu, unitaire et systématique 3. »

L’hypothèse d’une telle influence sur les catégories exégétiques de Grégoire dans ce traité est reprise par A. Le Boullec 1 qui ne lui fait pas moins d’importantes objections : il récuse l’hypothèse d’un emprunt d’une « règle de l’initiale prégnante » à l’exégèse néo-platonicienne. Cette règle, en fait, n’existe pas, et il souligne que le choix de la béatitude comme but du Psautier doit plus à la valeur de cette notion dans le christianisme qu’à sa première place dans le Psautier 2. Il nous semble, pour notre part, que l’hypothèse d’un emprunt direct par Grégoire de règles exégétiques en vigueur dans l’école néoplatonicienne est improbable 3. Ni le rôle qu’il fait jouer aux premiers mots 4, ni le souci de déterminer le but du Psautier et des

1. « L’unité du texte : la visée du psautier selon Grégoire de Nyssa », dans Études de littérature ancienne, t. 3. Le texte et ses représentations, Paris 1987, p. 159-166. R. E. Henze, pour sa part, sans apporter d’arguments nouveaux, va jusqu’à écrire en conclusion de son étude : « His treatise on the inscriptions of the psalms may, in fact, be one of the best preserved examples of the influence of lamphiclus’ hermeneutics on Christian exegesis of the Bible » (Gregory, p. 80).
2. Grégoire a sans doute lui-même été frappé par l’heureuse coïncidence entre la nature du mot et sa place dans le Ps 1. Il ne s’appuie d’ailleurs pas sur cette place pour déterminer le but du Psautier, mais sur une citation paulinienne et une définition philosophique, auxquelles il rattacha les premiers versets du Ps 1, comme illustration de ce but, car ils permettent d’avoir une certaine idée du sujet (2, 32-33). Quand il emploie la formule αναλοιγις (30, 12) à propos du texte [il affirme aussi que la vie morale ne doit avoir qu’un but 19, 21], il la réserve à l’unité du psaume, pour préciser qu’un titre de psaume n’a qu’un but, celui de conduire à un bien, même s’il a aussi comme but l’indication du sens du psaume, car les deux finissent par coïncider. On notera, en outre, qu’il accordé de l’importance au début d’un texte, mais que la détermination de ce début est variable : ce peut être le titre pour le Ps 89 ou le premier verset qui le suit pour le Ps 72. Tout dépend de l’interprétation que Grégoire souhaite donner.
3. En outre, dans le détail du texte, Grégoire est beaucoup moins dépendant d’une influence néoplatonicienne qu’on ne l’a dit, et, même là où on constate une thématique proche de celle d’un Plotin, celle-ci doit plutôt être mise au compte de la culture générale d’un esprit cultivé du IVe s.
4. L’idée que le début d’une œuvre ou d’une section d’œuvre contient en germe tout le développement qui suit était enseignée dans les écoles de rhétorique, voir Aristote, Rhét. III, 14 ; Cicéron, De Or. II, 79, 320 ; Quintilien, Inst. Or. IV, 1.
PSAUMES, ni celui de chercher un enchaînement des psaumes ne peuvent constituer un indice suffisant et probant.

**L’ART DE LA CONSTRUCTION**

D’ailleurs, s’il est vrai que Grégoire accorde, dans son exégèse, une grande importance au début du Psautier ou des différents psaumes qu’il explique, il en accorde autant à la fin aussi bien du Psautier (Ps 150) que des psaumes particuliers. Car, à ses yeux, début et fin renvoient l’un à l’autre. Le début est déjà gros d’un développement dont le terme marque l’aboutissement et la conclusion, en écho aux indications initiales. C’est ce qui explique que le psaume initial d’une section soit supposé en déterminer le sens, sans qu’il soit nécessaire d’examiner tous les psaumes, et que le dernier psaume de chaque section circonscrit, par sa doxologie conclusive, en écho à son psaume initial, le chemin parcouru (cf. 27, 5). Ce souci de la construction apparaît d’autant plus nécessaire que le risque d’éparpillement, avec un livre comme le Psautier, est grand et s’explore par l’importance que revêt la démonstration d’un enchaînement d’un psaume à l’autre qui impose de s’arrêter particulièrement au début et à la fin de chaque poème. Il en résulte un jeu de symétrie auquel Grégoire est manifestement sensible. Cette symétrie, il la découvre à l’œuvre au niveau de l’organisation du Psautier, mais il cherche aussi à la mettre en évidence en expliquant certains psaumes, comme le Ps 106, dont il privilégie les premiers et derniers versets en insistant sur leur complémentarité.

Et cette règle, il l’applique à la propre construction de son commentaire, en reprenant, au terme de ses exégèses, les expressions et les thèmes qui les introduisent, lestés alors de toute la richesse des interprétations qui ont précédé, et en veillant avec soin aux transitions. C’est ainsi que, dans la première partie, le ch. IX renvoie au ch. I, comme le Ps 150 au Ps 1. D’une façon générale, on a pu voir que Grégoire soumettait ses développements à un plan toujours défini avec précision et aux articulations étudiées, qu’il cherchait à rendre la plus claire possible l’áxolológhia du traité. Ainsi c’est seulement après avoir délimité et fixé un cadre général qu’il développe son exégèse de détail, comme le montre le plan de l’ouvrage : l’introduction à l’étude du Psautier de la première partie précède l’exégèse de leurs titres dans la seconde, la mise en évidence des différentes règles d’acquisition de la vertu leur illustration par les psaumes, la description des sections de leur sens et de leur enchaînement, la présentation et le classement des titres leur commentaire. Ce qui est vrai de l’ensemble l’est également du détail d’une exégèse : qu’il propose des psaumes une explication continue en citant et expliquant tous les versets, ou qu’il en retienne les plus significatifs à ses yeux, il en souligne souvent les grandes divisions et l’organisation générale dans un souci de synthèse particulièrement adapté à une interprétation des psaumes comme autant d’échelons d’une ascension. Dans ce cadre, il peut alors, sans rejeter le sens littéral, lui superposer des interprétations allegoriques et des exposés anthropologiques ou théologiques, ce qu’il appelle des enseignements doctrinaux, par exemple sur la nature du mal ou la notion de liberté.
UNE SYSTÉMATISATION ARTIFICIELLE ?

La maîtrise de l’art rhétorique de la construction et de la transition, la méthode exégétique utilisée pour démontrer l’enchaînement des psaumes prouvent le talent de Grégoire, qui réussit à exploiter les articulations et à faire ressortir le mouvement du texte de l’Écriture. Ces procédés, héritage en partie scolaire, sont au service d’une vision religieuse de la croissance progressive de l’homme vers Dieu : « L’idée directrice d’une identité foncière entre le dynamisme du Psautier et celui de la vie spirituelle est [...] ce qui fait du traité une grande œuvre 1. » Mais, considérés en eux-mêmes, ils peuvent paraître forcer le sens du texte sur lequel ils sont appliqués, donner l’impression de faire d’un livre poétique touffu qui se prête mal à une telle grille de lecture un écrivain trop structuré. Comment, par exemple, admettre – ce que Grégoire fait implicitement – que le sens du psaume initial d’une section, que l’exégète a mis en lumière, puisse correspondre à celui de tous les psaumes de la section ? L’exégète ferait-il preuve d’un « radicalisme méthodologique 2 », inintelligible ? C’est le sentiment d’un J. Gribomont qui formule ce jugement aussi rapide que définitif : « Poussant à l’extrême le besoin de systématisation qui le caractérise, Grégoire prétend trouver dans la disposition des cent cinquante psaumes un plan progressif. C’est faire place à l’ingéniosité aux dépens de l’intelligence du texte [...] On voudrait croire qu’un tel ouvrage ne représente qu’une prouesse d’adolescent 3. » À quoi l’on peut cependant réponde tout d’abord que Grégoire ne pousse pas sa méthode jusqu’à des conséquences absurdes. On en a une preuve en ce qu’il ne cherche nullement à montrer ni même à prétendre, quand il aborde dans la deuxième partie l’exégèse d’une série de psaumes de la première et seconde sections, que le thème de ces psaumes correspond à celui indiqué dans la première partie pour définir le sens de ces sections – il est trop respectueux du sens fondamental d’un psaume pour lui imposer une signification prédéterminée. Il n’est donc pas soumis au schéma qu’il a d’abord adopté et ne veut pas énoncer des catégories rigides qui définiraient une fois pour toutes le sens du Psautier. L’important, quelle que soit l’exégèse proposée, c’est de préserver le principe d’une progression d’un psaume à l’autre.

Ensuite, le Psautier n’est pas un livre aussi peu construit qu’on pourrait le penser au premier abord : les exégètes contemporains de ce livre biblique sont au contraire de plus en plus sensibles à son organisation. Ils se sont avisis « que le Psautier n’était pas un simple amalgame de poèmes accumulés au cours des siècles, mais un ‘livre’, au plein sens du terme, dont la forme même est porteuse d’une intention théologique qui rejaillit sur la signification des pièces individuelles 1 » et qu’un psaume doit être interprété à partir de ses rapports avec les psaumes voisins et de sa place dans telle ou telle partie du Psautier. Ces perspectives ont suscité de nouvelles recherches, ainsi celle qui a permis à l’un des représentants de l’exégèse canonique du Psautier, G. H. Wilson, de repérer une progression de la pensée relative à la royauté et à l’alliance davidique entre les psaumes royaux (Ps 2, 40, 71, 88) dont les trois derniers concluent les trois premiers livres 2. On peut également citer l’observation d’un exégète 1. J.-M. AUWERS, *Composition*, p. 5.
2. Cet exemple d’interprétation canonique est donné par J.-L. VESCO (*L’approche canonique du Psautier*, dans *Revue Thomiste*, t. 92, 1992, p. 495). Plus généralement, l’auteur se demande si les rapprochements des psaumes suggérés par la récurrence des mêmes thèmes, la présence d’incipit et de conclusions identiques et la présence de mots-crochets « ne refléteraient pas le propos délibéré d’une organisation des psaumes due à un éditeur qui se serait livré pour atteindre son but à diverses techniques » (p. 496) et appelle de ses vœux « une lecture globale capable de renouer les fils qui unissent entre eux les différents psaumes et de dégager la théologie de leurs relations » (p. 500).

2. L’expression est de M.-J. RONDEAU.
contemporain, M. Tate, selon qui le quatrième livre est le « livre de Moïse » — sous l’autorité duquel Grégoire place son quatrième degré — car son nom revient sept fois entre le Ps 90 [LXX 89] et le Ps 106 [105], alors qu’il n’apparaît qu’une seule fois dans le reste du Psautier, au Ps 77, 21 [76, 21] 1. D’autre part, de nombreux commentateurs admettent aujourd’hui que « les titres biographiques représentent l’exégèse la plus anciennement attestée de certains psaumes 2 » : en leur faisant perdre leur contexte liturgique, en les reliant à des épisodes douloureux de la vie de David, comme celui de la persécution de Saül, les rédacteurs ont voulu donner le prophète en modèle et permettre à tout juif pieux, confronté à une situation similaire, de s’identifier à lui, de s’approprier ses mots. De la même manière, Grégoire réinterprète en chrétien les titres des Ps 56-58 en donnant en exemple aux lecteurs du Psautier la vertu de longanimité dont témoigne David. A la lumière de cette évolution récente dans l’approche herméneutique du Psautier, l’exégèse de Grégoire apparaît nettement moins artificielle et forcée.

1. Les psaumes et les titres commentés

Grégoire n’a pas prétendu écrire un véritable commentaire des psaumes et, de fait, il propose une exégèse de moins du tiers des psaumes, où souvent même il n’est question que de quelques versets : il s’agit des Ps 1 à 11, du Ps 32, des Ps 40 à 48 et 50 à 58, des Ps 70, 72 et 73, des Ps 89 et 90, des Ps 92 à 96, des Ps 98 et 103, enfin des Ps 106 et 150, soit un total de 44 psaumes auxquels s’ajoutent quelques versets isolés d’autres psaumes. En revanche, il a commenté un grand nombre de titres qui étaient l’objet même de son étude. Seule une minorité soit a été juste signalée soit n’a pas du tout été mentionnée. Les titres seulement cités le sont pratiquement tous en II, 1 :

Ps 17 « Pour la fin, au fils du Seigneur, ce qu’il disait au Seigneur, les paroles de ce chant, le jour où le Seigneur l’a arraché de la main de tous ses ennemis et de la main de Saül et où il a dit »
Ps 23 « Psautre à David, du premier jour des sabbats »
Ps 33 « A David quand il a changé son visage devant Abimé- lech et qu’il l’a libéré et qu’il est parti »
Ps 35 « Pour la fin, au serviteur du Seigneur, à David »
Ps 38, 61 et 76 « Pour la fin, à Idithoum »

2. J.-M. Auwers, Composition, p. 149.
Ps 49, 72 à 82 « Psaume à Asaph » (série de psaumes mentionnant Asaph)
Ps 62 « Psaume à David quand il est dans le désert de Judée »
Ps 71 « Pour Salomon »
Ps 87 « Chant de psaume aux fils de Coré, pour la fin, au sujet de Maceth, du fait d’être exclu, d’intelligence à Éman l’Israélite »
Ps 91 « Psaume de chant pour le jour du sabbat »
Ps 141 « D’intelligence à David quand il est dans la grotte, prière »
Ps 145 à 148 « Alléluia d’Aggée et de Zacharie »
Enfin un titre absent de l’édition Rahlf, l’« Alléluia de Jérémie et d’Ézéchiel ».

On peut ajouter à cette série les titres qui ont la seule mention « De David » (Ps 25, 27, 36) ou « A David » (Ps 32, 34, 102, 103, 136, 137) dont il signale l’existence en II. 1 sans y revenir ensuite, ainsi que le titre des Ps 119 à 133, « Chant des degrés », auquel il a fait une rapide allusion (49, 12). Si Grégoire n’a commenté précisément aucun de ces titres, on note cependant qu’ils ont en commun avec d’autres plusieurs éléments qui, eux, sont expliqués. Il en est de même des titres suivants qui sont les seuls auxquels il ne fait pas allusion :
Ps 26 « De David, avant d’être oint »
Ps 64 « Pour la fin, psaume à David, chant de Jérémie et d’Ézéchiel, à partir de leur discours d’exil quand ils devaient s’éloigner »
Ps 88 « D’intelligence à Éthan l’Israélite »
Ps 142 « Psaume à David quand son fils le poursuit »
Ps 143 « A David contre Goliath »

Cinq titres seulement sont donc complètement ignorés. On peut en conclure que Grégoire a mené une recherche quasi-exhaustive sur les différents titres.

2. LES COMPOSANTES DE L’EXÉGÈSE

L’exégète se livre à un travail d’observation et d’examen du texte biblique, que Grégoire appelle εξέτασις, εξήγησις, θεωρία ou παρεκτήρια. Il s’aide de nombreux moyens qui sont à sa disposition, moyens qui vont de la terminologie biblique aux connaissances scientifiques en passant par l’art rhétorique.

Le Psautier

Le vocabulaire

Le Psautier qu’étudie Grégoire est composé de 150 psaumes – il ne mentionne pas le Ps 151. Pour le désigner, il emploie plusieurs termes : un livre des psaumes (1, 6 ; 39, 30 ; 52, 2) 1, « cet écrit (γραφή) » (1, 12), « le livre (τὸ βιβλίον) » (1, 16), « cette partie de l’Écriture » (52, 10) ou, simplement, « les psaumes » (11, 1) ; mais le mot le plus employé est « psalmodie (ψαλμοδία) », au singulier comme au pluriel, qu’il précise parfois en parlant de « toute la psalmodie » (1, 9), de « la divine Écriture de la psalmodie » (2, 27) ou de « tout le livre de la psalmodie » (10, 13 ; 49, 4-5). Ce dernier terme est utilisé également plus souvent que ψαλμοδία pour désigner un psaume.

L’auteur

Quel est son auteur ? La question, qui est, en général, posée dans les commentaires des psaumes, ne l’est pas par Grégoire. Quand il cite un psaume, il ne précise pas l’identité de l’auteur ; il emploie soit une troisième personne anonyme,

1. La plus ancienne attestation chrétienne du titre du livre se lit chez Luc (Lc 20, 42 et Ac 1, 20) sous cette forme : ἐν βιβλίῳ ψαλμοδίῳ.
soit mentionne le psalmiste (σάλωμα), le prophète, la prophétie ou même l'interprète de l'Esprit (50, 3). Mais il est sûr que, pour Grégoire, David est bien l'auteur des psaumes en général, puisque l'Esprit lui inspire les pensées de la prophétie (52, 14). Il paraît cependant, pour quelques psaumes particuliers, admettre d'autres auteurs, puisque le Ps 89 est bien, selon lui, une prière de Moïse (15, 7).

Les divisions

Joue un grand rôle dans son commentaire la division en cinq sections — nommées τελευταία (par ex. 1, 16 ; 49, 9) ou, une fois, μέρη (12, 28) — qui sont composées d'un nombre inégal de psaumes, respectivement 40, 31, 17, 17 et 45 (11, 6 s.). Il l'a tienne de ses prédécesseurs, notamment Origène qui la présente comme une donnée éditoriale juive : « Les Hébreux divisent le Psautier en cinq livres, dont le premier [...] va jusqu'à la fin du Ps 40, le second [...] jusqu'au Ps 71, le troisième jusqu'au Ps 88, le quatrième [...] jusqu'au Ps 105, et le cinquième jusqu'à la fin ». Chaque section est définie par une unité clairement délimitée, une προφητεία (1, 17 ; 11, 3) et possède un début et une fin (ἀρχὴ et τέλος) (49, 9). Pour désigner le fin du livres psaumes Grégoire emploie τά τελευταία (39, 29).

Chaque section est formée de psaumes dont le titre est dit ἀρχή — qui est exactement une inscription placée en tête d'un psaume — et une fois προφητεία (49, 18) — cf. aussi, dans un emploi proche, le terme ὑπόθεσις, « argument » (60, 8). Les psaumes sont rarement cités sans référence précise (7, 18 ; 26, 11), mais sont identifiés soit par leur titre, soit par leur numéro d'ordre, soit par des expressions plus générales :


d τελευταία ψαλμός (27, 19), d μέρη κόστον ψαλμός (46, 1). Les différents stiques des psaumes n'étant pas numérotés, Grégoire s'y réfère en indiquant de façon vague leur place : voulant signaler le Ps 1, 1, il mentionne « le début (ἀρχή) du macarisme » (40, 28) ; pour désigner les Ps 57, 4 et 96, 1, il évoque également leur début (78, 36 ; 46, 12), mais quand il cite les Ps 40, 2 et 52, 2 et les Ps 56, 2 et 95, 1, il parle de leur prologue (ἐν προφητείας 58, 14 ; 45, 29 ; 74, 30, 64, 21). Il évoque le milieu (ὑπόθεσις τοῦ μέσου) du Ps 41 (58, 36). Il parle du τέλος du Ps 94 (45, 8) et du Ps 98 (47, 14), du πέρας du Ps 53 (66, 33) et du Ps 96 (47, 2). A deux reprises (26, 63 ; 46, 38), il associe à la fin le mot « cave ». Pour désigner notre verset, il parle une fois d'un élément, d'un point (μέρος) du discours (13, 30). Un autre élément de division est le diapsalma qui sépare des parties (μέρος) du Psautier (50, 5) ou d'un psaume (50, 8). Au Ps 48, Grégoire indique une division au niveau du premier diapsalma (verset 14) : il sépare le Ps 48 en deux, une première partie ou une division (πρώτη διαιρέσις) qu'il fasse commencer au verset 8 et le reste (61, 40 ; 61, 61). La mise en évidence de ce genre de subdivisions dans un psaume résulte d'analyses exégétiques, rhétoriques et prosopologiques (voir infra).

La critique textuelle

Le texte original

Grégoire n'a qu'une connaissance indirecte de l'hébreu et y recourt rarement : il connaît la signification d'Israël, le voyant (13, 1), il utilise une analyse linguistique fantasiste du mot « allélouia » en II, 7 — selon laquelle la finale -ou d'allélou indiquerait un nominatif en hébreu et non un génitif comme en grec —, il sait que la nature divine reçoit en hébreu différents noms dont le sens est symbolique (39, 11), il se sert de l'étymologie de « Melchol », la fille de David.
Les autres traducteurs

Grégoire cite seulement à cinq reprises ceux qu’il appelle « les autres (οἱ λοιποὶ) traducteurs de la même Écriture » (31, 3). Ce qui justifie ces citations, c’est qu’elles permettent d’éclairer l’Écriture (cf. συμμαχὸς 31, 3 ; 31, 44 ; φοινίκης 34, 73). Les traducteurs ne sont pas nommés à l’exception de Symmaque qui l’est une fois (52, 28), sans doute à cause de l’excellente réputation de clarté dont jouit sa version parmi les exégètes chrétiens 1.

Il donne (31, 4) les trois traductions de l’expression récurrente « pour la fin », celle d’Aquila (« à celui qui rend victorieux »), celle de Symmaque (« chant de victoire ») et celle de Théodotion (« pour la victoire »). Il a pu les emprunter directement à son frère Basile qui les cite (cf. In Ps 48, PG 29, 432 BC) comme Eusèbe et Origène. Pour éclairer le terme « Mæleth » (Ps 52, 1 ; 87, 1), il indique la version des autres traducteurs : « danse chorale » (31, 44). Le recours à cette traduction est traditionnel, cf. Eusèbe, In Ps 52, PG 23, 453 A : « Aquila a traduit » pour une danse chorale «, Symmaque ‘par un chœur’, Théodotion ‘au sujet de la danse chorale ’ et la cinquième de même. » Pour l’expression « au sujet de ceux qui seront changés » qui figure dans plusieurs titres, il mentionne deux traductions (34, 75) : « L’un a traduit ‘au sujet des fleurs’ (= Symmaque), l’autre ‘au sujet des âmes’ (= Aquila et Théodotion). » Il a pu emprunter ces traduc-


En résumé, Grégoire ne cite qu’exceptionnellement les autres traducteurs – ce qui le distingue d’un commentateur comme Eusèbe – : il le fait pour éclairer trois expressions obscures de titres, auxquelles on peut ajouter le diapsalma qui constitue une espèce de titre, et un demi-verset à l’intérieur d’un psaume. Le but est toujours de permettre ou de faciliter une interprétation allégorique. D’où tire-t-il ces traductions ? Peut-être directement des Hexaples, mais c’est peu probable, car il semble plutôt dépendre des commentateurs qui l’ont précédé comme Basile, Eusèbe ou Origène.
Une hypothèse de critique textuelle

Grégoire fait une hypothèse de critique textuelle à propos du Ps 9, 17 : « Il ne dit pas simplement ‘ diapsalma ’, mais ‘ chant d’un diapsalma ’. Peut-être l’expression a-t-elle été intervertis par une erreur de scribe, si bien qu’il faudrait lire plutôt ‘ diapsalma d’un chant ’ et non ‘ chant d’un diapsalma ’ » (52, 3 s.). Cette hypothèse critique est aussitôt écartée par respect pour la lettre de l’Écriture, c’est-à-dire l’αξιόλογον de ses mots (52, 10), malgré le sens immédiatement satisfaisant qu’elle donne (l’intervalle d’un chant), et l’exégète doit trouver une explication nouvelle qui rende compte de cette lectio difficultior (pendant l’intervalle, le prophète chante). On voit bien qu’ici Grégoire applique au niveau du détail l’un de ses principes exégétiques favoris qui est de chercher le sens de l’enchaînement, qu’il s’agisse de la structure du texte ou de l’ordre de ses mots. Une particularité du texte — division en cinq sections, absence de titres en hébreu ou ordre peu compréhensible des mots — suscite la volonté d’en saisir la cause (αξιόα 49, 6 ; 40, 1 ; 52, 11). Ceci est vrai également pour l’analyse du style.

Un aperçu général sur le style des psaumes

A la fin de I, 3, Grégoire distingue poésie biblique et poésie profane pour souligner la supériorité de la première sur la seconde : « Ces chants n’ont pas été composés à la manière des poètes lyriques étrangers à notre sagesse. La mélodie, en effet, n’est pas fondée sur l’accent des mots, comme on peut le voir chez ces derniers chez qui le rythme est obtenu à partir de telle ou telle combinaison d’éléments prosodiques — l’accent dans les sons estgrave ou aigu, bref ou long ; au contraire, David, en introduisant une mélodie sans apprêt et sans recherche dans les paroles divines, veut traduire par son

jeu l’intention des paroles et révéler autant que possible par tel ou tel assemblage de l’accent vocal le sens fixé dans les mots » (6, 28 s.).

Grégoire oppose à la poésie lyrique païenne, savamment construite, la simplicité des psaumes dont l’expression est mise avant tout au service du sens. « Cherchant à comprendre pourquoi les psaumes sont reçus avec tant de faveur, il ne s’arrête pas un seul instant à considérer leur aspect proprement littéraire, le niveau proprement poétique auquel un commentateur moderne ne manquerait pas de consacrer un développement [...] Il ne se pose pas le problème de l’hébraica veritas (il n’est pas de ceux qui, sur la foi d’Origène, imaginaient que l’original hébreu de l’Ancien Testament connaissait l’équivalent d’héxamètres, tri., tétra- ou pentamètres), peut-être ne peut-il concevoir de poésie sinon en vers réguliers : c’est ce que semble suggérer une phrase particulièrement embarrassée et donc obscure à la fin de notre passage 1. » Grégoire ne semble pas cependant exclure toute forme d’art dans l’usage des psaumes. Ils ne contiennent certes aucun élément prosodique, qu’il a pour conséquence de dissimuler le sens — la poésie profane perd en sens ce qu’elle gagne en effets esthétiques, ce que Grégoire appelle ‘ l’accent des mots ’ —, mais ‘ l’accent de la voix ’, lui, n’est pas exclu en ce qu’il permet de faire ressortir le sens. Sans doute entend-il par là le fait d’élèver ou d’infléchir la voix comme le recommandait Athanase d’après Augustin : « Il demandait au lecteur d’infléchir légèrement la voix, si bien que cela tenait plus du récitatif que du chant 2. » Ce jugement peut être rapproché de la position de Basile 3 : « La disposition harmonieuse des mots n’est pas l’objet de nos soins, car il n’y a pas chez nous de ciseleurs de mots : ce n’est pas à la sonorité des noms, mais à l’exacte signification des termes que nous réservons partout notre estime. »

3. Hom. Hex. VI, PG 29, 121 A.
Il arrive rarement à Grégoire d’appliquer à des psaumes précis un jugement stylistique, mais il en émet sur le choix judiciaux de certains termes qu’il qualifie de beau et d’approprié : « C’est de manière heureuse et avec à propos (σκεπασμὸς καὶ προσφυγός) qu’il appelle les fautes des riens » (16, 13) ; il fait de même à propos de l’enchaînement d’un psaume à l’autre : « C’est de manière heureuse et avec à propos que le début du psaume sans titre suivant se rattache à la fin de ce psaume » (47, 1, cf. 64, 18). Il souligne également volontiers l’exactitude (ἀκριβεία) du logos biblique (par ex. 40, 17). Dans ces appréciations, il est donc surtout sensible aux effets de sens. Mais la priorité donnée à la signification ne l’empêche pas de recourir à toutes les subtilités de l’analyse littéraire dans son exégèse.

Les auxiliaires de l’exégèse

Les particularités lexicographiques et grammaticales du texte biblique

Le texte sacré est un texte particulier qui a ses propres règles et son propre langage dont le sens véritable, de nature spirituelle, est dissimulé et que l’exégète cherche à décrypter, quand c’est nécessaire, au moyen de brèves indications qui sont l’équivalent de notices de dictionnaire ou de grammaire sur lesquelles va se fonder l’interprétation. En voici plusieurs exemples : l’usage (συντόνεια) de l’Écriture est d’appeler le matin ‘ aurore ’ (35, 22), le sens du mot ‘ confession ’ est double dans l’usage de l’Écriture (38, 35), ‘ l’abîme est souvent dans Écriture le repaire des démons » (24, 31). Le terme ἀλεξάνδρας du Ps 106, 39 est ainsi glosé : « Il exprime la petiteesse et le resserrement qui se fait de ce qui est élevé et grand vers ce qui est bas, car la diminution exprime l’idée de ce qu’il y a de plus petit » (26, 6). Le sens du mot ἐξοικεδαιμονεῖς du Ps 106, 40 s’explique par celui du verbe ἐξοικεδαιμόθεν, ‘ être dans rien ’, tel qu’il ressort d’une analyse comparative de l’emploi de verbes de formation similaire (26, 26 s.). Sur le plan grammatical, Grégoire note une autre particularité biblique, celle de l’emploi des temps, qu’il analyse à partir des versets 3 et 9 du Ps 53 où « le texte présente ce qui a eu lieu comme une réalité attendue, l’Écriture négligeant ainsi l’exactitude temporelle. Et, de fait, la prophétie décrit souvent ce qui se passera comme passé et ce qui est arrivé comme une réalité attendue ». « L’indication a, comme les précédentes, une implication théologique : « Par là, nous apprenons que pour Dieu rien n’est à venir ni n’est passé, mais que tout réside dans le présent » (66, 30 s.).

La grammaire et la rhétorique

Grégoire emploie d’assez nombreux termes de grammaire et de rhétorique qui lui permettent d’éclairer le texte. En voici une série d’exemples. Il appelle συντόνεια la combinaison des différents mots d’un titre (29, 19, 24, 49 ; 32, 11) ou d’un psaume – au Ps 43, 2-3, il distingue trois couples (συντόνεια), nations et habitants du monde, enfants de la terre et fils d’hommes, riche et pauvre (61, 12) 2. Il dit également du mot ‘ homme ’ du Ps 55, 2 (70, 21) et de l’adjectif ‘ tout ’ du Ps 106, 42 (26, 57) que ce sont des termes génériques ou collectifs (περιπλανώμενοι) pour désigner les passions. L’exégète dit

de l'image de la plante au Ps 89, 5-6 qu'elle est un exemple pour « mettre clairement sous les yeux » la précareité de la vie humaine (17, 3), ce qui est la définition de l'ekphrasis donnée par Aelius Théon 1. Il note encore la reprise (ἐπανάληψις) d'un verset (85, 31), l'emploi d'un pluriel ou le passage du singulier au pluriel (19, 22) 2, indications textuelles qu'il exploite pour développer une interprétation spirituelle : la reprise (ἐπανάληψις) au verset 15 du verset 7 du Ps 57 indique que la situation décrite initialement se prolongera dans l'au-delà (85, 31), le pluriel du Ps 3, 2 (« ils sont nombreux à se lever contre moi ») suggère que l'adversaire « est un par nature, mais devient une foule par son alliance maléfique » (55, 51). De même, au Ps 89, 17, la répétition de l'expression « les œuvres de nos mains » sous la forme, au singulier, « l'œuvre de nos mains » signifie l'unification des différentes activités vertueuses au service d'un but unique (19, 21).

Il précise également de quel genre littéraire relève tel psaume : une partie du Ps 7 est qualifiée de « parole de demande » (τῆς ἐπάνω ἐνώπιος λόγος) (51, 18), les versets 4-5 du Ps 57 sont ouvertement une lamentation (θρήνος) (77, 34), le verset 6 du Ps 4 est un cri (cf. 51, 13). Le locuteur du Ps 72 (13, 31 à) peut célébrer (μεγαλύνω), faire preuve d'admiration (θυμοπατικός) ou, au contraire, témoigner du mépris et de la raillerie (κατετζοριτικός καὶ σιωπτικός). Le style de la fin du Ps 94 est décrit grâce à un terme signale dans les manuels : « Il lance une menace particulièrement violente hexameron », dans Écriture et culture philosophique, Leyde 1971, p. 100 n. 2.

1. Progymnasmata 118, 7-8 : « Discours qui présente en détail et met sous les yeux de façon évidente (λόγος περιγραφικός ἐναρχών ὑπ’ ὅψιν ἔχων) ce qu'il donne à connaître » (CUF, 1997, trad. M. Patillon).

2. Le mot σελευκοτίκος est le terme technique employé par les grammairiens (voir Denys de Tasseck, Ars gramm. 12) par opposition à ἐναρχώς et est déjà utilisé par Origène (voir B. Neuschäfer, Origines als Philologe, Biele 1987, p. 215).

(καταχωρυμοτέρεις) contre les incroyants » (45, 8) 1. Tel verset indique « la manière (ὁ τρόπος) dont se passe une action mentionnée précédemment (13, 51 ; 34, 16 ; 44, 57). Grégoire résume l'enseignement moral du Ps 7 par « une maxime (γνώμη) » (56, 41), définit le Ps 106 comme une « récapitulation (ἀνακατεπλακώσας) » (20, 19) et la description des malheurs des hommes qu'il propose comme une « représentation (διάσκεψις) » (20, 31 ; 21, 3). Tous ces termes sont définis avec précision dans les manuels de rhétorique 2.

Divers types de figures sont aussi utilisés à l'occasion. Ainsi, Grégoire emploie l'argument ε σιλεντίο, sous la forme κατὰ τὸ σιωπώμενον, dans son exégèse du Ps 55, 4 (70, 32) et, sous la forme διὰ τῆς σιωπῆς, dans celle du Ps 4 (10, 8) 3. L'exégète a aussi recours à la figure du « parallèle (σύγκριμα) » 4 pour faire ressortir le sens de certains versets : ainsi du Ps 8, 6 où l'homme est mis en parallèle avec l'ange (57, 28), du Ps 57, 11 où la pureté des mains du juste est mise en parallèle avec son contrai (79, 33), et du Ps 98, 5 où « l'escabeau des pieds » de Dieu évoque la pensée humaine par comparaison avec la hauteur divine (47, 56). Une autre manière de mettre en valeur une idée est de souligner une opposition : le psalmiste, au Ps 4, 8, « oppose (ἀντιστατέλει) à la joie du cœur (τῇ χαρᾷ) cette abondance matérielle et vitale (τῇ ἐκμεταλλήξει) » (9, 37), et, au Ps 72, 24 (« avec gloire tu m'as pris en plus et avec toi »), il « a raison d'opposer (ἀντιστατέλει) à la honte la gloire » (13, 58) — le motif négatif de la honte, absent du psaume, est introduit ici par l'exégète pour préciser la nature de la gloire.


2. Voir Hermogenè, Ars rhetorica 8, 15 ; 229, 14 ; 427, 10 (trad. M. Patillon, Paris 1997, p. 135, 544, 524).


Une autre technique rhétorique a pour but de redonner à un verset toute sa force en le rendant plus clair : c'est la paraphrase, explicitement signalée par Grégoire une fois dans un bref passage où il l’utilise. C'est une figure bien répertoriée dans les traités de rhétorique. Elle a pour but de rendre intelligible un texte obscur : le commentateur byzantin d'Hermogène, Grégoire de Corinthe, note qu'elle fait passer ἀπ' τοῦ σεβαστέρου ἔπι τὸ αμφεπέρον et prend comme exemple la paraphrase que fait Thémistios d'Aristote. Elle diffère de la paraphrase grammaticale par une certaine recherche stylistique, en employant, par exemple, la figure interrogative (τῶ ναον ἐρωτεύεται σχῆματι) et Théon, dans ses Exercices préparatoires, parle également de la grande variété stylistique de la paraphrase et, notamment, de la possibilité d’employer soit l’affirmation directe, soit l’interrogation rhétorique. Grégoire suit ces règles dans sa paraphrase du Ps 57, 2-3 où il fait suivre une interrogation d’une affirmation (« Hommes, de quoi parlez-vous et que faites-vous ? [...] Je vois bien que vos cœurs sont sur terre ... ») avant de conclure : « C’est par souci de clarté qu’en les paraphrasant quelque peu j’ai présenté les mots du texte » (77, 14).

Un autre moyen de rendre plus vivant le commentaire tout en facilitant la compréhension du texte peut être de répondre à une question laissée en suspens du psalmiste (cf. 13, 63) ou de prêter à un personnage un discours fictif. Il peut s’agir du narrateur du Ps 72, un pechér converti, qui s’écrit : « A quels spectacles – le soleil, les astres, toute la beauté du ciel -- j’ai préféré les ténébres auxquelles j’étais accoutumé » (13, 37) ; ou bien d’un libre penseur livré aux passions dont les objections sont réfutées par le psalmiste : « Le désir n’est rien, la colère n’est rien et chaque chose de ce genre n’est rien, car ce sont des mouvements de la nature et la nature est l’œuvre de Dieu » (16, 18).

L’exégèse prosopologique

Technique scolaire à l’origine, cette forme d’exégèse, qui vise à identifier les personnes qui parlent, celles auxquelles elles s’adressent et celles dont il est question, distingue l’interprétation du Psautier, selon M.-J. Rondeau. Elle est cependant assez peu représentée dans le commentaire de Grégoire qui n’en fournit que quelques exemples – il ne s’arrête guère plus sur la question des différents locuteurs que sur celle de l’auteur lui-même.

Qui parle ?

L’identification du locuteur peut permettre de mieux suivre la logique du psaume, d’en indiquer une division ou de lever une ambiguïté. Ainsi, le titre du Ps 70 indique la personne qui parle, les captifs : « Il dit comme si la parole venait de la personne (ἐν προσώπῳ) du captif » (42, 18). Ou encore, le « moi » qui intervient au verset 10 du Ps 51 (« moi, comme un olivier ... ») est le locuteur du psaume : « Celui qui est essoré comme un olivier qui porte des fruits dans la maison de Dieu » compose contre le tyran ces paroles que nous entendons dans le psaume » (63, 40). Le verset 9 du Ps 47 marque, lui, un changement de locuteur : « Comme si le texte avait été partagé pour deux personnes, tandis que, dans ce qui précède, il endosse la personne (ὑποδότας τῷ προσώπῳ) de celui qui annonce, dans la suite il représente (ὑποκρίνεται) les voix de ceux qui ont accueilli la parole » (60, 55). Dans quelques cas, cette exégèse se conjugue à l’exégèse allégorique, quand le locuteur devient le porte-parole du Christ : au Ps 3, 6 le psalmiste « revêt la personne même du

2. VII 1294. 3-4 éd. Walz.
4. 62, 10 a.
maître (τὸ πρόσωπον τὸ δευτεροχώριον) et dit : 'Pour ma part, je me suis endormi et j'ai dormi ; je me suis réveillé car le Seigneur me soutiendra ' (50, 17) ; au Ps 89, 3 (« Et tu as dit : Convertissez-vous, fils d'hommes »), le psalmiste « se met au service de la parole du maître » (15, 29). Ou encore à propos d'une citation d'Isaïe qui « dit au nom du Seigneur (ἐκ προσώπου Κυρίου) : ' Il m'a établi comme une flèche élue » (55, 38). Ou bien au Ps 58, « la prophétie divise le texte, car une partie est adressée pour nous à Dieu, de la part de notre nature dans son ensemble (versets 2 à 6) ; l'autre nous est destinée de la part de celui qui a souffert pour nous la passion » (84, 2 s.). L'identité du locuteur et celle du destinataire sont alors précisées en même temps.

A qui le psalmiste s'adresse-t-il ?

L'identité du destinataire – Dieu ou les hommes – est indiquée quand il change. Ainsi, au Ps 93, 12 : « Comme, malgré ses cris contre ces hommes, il n'a pas été entendu, il tourne son discours vers le Seigneur » (44, 31). Inversement, au Ps 98, Grégoire souligne qu'aux versets 5 et 9 (« Exaltez le Seigneur »), le prophète « se tourne vers nous (πρὸς ἡμᾶς τῷ υἱῷ θεοῦ) » (47, 43) : c'est effectivement le seul verset où le psalmiste ni ne s'adresse à Dieu (v. 4 et 8) ni ne s'exprime à la troisième personne. Au Ps 4, 3, il précise que l'apostrophe « fils des hommes » s'adresse « à toute la nature humaine » (51, 1).

De qui s'agit-il ?

L'exégèse précise la personne dont il est question quand elle est différente, selon son interprétation, de celle que le lecteur identifie immédiatement. Ainsi le titre du Ps 96 est consacré à David, mais le pronom ne renvoie pas à lui : « ' A David, quand sa terre a été rétablie'. Or le mot ' sa ' se réfère évidemment non à David, mais à Dieu » (46, 5). De même, au Ps 89, 7, « ta colère » ne désigne pas la colère divine, mais celle issue d'un mouvement de rébellion (17, 15). Au Ps 106, 25 (« Il a parlé et s'est levé un souffle d'ouragan ») a lieu un changement de personne : « Cette réflexion ne doit pas être appliquée à Dieu, mais à l'adversaire, car c'est la parole de l'ennemi qui produit le souffle de l'ouragan » (24, 16).

L'exégèse par concordance

Il arrive également à Grégoire d'utiliser des passages concordants pour elucider le sens d'un verset de psaume. Il recourt alors aussi bien au Psautier qu'à d'autres passages de l'Écriture : ainsi « le saint » du Ps 4, 4a est-il éclairé par une citation de Dt 32, 4 (« Juste et saint le Seigneur ») où le mot vise plus clairement, dans l'interprétation traditionnellement reçue, le Christ (51, 7). Is 19, 1 vient attester que « la colonne de nuée » du Ps 98, 7 annonce la chair dans laquelle se manifestera le Christ (47, 30). Pour comprendre convenablement le sens (καί τοῦ νόμου) du trait qui tue Absalom, Grégoire se réfère à Is 49, 2 (55, 38).

Pour justifier le sens qu'il donne au Ps 57, 4 de la matrice comme figure de l'amour de Dieu qui modèle ses enfants, il invoque (77, 26 s.) Gn 1, 26, le Ps 32, 15 (« celui qui a modelé un à un leurs cœurs ») et Is 1, 2 (« J'ai enfanté des fils et je les ai élevés, mais eux m'ont rejeté »). L'expression « tribulation des maux et douleur » du Ps 106, 39 est interprétée comme signifiant l'aboutissement du péché à la lumière d'une citation du Ps 114, 3 qui emploie les mêmes termes et d'une autre de Mt 5, 6 (26, 11 s.).

Les connaissances scientifiques

Dans un souci de dévoiler toute la richesse et tous les sous-entendus du texte biblique, Grégoire fait appel dans son exégèse à plusieurs sciences dont les données renforcent ses interprétations spirituelles. Il témoigne d'un savoir éclecti-

1. Exégèse originale, voir M.-J. Rodeau, *Commentaires II*, p. 120.
que dont il hérite à travers les grands auteurs, Platon, Aristote, Philon, des écrits stoïciens et toute une tradition scolaire sans compter les exégètes qui l’ont précédé. Ainsi, de sa cosmologie en I, 3 qu’il développe à propos du chant des psaumes : il mentionne la théorie du microcosme et du macrocosme, celle de la musique des sphères, celle du mouvement circulaire de la sphère des fixes et du mouvement inverse des planètes, le principe de l’opposition des contraires qu’on relève déjà dans le De mundo. En musique, il mentionne la technique du plectre, décrit le psaltérium dont la caisse de résonance est située dans la partie supérieure (II, 3).

En médecine, il se sert de la théorie du bouillonnement du sang autour du cœur tirée d’Aristote (76, 60), de celle qui fait du foie la source du sang (83, 29), de celle du cycle répétitio-evacuation (12, 36), nomme l’hydrophobie – la rage – (42, 11 ; 65, 21), emploie des termes techniques (κυκτωδής 25, 26 ; σκότωτως 24, 33 ; ὑπερβουάκω 12, 16). On peut relever aussi ses notices sur la nature des mules stériles (63, 13), sur la physiologie des lions (78, 11), des cerfs (12, 21 ; 58, 28) et des aspics (77, 41), ces deux dernières proches de celles du Physiologus : le cerf dont la nature est de s’engraisser en mangeant des serpents se dessèche au contact de leurs humeurs ; l’aspic se gonfle comme une outre en retenant l’air, ce qui le laisse insensible aux traitements par les chamaes et les ‘antipathies’ qu’emploient les savants ; ainsi que la notice sur une plante, le nerprun, espèce la plus redoutable du genre des épines (79, 5).

3. LA FORME ET L’ORGANISATION DU COMMENTAIRE

Si le plan et la structure générale du commentaire, présentés au ch. II, témoignent d’un grand souci d’organisation,

1. Il est décrit par le Physiologus comme le serpent-naja ou cobra (2e version, éd. F. Sbordone, Milan 1936, p. 222, 276, 322, 324).

une certaine diversité se constate dans la forme que prennent dans le détail l’interprétation du texte biblique et la manière dont elle s’organise.

Les résumés historiques

Le fait que des titres mentionnent le nom de Moïse ou comportent des notices biographiques assez obscures relatives à David invitait l’exégète à raconter certains épisodes de la vie de ces deux grandes figures. De fait, Grégoire récrit à sa façon plusieurs récits bibliques, mais ce n’est pas systématique : il n’exploite pas tous les titres historiques de cette manière. S’il retrace tel moment de la vie de David, c’est seulement quand il peut être riche par lui-même d’enseignements. Simon, il passe immédiatement à l’interprétation allégorique sans développer le contexte historique. C’est ce qu’il fait pour le titre du Ps 7 (cf. 56, 27 s.) ou pour celui du Ps 59 à propos duquel il juge « long et superflu de faire le récit détaillé de la succession de l’histoire, car que retirerions-nous de plus ? » (34, 37).

Vie de Moïse

Le titre du Ps 89, qui l’attribue à Moïse, fournit à Grégoire l’occasion de proposer une brève vie du prophète qui énumère les moments principaux de son existence en scandant l’énoncé de ses différentes actions par l’article 6 (14, 12 s.) : le refus de la royauté, la vie solitaire et contemplative au désert, la révélation du buisson ardent, la victoire sur les Égyptiens et la sortie d’Égypte, puis divers épisodes du séjour au désert – la transformation de l’eau amère, du rocher en source, la découverte de la manne, les tables de la loi, la

1. Cf. aussi résumé à plusieurs reprises dans son ouvrage la vie de Moïse, dans la Vie de Moïse bien sûr, mais, également, dans son commentaire du Cantique (XII) et dans ses éloges de Basile et de Grégoire le Thaumaturge, tous deux comparés à Moïse.
condamnation des rebelles, la rencontre de Balaam –, enfin sa mort sublime. Tous ces épisodes sont évoqués d’une phrase et leur réunion en l’espace d’une page accentue le portrait de Moïse comme être à la frontière de l’humain et du divin.

L’histoire de David et Saül

Comme plusieurs titres font allusion de façon elliptique à l’histoire du conflit qui oppose David à Saül, Grégoire, pour les rendre intelligibles, résume à plusieurs reprises le texte du premier livre des Règnes. Il n’écrira donc pas une vie de David comparable à celle de Moïse qui va de sa jeunesse à sa mort, mais se limite à la période qui précède la mort de Saül. Ce rappel de l’Ištorex est suivi de son exégèse allégorique. Ainsi, le Ps 55 se réfère à un épisode de la vie de David, celui de son arrestation par des étrangers à Gueth : selon les exégètes contemporains \(^1\), le titre se référera à 1 R 21, 11-16, passage qui raconte que David, arrivé chez Ankhous, roi de Gueth, est saisi de peur et doit jouer la comédie pour s’en tirer sain et sauf ; mais, selon le récit qu’en fait Grégoire (69), l’épisode est celui de 1 R 27, 1-7, où David, réfugié chez le même Ankhous, roi de Gueth, avec ses hommes et ses deux épouses, Akhinaam l’Israélite et Abigaïl, la femme de Nabat, devient son vassal et où Ankhous lui donne la ville de Sékélák. Si le premier passage correspond mieux au titre qui mentionne une arrestation, puisque David apparaît prisonnier des Guethéens et menacé par eux, le second passage est retenu par Grégoire parce qu’il peut en développer le contexte historique (ἡ κατὰ τὴν ἱστορίαν σύμφρασις) (69, 28) qui se prête à une riche interprétation allégorique.

Le titre du Ps 56 fait allusion à la fuite de David devant Saül dans une grotte. Ici aussi deux passages des Règnes peuvent être invoqués : l’un (1 R 22, 1) indique que David se réfugie dans la grotte d’Odollam avec sa famille, l’autre (1 R 24) décrit la rencontre de Saül et de David dans une grotte du désert d’Engaddi. C’est ce second épisode que retient Grégoire parce qu’il correspond à la formule mystérieuse du titre, “Ne fais pas périr”. Le chapitre 24 raconte en effet que David se refuse à tuer Saül qui est à sa merci, qu’il retient ses hommes tentés de le faire et qu’il se contente de détacher le pan de son manteau qu’il présente, une fois sorti de la grotte, à Saül. Grégoire décrit longuement l’épisode tout en avertisissant ainsi ses lecteurs : “Même si ces événements historiques sont bien connus de tous ceux qui ne se préoccupent pas accessoirement des choses divines, nous les exposerons pourtant brièvement en en résumant et en en abrégant autant que possible le récit” (72, 24 s.). Avertissement purement rhétorique, car il propose en fait une réécriture du passage biblique en ajoutant des précisions absentes du texte, comme l’existence d’une unique ouverture qui éclaire Saül dans la grotte qualifiée de “spacieuse” ou la mention de l’épée de David. De même, il affirme qu’il calme son écuyer alors qu’il se précipitait pour tuer Saül, en s’adressant à lui avec cette parole fameuse : “Ne fais pas périr l’ont du Seigneur” (1 R 26, 4) : en fait, la formule ne se trouve pas au ch. 24, mais au ch. 26 dans un épisode parallèle que Grégoire va évoquer à propos du titre du Ps 57. Cette réécriture a pour but de souligner l’exploi de David et de donner ainsi en exemple sa vertu de longanimité et sa maîtrise des passions. Le but est d’abord moral.

Le titre du Ps 57 mentionne seulement la formule “Ne fais pas périr” : il se réfère donc aussi bien à 1 R 24 qu’à 1 R 26, passage symétrique qui raconte comment David surprend Saül dans son sommeil, lui laisse la vie sauve et empêche son serviteur de le tuer, se contentant de lui dérober sa lance et sa gourde. Dans son commentaire du psaume, Grégoire évoque brièvement les deux récits au terme d’une page où il résume tout ce qu’a subi David de la part de Saül (76). Le résumé biblique vise ici à montrer combien David, le bienfaiteur persécuté, ne pouvait que vouloir se venger de

\(^1\) J.-M. ANEWS, Composition, p. 144. Voir aussi RA 9, 1 ad loc.
Saül, pour mieux souligner le caractère divin de sa conduite. La description qui est faite de sa situation est saisissante par l’accumulation des verbes qui décrivent son état d’exilé sans jamais citer son nom, lui qui n’est qu’un homme poursuivi par un autre homme. Ainsi de cette phrase où l’effet que produisit la reprise des interrogatifs suggère bien le malheur d’un homme aux abois, cerné de tous côtés : « Il cherchait ensuite partout à savoir en quels lieux il campait, où il s’était réfugié, aux côtés de qui il se déplaçait et chez qui il se trouvait banni » (76, 37). Par conséquent, si, dans l’état qui était le sien, David a prononcé la parole citée qui dépassait ses forces humaines, c’est qu’elle lui était inspirée directement par Dieu.

Le commentaire du titre du Ps 58 (* Ne fais pas périr, à David, pour une inscription sur une stèle, quand Saül envoya des gens dans sa maison pour le mettre à mort *) est encore l’occasion d’un résumé de la geste davidique (80-81). Le titre fait allusion à 1 R 19, 11-12 (David échappe de nuit à Saül qui a fait surveiller sa maison dans l’intention de le tuer au petit matin). Grégoire encadre l’épisode par deux scènes : d’abord celle, parallèle, qui précède immédiatement, dans laquelle David échappe à la lance de Saül (1 R 19, 9-10), ensuite celle de 1 R 26 déjà évoquée à propos du Ps 57, où David dit à son écuyer : ‘ Ne fais pas périr ’. Ainsi cette réécriture du récit biblique réunit deux épisodes éloignés qui sont mêmes combinés entre eux puisque Grégoire rapporte que David a profété de l’offrande d’une nuit accordée par Saül (sa mort ne doit intervenir qu’au matin, indication donnée en 1 R 19, 11) pour venir le surprendre dans son sommeil (1 R 26). Le texte biblique est donc recomposé en fonction de la logique du récit telle qu’elle apparaît dans le titre et telle qu’elle est explicitée par l’exégète. Ainsi le résumé synthétique de l’histoire retient les épisodes marquants ou les scènes spectaculaires et vise à mettre en valeur les actes mémorables du prophète, qu’il s’agisse de Moïse ou de David.

Les résumés exégétiques : l’art de la transition

Cependant l’essentiel du traité n’est pas constitué de résumés historiques, mais de commentaires exégétiques. Très soucieux de montrer l’enchaînement entre les psaumes et entre les diverses parties du Psautier, Grégoire est attentif à conclure ses explications par des récapitulatifs qui introduisent en même temps au commentaire suivant, fidèle en cela à la tradition rhétorique du « résumé / sommaire » : la clarté de l’exposé est renforcée, la continuité logique mieux établie. Ainsi, à la fin de l’exégèse du Ps 89, un bref résumé met en valeur l’essentiel des idées dégagées, le dépassement de ce qui est vain (19, 27-32). Le début du chapitre suivant (I, 8) prend le thème de la vanité avec l’image qu’y associait le Ps 89 de l’araignée, lui oppose le vol sublime et l’acuité du regard de l’aigle, symbole de la cinquième et dernière ascension 1, enfin résume la méditation théologique de Moïse au Ps 89 sur la nature immuable de Dieu et sur la possibilité pour l’homme de se convertir au bien (20, 1-27). La fin de I, 9 non seulement résume l’essentiel du Ps 150, mais récapitule tous les degrés de l’ascension décrits dans les chapitres précédents. Un autre long récapitulatif assure la transition entre le Ps 54 et le Ps 55 (68, 1-38). Il est introduit par une comparaison avec les grimpeurs qui savent se ménager une halte dans leur ascension. L’image suggère que la fonction du résumé est de permettre de faire le point sur le chemin parcouru avant de poursuivre, c’est-à-dire de ressaisir clairement et sans confusion l’enchaînement logique du psaume examiné – d’où l’invitation faite au lecteur de lire les paroles

1. Cette place du symbole dans les résumés des étapes spirituelles est soulignée dans les Homélies sur le Cantique par M. Canévet qui écrit (Grégoire de Nysse, p. 295, n. 10) : « Ces résumés présentent une caractéristique remarquable : plutôt que de rappeler les interprétations chrétiennes que Grégoire a proposées, ils ont tendance à ne reprendre, au contraire, que l’esonc des symboles. »
Les commentaires suivis et les commentaires sélectifs

Ces buts sont aussi ceux qui régissent l’organisation des deux types de commentaires que propose Grégoire, l’un suivi et l’autre sélectif. Le premier est un commentaire intégral comme celui des Ps 58, 89 et 106, où à peu près tous les versets sont littéralement cités ; relèvent du second aussi bien le résumé où figurent seulement des mots isolés que le commentaire de quelques versets caractéristiques, comme celui des Ps 41, 72 ou 96. Dans tous les cas, les citations sont brèves et correspondent en général à notre verset ou demi-verset (on ne trouve pas de séquence formée de plus de trois versets).

Le commentaire suivi d’un psaume, beaucoup plus long, témoigne de l’importance que l’exégète lui accorde : c’est le cas des psaumes initiaux des deux dernières sections et du psaume final qui concluent l’ascension spirituelle, des Ps 55 à 58 qui représentent aussi le terme d’une montée. Il prend des formes variables : celui du Ps 89, par exemple (1, 7), commence par dégager le sens du psaume – il est présenté comme une prière d’intercession de Moïse –, puis donne celui des différents versets avant de les citer – selon une méthode que Grégoire formule ainsi : « Puisque nous avons exposé le sens du texte, il serait logique de présenter aussi les paroles inspirées elles-mêmes » (18, 13), présentation qui peut avoir l’aspect d’un bref développement théologique. Il ne s’agit d’ailleurs pas de l’exposé d’une méthode contraignante sur la place respective de la citation et de son commentaire, car Grégoire est loin de s’y soumettre systématiquement et elle ne l’empêche pas, pour ce même Ps 89, d’intégrer à son texte des mots d’un verset qu’il ne prend pas la peine de citer. L’exégète veille surtout à souligner l’emboîtement des versets successifs (notamment par l’emploi de particules comme ‘ donc ‘, ‘ c’est pourquoi ‘, de conjonctions...), la reprise de thèmes identiques (‘ à nouveau ‘) ; ou, à défaut, il intro-

1. Grégoire de Nyse, p. 357. L’auteur retient trois traits caractéristiques des résumés qu’elle étudie, qui sont peu ou prou valables aussi pour ceux du traité (ibid. p. 356) : « Il ne retient que les symboles [= les images du texte] sans leur exégèse [...] il omet les symboles trop précis [...] et sélectionne parmi les symboles ceux qui sont créateurs de mouvement. »
duit au moins les nouveaux passages par un adverbe comme 'ensuite' ou le verbe 'il ajoute'. Dans le cas du Ps 106, sa longueur lui imposait de varier la place de son commentaire, qui peut suivre ou précéder la citation, et de proposer une division du psaume qui en souligne l'unité : les trois premiers versets constituent une brève ἔνθετη (21, 1) qui annonce la bienfaïsance divine, les cinq derniers une ἠταφαλλόωσις (26, 1) qui contient une reprise du thème initial de la rédemption universelle 1.

La seconde forme d'exégèse, qu'on peut qualifier de synthétique, est plus fréquente. Elle se justifie par le désir maintes fois rappelé de ne pas allonger inconsiderément l'explication en présentant tout mot à mot : « Que celui qui ne recule pas devant l'effort lise lui-même les paroles inspirées du psaume, de peur que nous ne nous introduissions de la confusion dans le texte en présentant tout mot à mot et en allongeant l'examen à propos de chaque pensée » (68, 1 s., cf. 52, 33 ; 62, 1). Elle s'applique particulièrement bien dans les cas où Grégoire veut faire ressortir le sens général du psaume et souligner qu'il témoigne d'une nouvelle étape dans l'ascension : ainsi pour le Ps 9 où il se contente de citer deux versets significatifs, le verset 30 qui indique l'ennemi, la bête qui épie, et le dernier verset qui suffit à traduire l'idée de victoire contenue dans le titre (cf. 57, 37) ; également pour le Ps 54 (cf. 67) où les citations littérales sont rares - Grégoire prend cependant soin d'encadrer son commentaire par la citation littérale des deux premiers versets et du dernier —, mais où la reprise de nombreux mots du psalmiste dans une paraphrase qui cherche la cohérence logique aboutit à restituer l'enchaînement de la narration sans entrer dans le détail du texte.

L'exégèse du Ps 72 (13) est, quant à elle, encadrée par la citation du premier (« Comme Dieu est bon pour Israël ») et du dernier verset (« Pour moi, m'attacher à Dieu est un bien »), qui, interprétés comme un témoignage d'intimité avec Dieu, récapitulent le sens du psaume et de la troisième section. Le sens général étant ainsi dégagé, après un bref résumé de sa première moitié, seule une séquence de quatre versets (v. 22-25) fait l'objet d'un commentaire développé (cf. 13, 29-67). Ce dernier est lui-même encadré par la citation du verset 25 (« Qu'y a-t-il pour moi dans le ciel et de toi qu'ai-je désiré sur la terre ? ») qui sert d'axe à l'interprétation du passage, car il résume le sens de la séquence qu'il conclut : il est compris comme une célébration des réalités célestes dans sa première moitié et comme une condamnation de la quête antérieure des biens terrestres dans sa seconde, récapitulant le cheminement du psalmiste conduit par Dieu d'un état d'aveuglement à la révélation du bien véritable. Le commentaire a ceci de particulier qu'il commence par donner un aperçu du sens général de la séquence en insistant sur la proximité du psalmiste avec le Verbe — « lorsqu'il fut avec Dieu, or le Verbe est Dieu » —, et qu'ensuite il cite les versets en les faisant suivre d'une exégèse plus précise qui en épouse le mouvement, visant à souligner « la manière dont s'effectue le rapprochement avec Dieu ».

Cette exégèse convient également quand il veut montrer que le psaume annonce le salut apporté par le Christ : quelques versets choisis pour leur 'clarté' suffisent à indiquer le caractère de prophétie chrétienne du psaume et à expliquer le refus du titre par les Juifs, le rôle de l'exégèse étant alors de confirmer une idée générale avancée à titre d'hypothèse — le refus de certains titres de la part des Juifs pour motif d'incroyabilité — en la confrontant à la lettre du texte (cf. 41, 19). Par exemple, au Ps 70, Grégoire distingue d'une part l'appel à l'aide adressé à Dieu par le captif qui constitue la majeure partie du psaume et dont il cite un verset significatif (v. 4), d'autre part la fin de la captivité et le retour qui sont signifiés par les v. 20-21 qu'il cite également. Ainsi, en citant trois

1. Cf. M.-J. RONDEAU, « Exégèse », p. 527 : « De tous les exégètes antiques, Grégoire est celui qui a le mieux mis en lumière la structure de ce poème fait, entre une ouverture et une amplification finale, de la quadruple récurrence d'un schéma ainsi constitué : malheur de l'homme, appel à Dieu, miséricorde de Dieu, action de grâce. »
versets, il rend compte du sens général du psaume selon la perspective interprétative qui est la sienne, la libération par l’Incarnation et la Passion du Christ (cf. 42, 1 s.). Le principe d’organisation qui paraît à l’œuvre est celui, déjà rencontré, qui veut que le sens du psaume soit donné par son introduction et sa conclusion qui se font écho l’une à l’autre : il interprète alors le reste du psaume en fonction de ce cadre. C’est particulièrement vrai du commentaire du Ps 94 : Grégoire commence par citer le verset 1 (« Venez, exultons dans le Seigneur », puis passe aux deux derniers versets qu’il paraphrase en insistant particulièrement sur le dernier mot « repos (κατάπαυσις) » repris trois fois (45, 12, 16, 19) qui donne la clef de la joie initiale : c’est le repos offert par l’Évangile et refusé par les Juifs qui ont choisi d’abord la voie de l’erreur au désert avant celle de l’incroyance. Pour le Ps 95, il distingue le prologue constitué des six premiers versets – il se contente d’en citer le premier, suffisamment représentatif : « Chantez au Seigneur un chant nouveau » – et la suite commençant par le verset 7 qui fait lui-même fonction de titre : Grégoire dit en effet que « la prophétie place en tête (ἐκπεράφει), à l’adresse des hommes des nations, la parole : ‘ Apportez, Seigneur, aux familles des nations ’ » (45, 33). Ici aussi c’est l’organisation du psaume qui est soulignée car elle permet d’en éclairer le sens : le développement à partir du verset 7 annonce le déplacement de la bénédiction vers les nations et explicite l’annonce du prologue, celle de « la bonne nouvelle du mystère de la nouvelle alliance ». Pour le Ps 98 également, Grégoire choisit de laisser de côté certains versets (v. 2-4) par souci de respecter l’enchaînement du psaume par rapport au but préalablement défini, l’Incarnation du Christ : « Je laisse de côté la suite pour ne pas trop gêner la logique de l’explication (τῇ ἄκολουθῳ τῇ ἦς ἐν γενεσίᾳ), me contentant de souligner tout vise un seul et même but (συντόκοι) jusqu’à la fin du psaume » (47, 12). La sélection des versets cités s’opère donc en fonction du but du psaume qu’ils éclairent mieux que les autres. Mais ce n’est pas une règle rigide : dans le même psaume, Grégoire commente un verset qui s’intègre mal dans l’argumentation générale, mais qu’il juge important pour son intérêt doctrinal. En effet, le verset « Prosternez-vous devant l’escabeau de ses pieds » ne concerne pas le Christ, mais le caractère inaccessible de Dieu.

Une certaine liberté dans la composition s’observe dans la manière dont le commentaire, pour tel psaume, alterne citations littérales et allusions ou bien, pour tel autre, se contente d’un résumé – comme dans le cas du Ps 1 –, ou pour tel autre encore, n’emploie que des citations littérales. Par exemple, pour le Ps 93, seuls quelques versets sont intégralement cités, mais Grégoire reprend plusieurs mots essentiels du psaume au fil de son exégèse, si bien qu’une grande partie du psaume est finalement expliquée. En revanche, dans un cas extrême, le Ps 90, il se contente de citer le titre, puis renvoie le lecteur au reste du psaume dont il ne dit rien, sinon que l’idée présente dans le titre y est également exprimée sans être dissimulée (cf. 43, 11). Pour le Ps 96, il laisse de côté plus de la moitié des versets, mais cite littéralement tous ceux qu’il commente. Dans ce cas, les citations viennent le plus souvent illustrer le commentaire qui vient d’être fait (elles sont souvent introduites par διό ou διά τοῦ τοῦ, mais parfois elles le relancent quand elles contiennent un passage qui n’a pas encore fait l’objet d’une explication. Ainsi pour le Ps 96, 1 : « Le début du psaume annonce cette bonne nouvelle : puisque le Seigneur a régné, la terre se réjouit [...] Tel est le texte : ‘ Le Seigneur a régné, que la terre exulte, que de nombreuses âmes se réjouissent. ’ Il a heureusement nommé les âmes de ceux qui montrent au milieu des tentations fermeté et stabilité des ‘ âmes ’ » (46, 12 s.). Une certaine impression de variété est de la sorte préservée.
L'organisation d'un commentaire de titre de psaume : l'exemple du titre *Sur les pressoirs*

La construction d'un développement exégétique est également très étudiée dans le cas du commentaire du seul titre. Ainsi en est-il, par exemple, de celui qui concerne le titre « au sujet des pressoirs » (39). Grégoire commence par évoquer la culture toute profane de la vigne et donne une définition du pressoir : « Le pressoir est un atelier où l'on produit le vin en foulant les grappes de raisin. » Il met alors d'emblée en évidence, dans une présentation en chiasme, deux défauts majeurs que sont susceptibles de présenter le raisin et le vin. Le premier risque, c'est, s'il est récolté trop tard, d'être pourri, s'il l'est trop tôt, d'être vert ; il en résulte un vin imbuvable à cause soit de son acidité soit de son état de moisissure. Or c'est le beau raisin de bonne qualité, mûr, qui, après être passé par le pressoir, donnera le bon vin. La notion de temps est alors introduite car le bon vin, en vieillissant, s'améliore. Ce sont là autant de conseils en vue d'une vinification réussie. Une question rhétorique permet alors de faire rebondir l'exposé et de préparer l'allégorisation du thème : quelle est l'enigme, le sens figuré de la culture du raisin ? pourquoi se préoccuper de produire du vin et de le faire vieillir dans le cellier ? L'exégète fait alors basculer le récit en enseignement spirituel par un premier jeu d'équivalences : le cellier qui laisse espérer beaucoup figure l'esprit qui espère, le raisin la préparation en quoi consiste la vie. Une citation évangelique vient ici opportunément amplifier l'allégorie et la christianiser : « Je suis la vigne et vous êtes les sarments » (Jn 15, 5). Dès lors la nouvelle thématique se met en place, qui développe et reprend la double opposition initiale, cette fois au plan moral et religieux de la conscience, entre le bon et le mauvais raisin d'une part, entre le bon et le mauvais vin d'autre part : les raisins doivent être dignes de la vigne — le Christ — qui les nourrit, en n'étant ni verts ni moisis, ce qui,

traduit en de nouvelles équivalences, revient à dire que les actions humaines ne doivent être soumises ni à la colère ni au plaisir. La perspective morale est encore soulignée par la substitution au cellier de l'esprit du pressoir de la conscience dans laquelle se joue la vie future, d'où sortent soit le vin source de jouissance pour les bienheureux vignerons soit le vin nuisible. Ainsi au vin aigre et moisi dont la description ouvrait le développement correspond à son terme le vin pernicieux et destructeur, fruit des sarments de Sodome. La construction est remarquable : Grégoire réussit à faire progresser son récit en enchaînant les thèmes de telle façon qu'ils se fassent écho, et à mettre en évidence l'essentiel en le plaçant au centre du développement et en repoussant au début et à la fin ce qu'il faut éviter. Cependant, ce commentaire de titre n'offre pas seulement un exemple de construction, mais aussi d'exégèse allégorique, qui est largement présente dans le traité.

4. L'exégèse allégorique

Ce que recherche l'exégèse des psaumes, c'est leur signification, que Grégoire nomme διάνοια, ἐννοια, νόημα, σημασία, ἐφημερία ou νοῦς. Généralement, il est respectueux du sens fondamental des psaumes qu'il explique : « Ce Grégoire, qu'on range si volontiers parmi les allégorisants, ne l'est guère ici qu'au niveau du détail 1. » Cette remarque qui est vraie pour la première partie l'est cependant moins pour la seconde. La plupart des caractéristiques de son exégèse dégagées jusqu'ici — remarques linguistiques, grammaticales, rhétoriques, organisation du commentaire — visent certes à éclairer le sens littéral, mais elles ont aussi pour fonction de favoriser la découverte du sens allégorique. Si Grégoire peut

se contenter d’indiquer le sens obvie d’un passage — généralement en le paraphrasant, en introduisant des liens logiques, en notant une tournure ou en résumant l’histoire —, il veut souvent élucider ce que le psalmiste laisse entendre en recourant au sens figuré — d’où les nombreux préfixes aux diverses nuances des verbes comme ὑποθεῖνω, δικαιομαίνω, ἀποστημαίνω, ὑποστημαίνω, παραστημαίνω, ἐκσκαλύπτω, ἐνακακλύπτω, ὑποπλήμα. Aussi distingue-t-il (9, 11) l’exégèse selon le sens littéral (κατά τὸ πρόχερον) et selon le sens spirituel ou profond (κατὰ τὴν ἐν τῷ βάθῳ κειμένην θεωρίαν). Un petit nombre d’expressions spécifiques, en dehors des termes précédemment cités qui ne lui sont pas réservés, lui servent parfois à désigner le sens allégorique : τροπικός (45, 43), κατὰ τὸ βαθύτερον (62, 32), μυστικός (40, 11) pour désigner le sens chrétien des titres propres à l’Église, θεωρία (74, 8) et surtout τὸ σάμιομα, très employé 1 à la différence d’ἀνάλογοι (une seule occurrence, 41) ; également, à propos de David, l’expression προτύποι συμβολών (62, 7) et, à propos du Ps 67, 28, la formule : « Par certains signes et symboles (διὰ σημείων τινῶν καὶ συμβολῶν), la prophétie signifie à l’avance (προσμετέχεις) les caractéristiques de la race des disciples » (69, 50). D’autres verbes qui signifient annoncer (la venue du Christ) indiquent une interprétation allégorique, comme προφανεῖον, προφανείων, προφανείων, προφανείων.

Différents éléments jouent en faveur du choix du sens figuré et de l’allégorie :

— la valeur admise de prophétie chrétienne de l’AT et particulièrement des psaumes avec la tradition d’une typologie de la vie de David, figure du Christ,

1. Notamment dans l’expression « les énigmes de l’histoire » (55, 31 ; 56, 36 ; 65, 45 ; 69, 1 ; 72, 7 ; 82, 21) à laquelle il prêfère une fois le simple « ce qui est recherché dans l’histoire » (82, 2).

— les besoins de la polémique, surtout anti-juive 1 (l’absence d’un titre en hébreu est une indication de son sens chrétien),

— le rôle donné à tel verset d’illustrer une doctrine élaborée par ailleurs, comme celle de la non-existence du mal ou de la liberté de choix (cf. la formule : « le logos philosophe » 74, 30),

— l’absence de sens littéral vraisemblable d’un passage (ainsi, le sein d’Abraham de Lc 16, 22 ne peut que représenter la plénitude des biens, cf. 37, 45) ou l’obscurité d’un titre, ou bien, au contraire, de façon paradoxale, l’évidence du sens allégorique d’un verset, comme le montre l’emploi de l’adjectif γυμνός et de l’adverbe γυμνῶς pour qualifier l’interprétation allégorique du verset 20 du Ps 106 qui, plus même que les Evangelies, « crie le mystère d’une façon nue » (23, 26) et du Ps 90 qui montre de façon plus nue que son titre la théophanie du Christ (43, 11) 2, tandis que l’exégèse typologique du Ps 55 consiste à « dénuder (ἀνομονομάζει) de façon plus pénétrante le texte » (69, 33) 3.

Un trait de l’allégorie est sa polysémie : Grégoire admet fort bien le pluralisme exégétique. De même qu’il estime légitime d’ajouter sa propre exégèse à celle de ses prédécesseurs (« Pour notre part, sans rejeter les conceptions des

1. La polémique peut orienter le sens d’une interprétation, qui, même littérale à première vue, comme celle du Ps 4, 6 (« Sacrifice un sacrifice de justice et espère dans le Seigneur »), n’en inculque pas moins une légère critique du culte juif : « Il affirme que l’homme qui cherche la purification de l’âme ne place pas ses espoirs dans l’égorgement des bêtes sans raison » (51, 14).

2. De même, la valeur de prophétie messianique du Ps 92 ne fait aucun doute (οἶδα δὲ ἀκολούθια 43, 42).

Pères, nous ne craignons pas d'avoir aussi notre propre idée sur le sens de ce mot (p. 48, 3 s.) tant le message divin est riche de sens multiples, il peut proposer deux interprétations différentes à quelques pages d'intervalle. Ainsi en est-il du Ps 5 et de son titre, « au sujet de l'héritière » : selon la première, l'héritière représente l'âme qui, déchue de son héritage par la faute d'Adam, vit un nouveau matin et retrouve son héritage par le Christ (cf. 35, 13 s.) ; selon la seconde, elle figure l'Eglise qui succède à la Synagogue privée de son héritage, la victoire de la foi sur la loi (cf. 56, 1 s.). Cependant, si ces deux exégèses ne s'annulent pas ni ne sont exclusives l'une de l'autre, cet exemple reste un cas isolé : les exégèses, en général, privilégient un aspect, souvent ce qui est relatif à l'âme, et on ne peut que souscrire à l'affirmation de M. Canévet selon qui « Grégoire ne cherche plus aussi régulièrement qu'Origène, à propos de chaque verset, les trois sens de l'Écriture, ou du moins plusieurs de ces sens. Un seul suffit souvent, et il en résulte une certaine simplification de l'exégèse, source d'appauvrissement, il est vrai, mais aussi de vigueur et de pureté de ligne [...]. » Les premières Orationes in Canticum, par exemple, sélectionnent les interprétations originales qui ont trait à l'âme individuelle, au mépris fréquent de celles qui touchent à l'Eglise.

La place de l'exégèse allégorique

Aucun psaume ne se prête à une interprétation entièrement spirituelle ou typologique, seuls des passages sont exploités en ce sens, souvent le titre et seulement certains versets. Les psaumes présentent donc différents niveaux de lecture que le commentaire superpose. Par exemple l'exégèse du Ps 51 paraît, dans son ensemble, littérale : elle insiste sur la correspondance entre le titre et le psaume en soulignant que les paroles du psaume décrivent bien la perversité de Doéck. En cela, elle ne diffère guère de l'exégèse contemporaine qui reconnaît que, « bien qu'il n'y ait aucune rencontre verbale directe entre les deux textes [titre et psaume], le psaume peut de part en part être appliqué à l'Edomite 1 ». Cependant plusieurs éléments orientent l'exégèse du titre vers l'allégorie : l'interprétation du terme « fin » entendu comme victoire, de Doéck comme figure de l'adversaire, celle, philosophico-théologique, de la stérilité des mules ; de même, dans le psaume, l'interprétation de l'image du rasoir aiguisé du verset 3 qui est associée à la figure de Samson victime de Dalila (cf. 63). Dans l'exégèse du Ps 52 (cf. 65), le titre est laissé de côté, tout juste mentionné à la fin. En revanche, le reste du psaume est commenté allégoriquement et divers types d'interprétation se succèdent : théologique pour le verset 2 sur l'être véritable de Dieu, messianique pour le verset 3 (l'indication que Dieu s'est penché du ciel sur les fils des hommes annonce la venue du Christ, antijuive pour le verset 6 (les dévorateurs du peuple sont les chefs des prêtres) et morale pour le verset 7 (la captivité du peuple est celle que réalise le mal).

Un titre et un psaume peuvent recevoir un commentaire différent, l'un littéral, l'autre allégorique. Grégoire distingue ainsi le sens du titre du Ps 55 qui concerne le Christ et celui du psaume qui se rapporte à David : « Quant aux paroles mêmes du psaume, elles semblent plutôt viser non pas tant celui qui, descendant de David, a été proclamé roi que David lui-même, le combattant du mal et le pratiquant de la vertu » (70, 7). Mais il souligne aussitôt que les paroles du psaume et son titre sont complémentaires comme le sont la vie et la foi, la vertu et la connaissance de Dieu. Inversement, l'interprétation du titre du Ps 56 se limite à décrire la conduite morale de David qui sait maîtriser ses passions et épargne Saül, tandis que le psaume est nettement interprété allégoriquement – Grégoire


1. J.-M. Auwerx, Composition, p. 143.
Exemples d’exégèse allégorique

Interprétations spirituelles et morales

Ce type d’allégorie contient surtout des interprétations fondées sur l’opposition entre la vertu et le vice, le charnel et le spirituel. Certaines sont couramment admises et se passent de justifications, comme celle de l’obscurité qui « signifie de manière figurée en maints endroits de l’Écriture la malice » (35, 25). Pour d’autres, en revanche, moins reconnues, des explications sont données : la lumière de la face de Dieu imprimée sur l’homme selon le Ps 4, 7 figure les vertus (9, 31) — le sens figuré est introduit comme une lecture personnelle (« le prophète ne me semble pas entendre autre chose que les vertus ») ; la mélodie apaisante conseille de manière figurée d’étouffer les passions (cf. 8, 24) ; le cheval et le géant du Ps 32, 16-17 signifient l’interprétation charnelle de la loi par les Juifs (cf. 41, 43) — si l’idée de course charnelle est invoquée pour justifier le sens de cheval, rien ne vient étayer celui de géant qui est d’ailleurs prudemment présenté au conditionnel ; le nom ‘ Borée ’ du Ps 47, 3 est celui de la puissance adverse (cf. 60, 30), parce que c’est une région inaccessible aux rayons du soleil ; la cité du Ps 58, 7 représente la vie vertueuse et civilisée tandis que l’extérieur figure le mal et l’intempérie (cf. 84, 36) ; les plaines du Ps 95, 12 (« les plaines se réjouiront ») qui ne se situent ni sur les montagnes ni au fond des vallées désignent la vie vertueuse qui sait éviter les excès ou les marques (cf. 45, 49) ; les flots du Ps 96, 1 représentent les âmes vertueuses qui résistent au mal assimilé aux flots (cf. 46, 18) ; l’ensemencement des champs et la plantation des vignes évoqués au Ps 106, 37 figurent respectivement les commandements divins et les vertus (cf. 25, 29). Un exemple se réfère à la nature divine : la nuit et la ténèbre du Ps 96, 2 sont l’image de l’invisibilité de Dieu (cf. 46, 22).

Se démarque, par son étendue, de ces interprétations isolées celle du titre du Ps 59, une notice historique qui évoque la destruction de la Mésopotamie de Syrie et de la Syrie de Soba par Joab (cf. 34). La Mésopotamie de Syrie figure les passions mauvaises et la Syrie de Soba les doctrines funestes du maître du monde, de l’ennemi de Dieu. Joab, qui préfigure sans doute le Christ sans que cela soit explicite — l’exégèse typologique est à peine esquissée —, est vainqueur de ces
deux adversaires et assure la paix. Dans cet exemple, la notice historique du titre suit la formule « au sujet de ceux qui seront changés », entendue comme prescription du changement en bien, dont elle constitue « le contexte (ἡ σύμφωνα ἀλληλού) » : à ce titre, elle l’éclaire en énonçant « la manière » de changer (34, 16), c’est-à-dire l’élimination des passions et des mauvaises doctrines.

Interprétations chrétiennes

Nombreuses sont celles que présente la série des psaumes auxquels Grégoire reconnaît, de façon générale, une valeur de prophétie messianique parce que leur titre est rejeté par les Juifs. Mais elles figurent également ailleurs. Ainsi, les voix des fleuves du Ps 92, 3 représentent les Évangiles (cf. 43, 40) — exégèse avancée prudemment comme une opinion personnelle —, les éclairs du Ps 96, 4 les paroles de l’illumination évangélique (ἡ εἰσχωρεῖσθαι ἡ ἁγιοτάτη) » (46, 28), « l’inscription sur une stèle » du Ps 55, 1 l’Écriture inspirée (cf. 69, 26). Le saint du Ps 4, 4 que le Seigneur a jugé admirable désigne le Christ (cf. 51, 6) et les sources d’eaux du Ps 41, 2 la nature divine comme unité et triade (cf. 58, 30). L’Église est figurée par la ville du grand roi aux forteresses dans lesquelles Dieu est connu du Ps 47, 3-4 (cf. 60, 26), par la maison du Seigneur du Ps 92, 5 à laquelle convient la sainteté de l’Esprit (cf. 43, 45), mais aussi par la cité que David a fondée parmi les étrangers (cf. 69, 39), dont la mention ne figure pas dans les psaumes, mais que la notice du titre du Ps 55 permet d’évoquer.

Exégèse typologique

Cette dernière exégèse rentre dans le cadre de vastes constructions allégoriques, élaborées à partir des notices biographiques liées à la vie de David. C’est en effet tout un épisode, avec ses nombreux détails, qui est rapporté à l’histoire néotestamentaire.

Un premier exemple est celui du commentaire du titre du Ps 3 (la fuite de David devant Absalom son fils). Grégoire n’y fait pas précéder son interprétation de l’épisode par le rappel de l’histoire, mais passe immédiatement à l’exégèse. Celle-ci, fondée sur l’assimilation traditionnelle d’Absalom au mal et au diable, est encore mixte : spirituelle au début, elle est typologique seulement à la fin quand elle se réfère au mystère du salut (cf. 55). Les différents moments de l’histoire reçoivent les significations suivantes selon une série d’équivalences :

- la révolte d’Absalom contre son père : l’homme est lui-même l’auteur du mal auquel il donne naissance ;
- Absalom s’approche des concubines de son père aux yeux de tout Israël : le mal prend le pouvoir en l’homme quand il souille les vertus et rend publique leur corruption ;
- David fuit devant son fils : l’homme qui n’est pas en état d’affronter le mal doit le fuir pour affirmer ses forces ;
- Absalom est suspendu au bois d’un arbre par sa chevelure : les péchés sont cloués au bois de la Croix ;
- Absalom est tué par trois traits : le dernier adversaire est détruit par le mystère de la triade.

Dans le cas du titre du Ps 55, l’interprétation est proposée après le résumé de l’histoire et révèle de « grands mystères » (70, 1-2). Elle est nettement introduite par une formule de transition : « s’il faut dévoiler... » (69, 32). David qui habite une cité au milieu d’étrangers avec deux épouses, l’une de la race d’Israël, l’autre d’origine étrangère, représente le Christ qui est rejeté par le peuple d’Israël et qui fonde parmi les étrangers l’Église : elle comprend à la fois une part de la noblesse d’Israël — les apôtres — figurée par l’épouse israélite et des étrangers qui ont sa faveur, comme Abigaïl est l’épouse préférée (cf. 69, 37 s.).

Le titre du Ps 58 concerne le conflit entre David et Saül rapporté en 1 R 19, 9-16, qui est d’abord brièvement résumé. La typologie qui suit, nettement plus étendue que les précéd-
dentès, a les proportions d'une vaste fresque. Qualifiée de « parfaitement claire » (82, 21), elle suit précisément l'enchainement de l'histoire (cf. 82-83) :

- David utilise un instrument, la cithare, dont le chant chasse les démons qui tourmentent Saül : le Christ a recours à l'incarnation pour faire entendre sa parole qui fait disparaître l'égarement provoqué par les démons ;
- la lance de Saül ne touche pas David, mais le mur : la crucifixion concerne non la divinité du Christ qui échappe à la Passion, mais son corps 1 ;
- David se rend dans sa maison, auprès de Melchol, sa femme, la fille de Saül : le Christ va dans le royaume de la mort dont le dieu est le père ;
- David s'échappe par une fenêtre : le Christ revient à la lumière après avoir affronté l'ombre de la mort ;
- à la place de David, ses poursuivants trouvent sur son lit des cenotaphes et un foie de chèvre ; à la place du Seigneur, ceux qui cherchent Jésus voient des vêtements funéraires, signes de sa résurrection — le foie figurant le sang versé pour l'expiation des péchés et la chèvre étant l'animal réservé aux sacrifices d'expiation.

Le sens des titres

Vu la variété des interprétations de titres, il a paru commode de donner un bref aperçu du sens de chacun d'eux.

1. Cf. l'exégèse du sacrifice d'Isaac dans le Trid spat 275, 1 a. d'après laquelle Isaac figure la nature divine du Christ et le chevreau son humanité mortelle ; cf. aussi CE III, 137, 11 commentant Rm 6, 10 : « Il mourut au péché, c'est-à-dire dans son corps ; il vit en Dieu, c'est-à-dire dans sa divinité. » Pour Eusèbe d'Antioche aussi, qui met l'accent sur la distinction des natures, ce n'est pas le Verbe incorpore qui est crucifié, cf. frg 26 : οὐ τρέχων ὁσιότης, ὃς ἕλαβε προσκλητήν, οὔ δέντην κανονεὶ (édition de M. SPANNENST, Recherches sur les écrits d'Eusèbe d'Antioche, Lille 1948, p. 108).

Sens spirituel et moral

Formules récurrentes dans les titres :

- fin = victoire (31)
- ceux qui seront changés = changement du vice vers la vertu (31)
- les fils de Coré = Coré figure l'adversaire dont il faut s'écarter (31, 58)
- psaume = bien spirituel (32)
- chant = bonne tenue extérieure de la vie (32)
- psaume de chant ou chant de psaume : alliance de la philosophie morale et de la philosophie contemplative (32)
- hymnes = méditation des réalités célestes (32-33)
- l'intelligence = l'intelligence spirituelle (33)
- l'alléluia = la louange de Dieu avec les anges (39)

Ps 3 David s'est enfui devant Absalom son fils = l'homme doit fuir le mal qu'il engendre (55)
Ps 5 L'héritière = l'âme qui hérite du Royaume de Dieu ou l'Eglise (35 ; 56)
Ps 7 Les paroles de Chousi = la sentence qui nous sauve devient la pendaison de l'ennemi (56)
Ps 8 Les pressoirs = la conscience (36)
Ps 16, 85 Prière à David = modèle de prière (33)
Ps 21 La protection matinale = le lever de la vie vertueuse par la protection divine (35)
Ps 28 La sortie de la tente = la sortie du sensible et de la vie corporelle (38)
Ps 29 L'inauguration de la maison de David = l'habitation de l'âme par Dieu (38)
Ps 30 La sortie de soi (l'extase) = la sortie de ce qui est nuisible (38)
Ps 37, 69  La remémoration = remémoration du commandement divin (38)
Ps 50  Nathan est venu vers David après qu’il se fut approché de Bersabée = exemple de repentir (62)
Ps 51  Doék dénonce David à Saül = le mal attire l’âme par des moyens détournés (63)
Ps 56  Ne fais pas périr, à David quand il fuit loin de Saül dans une grotte = il faut être maître de ses passions et plus fort que son courroux (72-73)
Ps 57  Pour une inscription sur une stèle, ne fais pas périr = garder en mémoire la vertu de longanimité (38 ; 76)
Ps 59  Victoire sur la Mésopotamie de Syrie et la Syrie de Soba : victoire sur les passions et les mauvaises doctrines (34)
Ps 89  Prière à Moïse = la proximité avec Dieu par la prière suppose la séparation de ce monde pour devenir l’homme du Dieu unique (33)
Ps 99  La confession = la confession des fautes et l’action de grâces (38)
Ps 101, 1  Prière au pauvre = la conscience de la pauvreté spirituelle élève vers Dieu (33)
Ps 144  Louange de David = exhortation à imiter David pour être capable de louer Dieu (32)

Sens chrétien, ecclésial et messianique
Ps 9  Les secrets du fils = la foi envers le Fils (35)
Ps 44  Le bien-aimé = le Christ (58)
Ps 47  Le deuxième jour du sabbat = jour du mystère de la foi au Christ (60)
Ps 53  Les Ziphéens dénoncent à Saül la présence de David chez eux, dans leur défilé = les démons sont incapables de barrer la voie étroite du salut évangélique (66)
LANGUE ET STYLE
COMPARAISONS,
MÉTAPHORES ET SYMBOLES

Grégoire, comme les autres écrivains de son temps, écrit une prose d’art très travaillée dont témoignent aussi bien la variété de son vocabulaire que le recours fréquent aux figures de rhétorique. Mais l’une des caractéristiques majeures de son style est aussi son goût pour les images qu’il développe en s’inspirant de celles des psaumes.

LE LEXIQUE

La richesse du lexique employé par l’exégète se mesure aux nombreuses formes composées et suffixées (dont quelques hapax) qui émaillent le commentaire 1:

diexetázō 13, 6 (rares emplois tardifs), ἐκπεριλαμβάνω 26, 4 (absent du LSJ), ἐνακορύπτω 66, 20 (deux réf. à Julien et Strabon), ἐπανατρέχω 38, 59 (réf. à Flavius Josèphe, Diodore de Sicile), προεξετάζω 1, 20 (réf. à Galien, Lucien, Thémistios), προκατανοώ 1, 18 (réf. à Enée le Tacticien, Galien), προεξάλλωμα 28, 9 (seules réf. à Thémistios), προδιδονόμω 14, 5 (une réf. à Dion Cassius), συνδιεζέχω 32, 30 (cité dans le

Supplément du LSJ avec réf. au Supp. Épigr.) ; συγκαταρρέω 78, 22 (une réf. à Enée le tacticien), συγκαθέλκω 23, 7 (une réf. à Eschyle), συμβαδίζω 48, 14 (trois réf. à Flavius Josèphe, Élien et Dion Cassius), συμπαρκάζω 44, 40, συμπαρατρέχω 29, 13, συμπαραθέόμαι 4, 18, συμπαράσχονυμι 10, 32 (absents du LSJ), συμπαραδιηλοῦ 51, 30 (une réf. à Strabon), συμπαρατέτων 64, 28 (réf. à Galien, Zosime, Plotin, Simplicius).

A ces verbes s’ajoute un vocabulaire recherché et rare : ainsi le verbe περευγνείνω 20, 6 qui désigne l’attachement aux réalités terrestres (cf. Philon, Migr. 64 ; Contempl. 55), ἀποστημένω 66, 13, ἀξιωτέρω 14, 32, ἐνδεικνύω 20, 7, νοοθερεῖν 25, 39, ἀπεικόνισι 20, 11 (réf. à Philostrate et Lucien), λέκτισμα 63, 38, μουσοφανία 32, 18, θεληθήνω 77, 45 ; les adverbes ἐλεγκτικῶς 77, 8, µυκροπτετοῖς 13, 27, ἐπιθυμητικῶς 83, 43, ἐποτρεπτικῶς 21, 24. Plusieurs mots sont absents du LSJ : ἀράσσατος 27, 35, λυθυμικῶς 54, 19, παρεξέχω 10, 1, σκωπτικῶς 13, 33, ἀμεταφάροις 14, 16, προαναγωγέο 24, 38. Des termes techniques renforcent cet aspect recherché : συμλεκανίδω 54, 14 (absent du LSJ), σκωπτήρια 36, 7, ὁμοκρατίζω 36, 4 (se lit cependant en 18 18, 5), ἐπηγερτοῦ 64, 18 (réf. à Théophraste et Nonnos), ἀξιωτέρω 26, 29 (réf. à Aristotle, Alexandre d’Aphrodise), ἐπιστάληνοι 77, 44 et ἐπιπερατέω 15, 19 (réf. à Aristotle, Théophraste), ἀλυκειδίως 54, 13.

On peut aussi mentionner l’emploi de termes poétiques comme πάνοραφος 6, 29 à propos du mouvement harmonieux du ciel (réf. à Homère et aux Tragiques), στροφέλεγς 24, 20 (plusieurs attestations homériques), συγκαθέλκω 23, 7 (une réf. à Eschyle), τροπίξα 36, 5 (réf. à Aristopha le, Alciphron). Le mot βροτήρ est, lui aussi, rare et poetique : l’image grégorienne est celle des dents des pécheurs « dévoratrices du fruit de la désobéissance » (78, 6). Grégoire l’emploie dans la Lettre 11, 6 quand il évoque les prétendants de Pénélope qui « dévorent (βροτήρες) les biens de celle qu’ils cherchent à épouser ». 

1. L’enquête se fonde sur les notices du LSJ.
LES EFFETS STYLISTIQUES

Grégoire de Nyssse a la réputation de connaître et d’utiliser les ressources de la rhétorique. L. Méridier a pu ainsi énumérer les nombreuses figures dont son œuvre est remplie et qui ne sont pas absentes du traité : pléonasmes, paronomases, allitérations, parallèles et antithèses, hyperbates 1... On en relévera ici quelques exemples précis qui montreront comment Grégoire les met au service de son exégèse.

En affirmant à plusieurs reprises son souci de ne pas s’étendre inutilement, Grégoire se conforme aux règles des traités d’art oratoire. Ainsi quand il déclare à propos du sens du titre du Ps 58 : « Je crois superflu d’introduire maintenant une parenthèse dans notre discours tandis qu’il se hâte vers d’autres questions » (82, 1), parenthèse qu’il s’empresse, au contraire, de longuement développer. La déclaration faite à propos du Ps 3 : « Il serait superflu d’exposer précisément le sens de chaque expression, alors que le discours nous presse vers d’autres » (50, 19 s.), est différente en ce qu’elle n’est pas seulement un subterfuge rhétorique, mais exprime un choix personnel, la préférence grégoriennne pour la simple reprise de l’image biblique qui se suffit à elle-même plutôt que pour la recherche d’équivalences allégoriques détaillées : « Il importe de ne pas détruire l’effet par les lenteurs et l’abstraction d’une analyse minutieuse à l’excès 2. »

Quelques passages peuvent suffire à témoigner de la maîtrise avec laquelle il sait jouer des effets de langue pour servir son propos. Un simple souci de variation stylistique lui fait écrire tantôt μετὰ συρμίγας (29, 19), tantôt διὰ συρμίγας (29, 24), tantôt κατὰ συρμίγαν (29, 49). Mais l’enjeu peut être plus grand si les ressources du style renforcent le sens d’une interprétation. Ainsi en est-il quand il explique le Ps 70, 20-21 :


« Quand dans l’abîme de la mort le captif était retenu par la mort (ἐν τῇ ἀδύνασιν τοῦ θανάτου και τιμορομένου τοῦ αἰματώστου ὑπὸ τοῦ θανάτου), il est descendu par sa passion dans cet abîme pour ramener avec lui dans les hauteurs l’abîme » (42, 39 s.). La répétition du mot θάνατος, renforcée par les homéotélesmes, a pour effet de rendre sensible l’impression d’enfermement, de captivité dans la mort, d’autant que la phrase est scandée par le mot ‘abîme’ par lequel elle débute et sur lequel elle s’achève (sous la forme légèrement différente βόθων).

Le mot de l’unité et de la totalité, tiré du Ps 48, 2, scande le passage suivant où πᾶς et εἷς alternent en chiasmes (61, 3-8) :

χείλος ἐν πᾶσιν καὶ μία φωνή
πάντα τὰ θνηταὶ καὶ ἡ οἰκουμένη πᾶσα καὶ πάντες ἁθρωποί
μία ἁρχή καὶ καρδία μία
ἐνός τοῖς πᾶσιν τοῦ λόγου / πᾶσαν τὴν ἁθρωποτήτιν φωνήν καὶ
ἐν τὸν κόσμον ζωον...κοινῇ τοῖς πᾶσιν.

Pour donner tout son sens au Ps 48, 12 (« Ils invoquèrent leur nom sur leurs terres »), Grégoire oppose à la renommée terrestre l’anonymat céleste en jouant sur la reprise du terme :

« Eux qui n’ont pas écrit leur nom dans les cieux par une vie plus élevée, mais ont désiré se faire un nom sur la terre, se sont rendus anonymes dans la cité d’en haut » (61, 54 s.).

Dans le commentaire du Ps 52, 2 où l’insensé affirme que Dieu n’existe pas, il a recours à un effet de parallélisme pour prouver la folie d’une telle affirmation. La symétrie de la construction soulignée par la répétition de εἰναι et les homéotélesmes a l’air de mettre sur le même plan l’homme et Dieu, mais fait en réalité ressortir la dépendance du premier par rapport au second (65, 6 s.) :

ὅ εἰκάλλιον τῆς ἐκυτοῦ διανοίᾳ
tοῦ θεοῦ τὸ εἰναι
ἐκ τοῦ ἐκείνου μὴ εἴη λέγειν
ἐκυτοῦ τὸ εἰναι
dείχθαιεν ἕξω τοῦ ὄντος γενόμενος.
Les images

Pour faciliter la compréhension de ses développements, Grégoire les parsème de comparaisons empruntées à la vie quotidienne et à l’expérience familière et concrète, ce que montrent les exemples suivants : « Comme, souvent, des gens qui font route ensemble ou qui parlent entre eux à des festins ou à des réunions, si soudain un bruit vient à frapper leurs oreilles, s’arrêtent de parler et dirigent toute leur attention vers le bruit ... » (48, 13 s.) ; « de la même manière que ceux qui gravissent une route montante et difficile à emprunter, quand, en chemin, ils ont trouvé un endroit où s’asseoir, y relâchent la grande tension de leur effort ... » (68, 5 s.) ; « comme si quelqu’un, en cas d’attaque soudaine d’un voleur ou d’un meurtrier, appelait des amis au secours, parce qu’il ne peut pas à soi seul échapper aux dangers ... » (70, 17 s.) ; « comme ceux qui cherchent à rendre plus distinctes les figures sur la pierre, gravent en profondeur les caractères en ciselant les lettres ... » (76, 48 s.). S’ajoute à ce goût pour les comparaisons celui des images, qui va plus loin que la simple recherche des équivalences allégoriques généralement transmises par la tradition. Nombreuses, elles sont souvent inspirées par celles du texte biblique, mais correspondent aussi aux grandes tendances de l’imaginaire grégorien qui dominent, selon l’analyse proposée par M. Canévet à partir des Homélies sur le Cantique, trois grands schèmes, ceux de division, de verticalité et d’intériorité.1 On verra, dans la présentation qui suit, que les images du traité, même si elles sont loin d’être aussi riches et approfondies que dans cette dernière œuvre, les reflètent déjà souvent. Celui de verticalité est surtout présent dans les images de hauteur et celui d’intériorité dans celles de la maison, mais plusieurs peuvent être mêlés dans une même image. Le schème de la division


revient le plus souvent, puisque ce qui fonde le choix des images, dans ce traité à dominante morale, est fréquemment le souci de souligner la séparation de la vertu et du vice.

– La hauteur

L’une des images récurrentes du traité est celle de l’ascension qui sépare le haut du bas, le bien étant situé en haut et le péché en bas (cf. 15, 28). Le mal, d’après le Ps 106, 17, est chose pesante qui entraîne dans son gouffre (cf. 23, 6) et le péché, selon le Ps 70, 21 attire dans l’abîme (cf. 42, 30), tandis que les cieux du Ps 96, 6 symbolisent « la hauteur des mystères évangéliques » (46, 31).

Les différentes sections du Psautier qui guident l’ascension spirituelle sont comparées aux échelons d’une échelle (cf. 14, 3 ; 19, 27 ; 20, 2 ; 27, 2) comme l’est une fois un psaume, le Ps 57 (cf. 77, 2)1. Comme le psaltérien retentit dans ses parties supérieures, l’homme est invité à faire de sa vie un psaume qui ne résonne pas des bruits de la terre, mais de ceux du ciel (cf. 32, 20). La gloire avec laquelle Dieu s’est saisi du psalmiste au Ps 72, 24 est « comme un véhicule et une aile » (13, 59) qui le conduisent vers le bien (cf. Phédon 85 d). Au Ps 72, le psalmiste se trouve sur un promontoire ou un observatoire (13, 20, cf. Rép. 445 e) d’où il domine la terre et, au Ps 57, « parvung à cette hauteur, comme d’un observatoire élevé, à ceux qui vivent en bas dans les creux du piémont qu’est la vie humaine, il crie ... » (77, 6). Parvenu, au Ps 150, dans le cœur divin et participant à la danse angélique (cf. 27-28 ; 37), il écarter « ce qui est terrestre, muet et sans voix » (27, 31, cf. 8, 13) et « imite l’harmonie de l’univers par la diversité des vertus » (27, 27). Une image frappante décrit le salut opéré par le Christ qui fait disparaitre l’abîme en

1. Dans les Homélies sur le Cantique, selon M. Canévet (Grégoire de Nyse, p. 314), « l’échelle est encore un trait d’union entre la terre et le ciel, mais un trait d’union qui s’éteindra indéfiniment sans atteindre le but ; c’est une échelle sans échelon ultime. »
l’entraînant avec lui au ciel : "Il ramène avec lui dans les hauteurs l’abîme" (42, 42).

Dans l’exégèse du titre du Ps 53, "la montagne spirituelle (δρος τῶν νοημάτων) où est caché David (66, 2) est interprétée à la fois comme hauteur du psaume, montagne des Ziphéens, colline du Cantique des Cantiques et sommet évangélique (66). Mais l’image de la montagne n’est pas univoque et peut s’inverser, en vertu du procédé grégorien qui "consiste à redoubler une même image en symbole de bien et symbole de mal" : "le sol plat et uni" de la vie vertueuse s’oppose ainsi à la hauteur du vice (85, 12), et les plaines du Ps 95, 12, à la différence des vallées et des montagnes, représentent la vie unie, sans aspérité, de la vertu (45, 49). Au Ps 45, 4, le mouvement des montagnes, "ces pensées terrestres du mal", suggère l’agitation des démons lors de l’Incarnation (59, 9). Dans les Homélies sur le Cantique également, la montagne "n’évoque pas nécessairement, ni avec force, le bien".

Le combat

Les images de combat et de compétition sportive, d’inspiration paulinienne, scandent la seconde partie du traité en traduisant les conflits contre les adversaires qui se présentent au fur et à mesure de l’ascension spirituelle : la présence de la notion de victoire dans de nombreux titres, selon l’interprétation du sens de l’expression "Pour la fin", invitait Grégoire à les développer. Les images du combat physique fournissent les références de la lutte pour la vertu sur le stade de la vie (31, 10) et les thèmes sont constamment transposés d’un domaine à l’autre : perspective de la victoire qui dissi-

2. L’image de la montagne et celle de la vallée sont symétriques : "Les montagnes mauvaises sont liées à la métaphore du creux, car le mal paraît être ce que justement il n’est pas : bien quand il est mal, hauteur quand il est abîme" (M. Canévet, Grégoire de Nysse, p. 312).

mule les souffrances du corps à corps et accroît le zèle (cf. 31, 13 s.), remise des prix de la victoire par le président des jeux, l’αγωνοθητός (cf. 56, 4 ; 76, 17), froissement d’huile réalisé par la Parole pour combattre les tentations (cf. 56, 21), entraînement par les victoires successives (cf. 62, 35), malheurs entendus comme autant de prières appliquées au luteur par ses rivaux et rapportées au président des jeux (cf. 67, 17), David assimilé à un combattant de la longanimité réalisant un exploit et tendant comme un trophée une frange du manteau de Sain (cf. 73, 14) et le psalmiste revêtu, grâce à l’alliance divine, d’une armure de vertus (cf. 74, 35).

En outre, passer d’un psaume à l’autre, c’est accomplir une course qui conduit d’une victoire à l’autre (65, 43), et, à chaque fois, affronter de nouveaux concurrents toujours plus puissants selon une progression indéfinie qui est celle de la croissance vertueuse, selon une image parallèle à celle de l’échelle. Deux comparaisons le montrent : "Comme, dans les combats physiques, les athlètes ne gardent pas les mêmes adversaires qu’ils dominent à la palestre dans leur jeunesse, mais, avec le développement de leur force, se dévêtent pour affronter des rivaux plus grands et plus vigoureux et, s’ils les dominent, se frottent de poussière pour affronter des lutteurs encore supérieurs, combattant toujours d’une manière proportionnée à la croissance de leur force contre des adversaires plus puissants..." (67, 1 s.) ; "Comme entre coureurs, celui qui a dépassé le vainqueur des autres, a remporté une gloire plus grande que le précédent en s’étant révélé meilleur que celui qui courait en tête, de même le psaume cinquante-sept..." (76, 3 s.). Derrière les images complémentaires de la lutte et de la course, ce qui importe est l’idée d’un mouvement victorieux perpétuel.

La médecine

Les images médicales concernent, de façon traditionnelle, les Juifs et l’âme, les premiers malades de leur incrédulité, la
seconde de ses péchés. Les Juifs sont comme des malades des yeux et des hydrophobes (42, 7) qui gardent les yeux fermés s'ils aperçoivent le soleil ou l'eau, eux qui ont, dit-il plus loin en reprenant l'image des hydrophobes qui refusent la boisson du salut, « les sens de leur âme saisis par la rage de l'incrédulité » (65, 27). Les Juifs comme les pêcheurs ont glissé hors de la matrice où ils étaient appelés à une croissance naturelle : ils sont devenus « avortons » (78, 41), les uns par leur incrédulité, les autres par leur Vice selon l'interprétation du Ps 57, 4. Le pêché, lui, rend les hommes « mortellement malades » (83, 43). Or ils refusent « le soin de celui qui soigne (ἡ ἵημανιν παρὰ τοῦ ἱημάτωντος) » (44, 49), « le traitement (θεραπεῖα) donné par la grâce » (61, 66), celui que leur appliquent les maîtres (77, 48), bien que leurs maux puissent être guéris par le bon usage de leur liberté (15, 33), grâce au remède du repentir (62, 34) et à la mémoire du commandement, « antidote (ἀντιφάρμακον) de la maladie de l'oubli » (38, 31).

Ce qui intéresse d'autre part Grégoire dans l'observation de l'état du corps, c'est l'évidence de la limite qui sépare la santé de la maladie, la veille du sommeil ou la croissance de la maturité. Le thème de la limite entre deux états incompatibles relève bien de ce que M. Canivet appelle le « schème diastétique » et se fonde sur l'opposition morale et spirituelle du bien et du mal : « Ce sont des entités contradictoires au mélange impossible. » Une première comparaison cherche à rendre sensible l'affirmation de la disparition du mal à la fin des temps : « Comme le terme de la maladie est la santé et le terme du sommeil le réveil – pas plus le dormeur, tant que dure son sommeil, ne met un terme à son sommeil que le malade ne sent un terme à son maux ; mais, quand la santé a remplacé le malade chez l'un et le réveil le sommeil chez l'autre, nous disons que chacun d'eux est arrivé au terme de l'état où il était, l'un le sommeil, l'autre la maladie... »


L'impression de séparation est accentuée par le jeu des chiasmes : maladie/sommeil, dormeur/malade, malade/dormeur, sommeil/maladie. La seconde comparaison n'oppose plus deux états cycliques, mais deux périodes de la vie, celle de croissance physique et celle de stagnation qui suit : « Comme il en est de la croissance du corps suivant l'âge qui a pour limite l'état naturel au-delà duquel il n'admet plus d'accroissement, mais demeure tel qu'il est pendant tout le temps qui lui reste, ainsi en va-t-il du développement et de la stabilité des enseignements divins » (49, 24).

– La lumière

Par opposition au vice qui relève de l'hiver, de l'obscurité (cf. Rm 13, 12) et du noir (cf. 35, 76 s.), la vertu est du côté du jour (cf. 19, 3), de l'aurore (cf. Ps 5, 4), du printemps, de la fleur, de la blancheur du lis (cf. 34, 80 s.). La couleur blanche, signe de la purité du juste, contrastée également avec le sang du pécheur (cf. 79, 31) au Ps 57, 11 (« ses mains, il les lavera dans le sang du pécheur »). Comme Dieu est comparé à l'éclat du soleil (cf. 46, 14), celui qui ignore Dieu l'est à un homme né en prison qui ne sait rien de la lumière du jour (cf. 13, 34) ou à un aveugle qui ne sait pas mesurer la valeur d'une pierre précieuse (cf. 26, 75). Le soleil est également un symbole du Christ comme les éclairs du Ps 96, 4 le sont des Évangiles (cf. 46, 20), et certains titres sont pour le Juif incrédul que le soleil pour l'aveugle (cf. 41, 42). L'exégèse du Ps 55 (cf. 70-71) résume cette opposition entre lumière et obscurité : l'attaque de l'ennemi a lieu dans l'obscurité, où règnent secret et honte, tandis que le salut réside dans la lumière qui abolit l'obscurité, « lumière des vivants » du dernier verset qui est à la fois celle, à l'origine, du Paradis, contrastant avec l'ombre du figuier, et celle qui est promise.

1. Dans les Homélies sur le Cantique, si le lis est symbole de purité, sa qualité naturelle, la couleur, n'est cependant jamais évoquée, voir M. Canivet, Grégoire de Nysse, p. 304.
en espérance. Mais, plus profondément, quand il s’agit de suggérer l’infini de Dieu, l’ombre peut devenir un symbole du vertus : si les ailes de Dieu du Ps 56, 2 représentent la nature divine inaccessible qui vole au-delà de la raison humaine, leur ombre figure ce qu’elle laisse transparaître, les vertus. Ce qui regarde la nature ineffable en révèle une certaine empreinte constituée par le dessin ombré, l’esquisse (eικόνα) des vertus en eux (cf. 75, 38 s.) 1. Enfin, au plan de la composition du Psautier, le mélange des couleurs symbolise l’art de la transition d’un psaume à l’autre par lequel le rayon de la pensée [du premier] s’enchaîne et se mêle à la lumière du suivant (64, 20), puisque la prophétie est une illumination (Ελλαξμή) produite par le Saint-Esprit (50, 17).

– La nourriture

Les images liées à la nourriture sont fréquentes. Le chant des psaumes est comme le mélange de saveurs qui recouvrent les remèdes amers (4, 20 s.), l’accompagnement du repas qui permet d’adoucir comme par un assaisonnement la nourriture des enseignements (8, 37), qui constitue le banquet des vertus (9, 1). Les psaumes offrent, selon qu’ils sont placés au début ou à la fin du Psautier, une nourriture qui correspond aux différents âges, conformément à l’opposition paulinienne (cf. He 5, 12-14) entre le lait approprié aux enfants, image du premier enseignement, et la nourriture solide réservée aux parfaits (cf. 49, 28 s.). Le début (a goûté) à la vertu au Ps 1 (12, 13). Assaisonné par le sel de l’enseignement divin (25, 18), il a soif de Dieu après avoir avalé en lui toute pensée bestiale et venimeuse (58, 27) et après avoir dévoré, à la place des bêtes, les passions, tel le cerf du Ps 41, avec les dents de la tempérance (12, 30) qui s’opposent à la fois aux dents blasphématoires des guides de l’incrédulité, prêtres, pharisiens et scribes, qui déchirent le peuple et le dévorent (65, 18) 1, et aux dents dévoratrices du fruit de la désobéissance (78, 5) 2. L’initié, lui, accède à la source vivifiante et divine du Ps 41, 2 (cf. 12, 32 s.), à la source, symbole du Seigneur (cf. 21, 20 ; 65, 26), qui, à la différence de la source de bourbier (26, 52), peut le désaltérer, et à la nourriture céleste (ἡ ὑπὲραξία τοῦ ἑστίατος) qui arrache l’âme à la mort (41, 49, cf. 21, 20). A cette nourriture saine et bénéfique s’opposent la chair et le sang, qui sont les nourritures privilégiées pour la nature des lions (78, 17), qui souillent les excréments dont le pécheur, tel un chien errant, est avidé (cf. 84, 50 s.) – le mal appelle l’image de la nourriture du miasme qui évoquent la mort. Enfin, il peut en résulter le refus même de s’alimenter, la nausée et l’anorexie qui sont le signe d’une âme pleine de vices, qui n’a pas fait de justice (cf. 25, 26).

– Les autres sens

L’âme possède des sens (cf. 5, 7 ; 49, 32 ; 65, 28) même s’ils s’opposent à ceux de la chair (cf. 4, 8 ; 6, 26). Elle a les apparences et les qualités d’un corps – puisque les ennemis démentent le raisonnement comme il était un membre de l’âme (31, 30) – : pourvue d’un œil contemplatif et visionnaire (13, 24) et capable de goûter, elle sait aussi écouter, sentir et toucher.

L’ouïe

L’image de l’écoute spirituelle s’oppose à celle de la surdité volontaire des Juifs : l’esprit se fait l’auditeur de la mélodie cosmique qui raconte la gloire de Dieu (6, 25), l’oreille de l’âme (48, 22) de David écoute l’enseignement de l’Esprit et, inversement, le psalmiste invite l’oreille divine à écouter.

1. L’image inspirée du Ps 52, 5 : les malfaissants mangent mon peuple comme un morceau de pain.
2. Image tirée du Ps 57, 7 : « Dieu a brisé leurs dents. »
ter son action de grâces (66, 43). Au contraire, alors que le
titre du Ps 70 crie l’économie de l’incarnation du Christ, les
Hébreux bouchent leurs oreilles ; le contraste est souligné
par l’allitération des deux verbes qui se suivent βοώσες
βίους (42, 48) 1.

L’odorat

Ce sens est très peu sollicité, contrairement à ce qui se
passe dans les Homélies sur le Cantique, et les rares images
qui lui sont liées ont trait à l’odeur repoussante du mal : la
bouche d’iniquité du Ps 106, 42 est comparée à « une source
de bourbier » à l’odeur malsaine (26, 51 s.) et « l’haleine
déplaisante de ceux qui utilisent leur bouche pour blâmer »,
qu’évoque la gueule des lions du Ps 57, 7 emprête
« l’odeur fétide du péché » (78, 16-17).

Le toucher

L’image du toucher est employée pour décrire le rapport
de l’âme à Dieu 2 : celle-ci jouit, en effet, du contact, de la
proximité (σώματα) avec Dieu (13, 52, cf. 19, 16) – auquel
elle peut même être collée (13, 71 ; 14, 7) d’après la méta-
phore du Ps 72, 28 – ou avec les anges (27, 39 ; 37, 23).

– Le monde animal

Nombreux sont les animaux évoqués qui sont des symbo-
les du mal. Le diable lui-même est appelé « le premier chien,
carnivore et homicide » (84, 56) et l’homme vicieux, à son
tour, est un chien qui se rassasie des ordures rejetées par la
cité (cf. 84, 45 s.). Il subit l’assaut du serpent qui, couvert de
tous côtés des écaillés des passions, encercle et traverse le
chemin de la vie humaine (cf. 61, 37 s.), et il peut même
ressembler à l’aspic du Ps 57, 5 qui reste sourd à la voix des
enchanteurs (cf. 77, 38). Il est également comparé au lion,
caractérisé par son goût pour la chair et le sang et par une
déviation oculaire (cf. 78, 10) 1, image de l’homme retors qui
respire le blasphème. De plus, le lion et le sanglier ont en
commun avec le plaisir de laisser des traces 2. Le « cheval
menteur » du Ps 32, 17 représente « la course de la loi selon la
chair » à laquelle restent attachés les Juifs (41, 42), mais qui
est devenue inutile au salut. Au Ps 51, Doék est le berger des
mules qui sont l’image du mal parce que leur stérilité les
empêche de subsister par elles-mêmes (cf. 63, 12 s.) : le
pêcheur peut devenir asinien si sa nature charovine s’unit à
celle de l’âne comme dans le cas des mules (cf. 63, 28 s.) et,
d’une façon générale, peut, en prenant la forme du mal,
devien une bête à l’image des petits fauves ou des petits de
lions à la gueule terrible et aux griffes acérées du Ps 56, 5 qui
symbolisent les péchés (cf. 74, 54). L’homme charnel est,
d’après le Ps 48, 13, 21, celui qui « est resté au rang du bétail »
(44, 40).

Mais l’animal n’est pas seulement un symbole négatif : la
description des bêtes de la description du Ps 106, 38, inspirée par
celle du char platonicien, en fait des auxiliaires de la vertu.
Elles représentent cette fois la partie irascible et concupisce-
ble et portent l’âme sur leur dos vers le haut sous le contrôle
de la raison qui tient les rênes de cet attelage (25, 35-36). De
même, l’homme vertueux ressemble au cerf, dont la pro-
priété est de manger les serpents et d’en être assoiffé (cf. 12.

1. Le verbe « crier » est repris en 44, 21 à propos du Ps 93.
2. Sur ce thème, voir M. Casdov, Grégoire de Nyssa, p. 60.
21 ; 58, 26) 1, et, comme ce dernier, « supprime toute forme rampante de désir en lui » (12, 29). Enfin, à l’araignée qui tisse ses toiles inconsistantes (cf. Ps 89, 9 où nos années sont comparées à une toile d’araignée), figurant les vanités de l’existence, où viennent se prendre les mouches — c’est-à-dire les hommes sans résistance devant les tentations —, s’oppose l’aigle que caractérise son vol vigoureux et rapide (cf. 20, 3 s.).

— Le monde végétal

A côté des images traditionnelles qui associent le raisin vert à la colère et le raisin moisi au plaisir (cf. 36, 23) ou la plante qui fleurit et se fane du Ps 89, 5-6 à la précarité de l’existence humaine (cf. 17, 5), celle de l’arbre « toujours vert » (2, 41 ; 28, 18), de l’arbre planté près des cours d’eau du Ps 1, 3, symbolise la perfection et la ressemblance avec le divin : elle combine le motif de la verticalité à celui de l’intériorité grâce à la vigueur permanente assurée par l’irrigation et l’enracinement. Ce thème revient à plusieurs reprises, avec l’idée que « s’enracine, à la manière d’une plante, la disposition au mieux irriguée par les divins enseignements » (12, 9) ou avec l’invitation à semer en soi (cf. l’enseignement des champs du Ps 106, 37) les commandements divins pour en tirer une riche moisson (cf. 25, 30 s.). A l’inverse, contrastant avec le raisin issu des travaux de l’homme et nourri par l’humidité du Seigneur qui produit le vin du salut (cf. 36, 22), avec « la terre béne pour sa fécondité (καρποφόροις) en vertus » (45, 46), ainsi qu’avec l’olivier chargé de fruits du Ps 51, 10 (cf. 63, 64), « l’herbe sur un toit, sans racine, sans semaines ni labours » (74, 22), formule composite inspirée d’Is 37, 27 et d’Hos 1, 5, représente le mal sans consistance, tandis que le nerprun du Ps 57, 10, la pire espèce d’épines avec ses pointes dangereuses et venimeuses,


figure le pêcheur dont la vie n’est qu’un nom sans substance (79, 5).

— Le feu

De l’image du feu dans les psaumes, Grégoire retient celle de force destructrice. Il est l’arme de la puissance rétributrice du Ps 96, 3 qui embrase les ennemis de Dieu (cf. 46, 26), mais il est aussi celle du « funeste archer de nos âmes », d’après le Ps 57, 8 (« il tend son arc »), qui lance les traits enflammés (cf. Ep 6, 16) du pêché sur l’homme (78, 23). Si le feu purificateur de Joab (cf. Ps 59, 2) brûle les passions et les doctrines funestes (cf. 34, 63), le pêcheur, lui, est un feu pour lui-même par son choix matériel (cf. 78, 43), selon l’interprétation du Ps 57, 9 (« un feu est tombé »), puisque le souvenir du pêché brûle (cf. 38, 43). Ces images rejoignent celle, évangelique, de la flamme qui tourmente le riche privé du sein d’Abraham (cf. 84, 27).

— Les flots

Beaucoup plus que le feu, les nombreuses images maritimes du Psautier inspirent souvent Grégoire. Au terme ferme du jardin d’Eden, la mer, telle qu’elle est décrite à partir des versets 23-27 du Ps 106 (cf. 24, 3 s.), est le domaine du mal, de l’ennemi. Mer mouvéménte et instable battue par l’ouragan à l’image des passions, flots qui provoquent le naufrage de l’âme et son engloutissement — la nature humaine peut « librement s’écouler (ἀποκοπεῖ) dans le mal » (20, 25) —, les vastes eaux ont pour effet de faire couler l’activité des hommes. La description de l’ouragan (cf. 24, 18 s.) n’est pas seulement une ekphrasis témoignant du talent rhétorique de Grégoire, elle accentue l’aspect négatif de la violence du vent et de la mobilité de l’eau, projetée dans les hautes et précipitée dans l’abîme : l’image évoque alors celle des montagnes mauvaises qui s’enfoncent dans la mer.
La métaphore du silence des flots au Ps 106, 29 indique qu’ils symbolisent une puissance animée, un être vivant et libre, le diable (cf. 24, 47). Le retour à la terre, grâce à une brise, est l’image de la rédemption opérée par « la grâce de l’Esprit qui fait mourir, grâce aux voiles spirituelles, l’âme au port divin, pendant que la Parole est au gouvernail et qu’elle dirige la navigation » (24, 51). Selon l’exégèse du Ps 95, 11 (« Que les cieux se réjouissent et que la terre exulte, que la mer et tout ce qu’elle renferme soient agités »), la mer s’oppose à la fois à la terre et au ciel puisque « la puissance contrariée est troublée et ébranlée quand nous devenons des cieux racontant la gloire de Dieu ou une terre bénie » (45, 44).

Cependant, le Ps 106, 33-35 qui évoque la transformation des fleuves en désert et du désert en cours d’eau conduit l’exégète à distinguer deux types d’affluents : les premiers traduisent l’enchaînement des vices, la traînée (διαφάνεια) de la malice qui s’étire « comme un torrent » (25, 15) – le péché s’est répandu parmi les premiers hommes aux générations suivantes – « comme un torrent », dit-il encore (26, 33) –, les seconds le courant des vertus qui se réunissent en nappe d’eau (cf. 25, 22). L’image négative de la dispersion et du flux qui s’écoule est alors atténuée et même inversée par celle du « rassemblement (συμπληρωμα) » des vertus en un lac ou une nappe d’eau (λίμνη), comme elle l’est dans la comparaison du sein d’Abraham avec « l’immense pourtour (συμπληρωμα) de l’océan » (37, 44) : dans les deux cas, les flots ne sont plus un élément incontrôlable et redoutable. Néanmoins, en dehors encore de son rôle bénéfique d’irrigation (cf. 12, 10) et de boisson régénératrice, l’eau est surtout un symbole négatif : le courant désordonné des passions encercle et traverse (βίολακαμ-βίολακαμ) l’âme (34, 60) ; la nature humaine est secouée et tanguée (cf. Ps 92, 1) sous l’effet du mal tant qu’elle n’est pas affermie par Dieu (cf. 43, 37) ; la mer du vice sépare, traverse de tous côtés les âmes vertueuses – les îles (cf. Ps 96, 1) – suffisamment solides pour résister à la houle des tentations (cf. 46, 19) ; « les navires de l’apostasie flottent vicieusement sur la mer de la vie » (60, 49), navires identifiés à celui de Jonas, et sont finalement brisés par le vent de la Pentecôte (cf. Ps 47, 8) ; « la nature instable du flux des réalités matérielles emporte » les pêcheurs (78, 20), comme le laisse entendre le Ps 57, 8 (« ils seront anéantis comme de l’eau qui se répand »). On peut rapprocher de celle de l’eau l’image de la cire (cf. Ps 57, 9) qui épouse toutes les formes du péché (cf. 78, 28) : le motif dominant associé à l’eau est, en effet, celui de la fluidité, du mouvement variable et instable, de l’éparpillement sans limitation.

– La maison

Au contraire, l’image d’une maison ou d’une construction évoque la permanence et la solidité, alors que le mal déstabilise, place l’homme dans le mouvant par opposition à la stabilité dans le bien que donne Dieu (τοῦ σταυρωμένος 46, 8 ; σταυρός 46, 12 ; τὸ ἔδραμον τε καὶ ἀμετάθετον 46, 19 ; τὸ πέντεμον 46, 21) : c’est ainsi que les forteresses du Ps 47, 4 sont le signe de l’édification solide des hauteurs tours des vertus que laissent voir les âmes des saints (60, 36), selon un symbolisme qui associe au motif de la solidité celui de la hauteur visible de tous. Mais l’image de la maison relève d’abord du schème de l’intériorité, comme le suggèrent les images associées à certains bâtiments : le pressoir n’est autre que la conscience (cf. 36, 25), et le cellier représente l’esprit (cf. 36, 12), qui sait seulement conserver le vertu, non le plaisir, car « pour l’instant de jouissance que les hommes éprouvent, il n’y a pas dans la nature de cellier qui leur permettrait de tenir en réserve le plaisir qu’ils cherchent à obtenir de toute leur force » (9, 44 s.). C’est que la véritable demeure de l’homme n’est pas la tente sensible qu’il doit quitter, mais l’âme où Dieu vient habiter (cf. 38, 8 s.). Le Christ, en effet, reconstruit notre habitation détruite selon l’interprétation du titre du Ps 92 (cf. 43, 21) et rebâtit l’organisation défaite de notre nature d’après l’exégèse du titre du Ps 95 (cf. 45, 25), tandis
que la maison du Ps 92, 5 figure l’Église (cf. 43, 46). De l’image du Christ bâtisseur, on peut rapprocher celle de Dieu qui sculpte l’âme à l’image du Christ par l’intermédiaire des psaumes qu’il dispose dans ce but (cf. 53-54). Ce sont encore des lieux d’intimité qui traduisent la proximité de l’homme et de Dieu que le carquois, symbole de l’âme, où est élevée la flèche du Verbe destructrice des ennemis selon l’interprétation d’Is 49, 2 (cf. 55, 48) et que le sein d’Abraham, métaphore de « la plénitude des biens » (37, 45), qui accueille Lazare.

Le Psautier fournit à Grégoire un matériau riche en images diverses qui trouvent un écho dans son imaginaire particulièrement sensible aux thèmes de l’ascension et de la chute, de l’opposition et du combat, de la lumière et de l’obscurité, du mouvement et de la stabilité. On voit, selon les analyses de M. Canévet 1, que Grégoire échappe par talent poétique au risque de « dissoudre le symbole dans sa traduction », de réduire l’univers du symbole à celui du signe. Loin de se contenter de simplement juxtaposer des traditions antérieures pour lesquelles « construire une maison signifie bâtir l’Église ou notre âme propre, combattre l’ennemi, c’est combattre les vices, le lis exhorte à la pureté », il parvient à « doubler le sens des symboles par celui que leur confèrent les schèmes naturels auxquels ils appartiennent ». Ainsi la course victorieuse, le vol de l’aigle, la verticalité de l’arbre, la sculpture de l’âme ou l’ombre des ailes sont autant d’images plus ou moins suggérées par les psaumes, mais surtout retenues et développées pour faire percevoir une autre dimension et traduire « le libre engagement de l’âme qui entre dans le mystère chrétien ».

---

**CHAPITRE VI**

**UN THÈME RÉCURRENT DU TRAITÉ ET SA RÉCEPTION : L’APOCATASTASE**

Le traité propose, à partir de certains versets, de brefs exposés, les uns psychologiques sur des sentiments comme la honte ou la crainte, d’autres philosophiques ou théologiques sur des thèmes comme la liberté, la création ou la Trinité. Parmi eux, aucun ne revient aussi souvent que celui de l’apocatastase (cf. Ac 3, 21), de la restauration de la création dans le bien à la fin des temps. Son évocation, à dix reprises, dans le traité s’explique par la place qu’y tient la perspective eschatologique.

Elle est développée surtout dans deux chapitres, I, 9 et II, 6, qui commentent respectivement le Ps 150 et le titre ‘ Mac- leth ’. Ce dernier, traduit par danse chorale et associé au motif de la victoire finale, fait allusion, selon Grégoire, au sort futur de l’humanité qui est décrit en un tableau grandiose (37, 7 s.). A l’image du chœur dansant des jeunes filles qui attendent David à son retour de sa victoire sur Goliath et le récompensent de sa peine, un autre chœur attend le lutteur spirituel, celui des anges qui évoluent dans leur danse en suivant le rythme donné par le coryphée : cette danse finale à laquelle l’homme est convié correspond au chœur initial qui réunissait déjà l’ensemble de la nature raisonnable, hommes compris, sous le commandement du coryphée, et que le péché est venu dissoudre. Le combat contre le péché séparateur – une chute au sens propre puisque le péché a versé la
tromperie qui fait glisser sous les pieds des hommes – vise à retrouver cette situation primitive où l'homme jouissait de sa σωτηρία, sa proximité avec la nature angélique. Si c’était une éminente figure de l'Ancienne Alliance, David, qui ouvrait le commentaire du titre et annonçait de manière figurée la danse eschatologique, c’est un personnage du Nouveau Testament, Lazare, qui incarne la participation effective au chœur angélique et annonce le retour à la symphonie première, récompense des efforts de chacun. L’exégèse du Ps 150, ultime étape de l’ascension spirituelle, décrit aussi cette réconciliation de la nature humaine et de la nature angélique représentées chacune par une cymbale : elle célèbre « le concours du monde angélique et du monde humain, quand la nature humaine sera rendue à son lot originel » (27, 40), « le concours de la cymbale avec la cymbale » (27, 46) qui retentiront à nouveau ensemble, à égalité d’honneur, pour proclamer Jésus Seigneur.

Mais la réalisation du concert du monde humain et du monde angélique suppose que « Dieu soit devenu tout en tous » (1 Co 15, 28) et donc que « le dernier ennemi soit détruit, la mort » (1 Co 15, 26). Ces formules pauliniennes sont à l’arrière-plan du thème récurrent dans le traité de la disparition totale de la mort physique, du mal et du démon à la fin des temps, conditions de la réunification de toutes les créatures et de la restauration dans son état originel et bienheureux de l’humanité tout entière. Ce thème définit l’apocatastase aux yeux de Grégoire qui est influencé par les représentations eschatologiques d’Origène 1. Comme on va le voir, les passages où il figure se trouvent dans la première comme dans la seconde partie du traité, parfois à une place significative : il apparaît ainsi dans l’exégèse de trois versets du Ps 106, récapitulation du cinquième degré et dans celle du Ps 150, cime de l’ascension, et symétriquement dans celle du Ps 58, terme du traité et d’une autre progression. D’autre part, deux manuscrits nous ont conservé, pour ces mêmes passages, un autre texte qui témoigne, chez un lecteur postérieur, du refus d’admettre la position de Grégoire. Voici la présentation et l’analyse de ces deux versions, authentique et falsifiée.

Seulement deux versets sont interprétés de la destruction de la mort, les versets 2 et 14 du Ps 106 – les interpolations sont entre crochets doubles :

Ps 106, 2 « Qu’ils le disent, dit-il, les rachetés du Seigneur, qu’ils aient été rachetés d’une main ennemie » : « La parole annonce la bonne nouvelle du retour complet de la race humaine vers le bien [='du retour des hommes vers le bien lors de la parousie du Christ'] ... Dieu s’est donné lui-même en rançon pour ceux qui sont au pouvoir de la mort à celui qui avait le pouvoir de la mort, et puisque tous étaient dans la prison de la mort, tous il les rachète bel et bien par cette rançon, [...] car il n’est plus possible que quelqu’un soit dans la mort, si la mort n’existe pas [='Dieu, ayant pris la forme de l’esclave, a libéré tous les hommes de l’esclavage et les a reconduits à leur demeure primitive'] » (20, 47 s.).

Ps 106, 14 « Il est a tirés, dit-il, des ténèbres et de l’ombre de la mort et leurs liens il les a brisés : « Il détruit la mort [='l’errance'], brise les liens [='les liens de l’incréduilité'] [...] Qu’on proclame donc avec des louanges, dit-il, cette grâce, puisque la prison de la mort [='l’errance de l’idolâtrie'] dont on ne s’enfuit pas a été détruite [...] » (22, 24 s.).

On constate que l’interpolator supprime toute allusion à la réunification totale de l’humanité à la fin des temps et à la destruction de la mort qui résulte du rachat au démon par le Christ-rançon de tous les hommes prisonniers de la mort, et qu’il élimine le terme même de mort au profit de ceux

d'errance, d'incrédulité et d'idolâtrie : il efface ainsi la perspective eschatologique en reportant au passé, à la rédemption déjà accomplie par le Christ lors de sa venue qui met fin à l'idolâtrie ce qui concerne, aux yeux de Grégoire, le sort futur de l'humanité.

Tous les autres versets sont interprétés de la destruction du péché et parfois explicitement de celle du diable, de l'ennemi et des démons. Grégoire signale rapidement à propos du Ps 106, 42 que la béatitude espérée consiste en la suppression de tout ce qui s'oppose au bien et donc à la perte de son pouvoir maléfique par l'inventeur de l'iniquité condamné à avoir la bouche fermée (cf. 26, 53 s.). Ici l'interpolateur n'est pas intervenu. Grégoire s'étend à propos du Ps 150, terme de l'ascension où la réunification non plus seulement des hommes, mais des créatures est totale, sur la destruction de l'ennemi et la disparition du péché, thème qui était seulement esquissé à la fin du Ps 106, début du cinquième degré : « Un chant de victoire dans un concert commun célébrera la destruction de l'ennemi. Quand celui-ci sera complétement détruit et retourné au néant, sans cesse, en tout ce qui respire, à égalité d'honneur, s'accomplira à jamais la louange adressée à Dieu. En effet [...] il n'y aura plus de pécheur, car le péché n'existera pas » (27, 55 s.). L'interpolateur supprime le passage qu'il remplace par un développement sur « la symphonie harmonieuse formée comme d'un unique instrument par la réconciliation et la proximité (καταλλαγή και συναφεία) de ce qui était séparé », éliminant non la perspective eschatologique, mais le thème de la disparition du péché. Il en est de même pour une autre allusion, à propos du Ps 150, à « la totale destruction du mal » (28, 23) remplacée par la mention de « la proximité (συνάφεια) et la réconciliation (συναλλαγή) des anges et des hommes en un unique rassemblement ».

Le verset 20 du Ps 93 (« un trône d'iniquité ne s'alliera pas avec toi ») est interprété du caractère temporaire du mal qui, n'ayant pas toujours existé, n'existera pas toujours : à la place, l'interpolateur dénonce la doctrine manichéenne de la coexistence, dès l'origine, de Dieu et du mal et se contente d'affirmer que ce dernier ne coexiste pas et ne coexistera pas avec Dieu. Quant au verset 23 (« selon leur méchanceté le Seigneur Dieu les fera disparaître. »), il enseigne la disparition future du mal, mais non celle de la nature des pécheurs, puisque, une fois toute empreinte mauvaise détruite du fait que le mal n'a pas d'existence, tous seront conformés au Christ (cf. 44, 50 s.) : le passage est omis par l'interpolateur qui fait seulement allusion à la destruction de Bélial par le Christ (cf. 2 Co 6, 15) et au salut qu'il a offert à la race des hommes. Le thème du caractère passager du mal est à nouveau évoqué à propos du Ps 56, 2 (‘ jusqu'à ce que l'iniquité soit passée ’) et est fondé sur l'idée que le mal n'existe pas vraiment puisqu'il n'a pas reçu l'être lors de la création et que, par conséquent, étant en dehors de celui qui est, il disparaîtra à un temps qui convient, lors de la restauration de l'univers (ἐν τῷ τῶν πάντων ἀποκαταστάσεως) dans le bien [...] si bien qu'aucune trace du mal qui nous domine ne demeurerait dans la vie qui nous est proposée en espérance » (74, 14 s.). Malgré la ressemblance de cette exégèse avec celle du Ps 93, l'interpolateur n'est pas intervenu, alors qu'il supprime la simple exégèse du Ps 45, 4 : « la nature des démons grande et ébranlée » (59, 8), qui décrit la conséquence de l'Incarnation.

Le Ps 7, 7 (« sois exalté jusqu'aux termes de mes adversaires ») est également interprété comme faisant référence à la disparition du mal et à son anéantiissement (cf. 51, 34 s.). A la place, l'interpolateur parle de « défaite (κατάλυσις) du diable » et écrit : « On ne se tromperait pas en appelant le diable 'malice' ; son terme c'est sa puissance, car avant la venue du Sauveur il remplissait l'univers en régnant sur tous les êtres nés de la terre et en usurpant la majesté divine ; mais après sa paroi, il a été privé de sa puissance et enchaîné comme un fugitif ; celui qui jadis était un tyran a été condamné à être moqué et foulé aux pieds par ceux qui lui étaient soumis,
La parole du Seigneur : 'Voici que je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds serpents et scorpions et toute la force de l'ennemi.' Et le prophète sait parfaitement cela quand il prie avec ces mots : Seigneur dans ta colère aussi sois exalté, étant victorieux du diable et conduisant sa royauté à son terme. A nouveau la perspective eschatologique est évacuée au profit de la victoire du Christ lors de sa venue.

Le Ps. 53, 9 (d'autre qui jette un regard de mépris sur mes ennemis) est compris comme une référence à la disparition des adversaires dont le nom même ne subsistera pas (cf. 66, 54 s.). L'interpolateur remplace le thème de la disparition des ennemis par celui de leur contrition et se contente d'une allusion à la révélation déjà réalisée de la paix universelle qui a empêché la puissance des ennemis de subsister. Enfin, trois versets du Ps. 58 (autant que pour le Ps. 106), les versets 12 (ne les tue pas) et 13-14 (pêché de leur bouche et parole de leurs lèvres [...]) dans la colère de l'accomplissement, ne subsisteront pas) annoncent non la disparition des hommes, car la création divine n'est pas menacée d'inexistence, mais l'anéantissement total du péché (cf. 85, 17 s.). L'exégèse proposée à la place par l'interpolateur ne dénie pas des précédentes et renvoie à l'Incarner : la connaissance divine (ή θελα γνώσις) procurée par la venue du Christ a chassé l'incréduilité, l'idolâtrie et le péché du plus grand nombre.

D'un examen des divers passages relatifs à l'apocatastase, il résulte que très peu ont échappé à la vigilance de l'interpolateur. D'autre part, quand il est intervenu, son intention apparaît clairement : effacer toute trace de l'idée d'un retour complet, à la fin des temps, des créatures à un état où n'existe plus le péché. Ces interpolations, qui nous ont été conservées dans deux témoins, V et B, du IXe et XIe siècles aux leçons quasi-identiques, ont été étudiées par J. Daniélou 1 qui a tenté d'en reconstituer l'histoire. Si les passages cités du traité ont posé problème à certains de ses lecteurs, c'est qu'ils reprenaient la doctrine origénienne, condamnée à maintes reprises, de la restauration de toutes les créatures dans leur beauté première, diable y compris. Comme elle figure dans de nombreuses œuvres de Grégoire, ce dernier a été accusé d'origénisme par plusieurs auteurs, comme Étienne Gobard au vif siècle, ou bien ce sont les origénistes qui s'en réclamaient qui se sont vu reprocher leur lecture tendancieuse. Mais certains, pour qui il était impossible de mettre en doute l'orthodoxie du théologien cappadocien, ont voulu y voir des ajouts faits par les origénistes eux-mêmes qui auraient falsifié le texte pour faire de Grégoire de Nyssse le tenant des thèses incriminées. Le premier à soutenir cette idée semble avoir été Germain de Constantinople, qui fut patriarche de 715 à 730, et qui repéra et marqua de l'obélie des passages qu'il considérait comme des additions inauthentiques dans trois œuvres, le dialogue Sur l'âme et la résurrection, le Discours catéchétique et la Vie de Moïse. Vraisemblablement, c'est sous son influence et dans son entourage qu'on soumit l'Inscriptions au même traitement et qu'un moine jugea bon de remplacer les passages obélisés par des interpolations. J. Daniélou propose donc de dater le manuscrit-source du milieu du vif siècle. De plus, le texte interposé s'aligne sur les points de contact indiscutables avec l'exégèse d'Hésychius de Jérusalem et s'inspire de très près, dans la longue exégèse du Ps. 7, de la Vie d'Antoine d'Athanaïse (cf. 24, 4-5, SC 400, p. 202), ce qui lui fait supposer que le traité devait être surtout connu dans le milieu des moines, où il était une lecture spirituelle. 1


1. Ibid., p. 137.
autres, trois de l'Athos et trois de Moscou qui sont suivis d'un astérique. Sur ces quarante-six manuscrits, vingt-cinq datent du xvi° s. Les manuscrits sont accompagnés de leur sigle (nous proposons B pour le plus ancien manuscrit de Moscou).

Première classe de manuscrits

Famille A

1. A Venise, Marcianus gr. 68, xiii° s., parch., f. 52°-127°
2. T Vatican, gr. 424, xiii°-xiv° s., parch., f. 298-339°
3. Munich, gr. 23, xvi° s., papier, f. 295-333°
4. Munich, gr. 47, xvi° s., papier, f. 52-120°
5. Leyde, Vaticanium 27, xvi° s., papier, f. 1°
6. Vatican, Urbinianus gr. 12, xvi° s., papier, f. 162°-235°

Famille V

7. V Vatican, gr. 2066, ix° s., parch., f. 172°-253°

Deuxième classe de manuscrits

Famille D et X

9. D Vatican, gr. 401, xiii° s., papier, f. 226°-296°
10. Vatican, gr. 452, xvi° s., papier, f. 1-117°
11. Vatican, gr. 1082, xvi° s., papier, f. 1-206°
12. Vatican, gr. 2225, xvi° s., papier, f. 68-165°
13. Vatican, Barberinianus gr. 423, xvi° s., papier, f. 53-131°
14. Venise, Marcianus gr. II, 57 (olim Nanianus 78), xvi° s., papier, f. 363°-434°

1. Le texte du traité est incomplet et s'arrête en 50, 16.
2. Ce manuscrit contient seulement la préface et le début du premier chapitre.
3. D'après R. De Vriesse (Codices Vaticani graeci, t. II, Vatican 1937), le manuscrit a été écrit par Franciscus Syropulus et corrigé par Matthaeus Devarius qui note à la fin (f. 117°) : « Videndum an auror finem operi hunc imposuerit omninerisque ea quae de reliquorum Psalmorum continuatione et ordine dicere potuisse, an potius in exemplari desint. »
15. Vienne, Suppl. gr. 10, xvi s., papier, f. 51-126
16. H Vatican, gr. 1766, xvi s., papier, f. 68-140

**Famille F**

17. F Paris, BN, gr. 1268, xvi s., parch., f. 226-290
18. Athos, Philotheo 103, xvi s. (1320), papier, f. 7-47
19. Leipzig, Bibliothecae Universitatis 13, xvi s., papier, f. 34-70
20. Y Oxford, Bodleianus Clarkianus 2, xv s., papier, f. 140° (suivi de 1°)-190°

**Manuscrits composites**

**Famille S**

21. S Vatican, gr. 1907, xii-xiii s., papier, f. 93-108°
22. Z Vatican, gr. 1433, xii s., parch., f. 258°-307

1. Ce manuscrit, daté de la seconde moitié du xvi s., a été copié par Constantin Rhésinos (voir E. CAMILLESCHE — D. HARFLINGER, Repertorium, I, p. 127).
3. Ce manuscrit, qui ne compte que 47 folios, est incomplet et des folios sont déplacés. Entre les folios 13° et 14 manquent deux folios (la lacune va de 7, 42 à 9, 20) ; entre les folios 17°-18 manquent plusieurs folios (la lacune va de 12, 21 à 13, 67) ; entre les folios 23°-24 manquent des folios (la lacune va de 18, 8 à 20, 10) ; entre les folios 28-29 manque un folio (la lacune va de 24, 25 à 25, 3) ; entre le folio 35-36 manquent des folios (la lacune va de 28, 40 à 30, 4) ; au folio 39, deux lignes blanches signalent une lacune entre 32, 18-20 ; entre les folios 39°-40 manquent des folios (la lacune va de 32, 47 à 34, 84) ; le folio 40° s’arrête en 35, 30 ; le folio 41 est déplacé, il va de 33, 13 à 33, 44 ; le folio 42 reprend en 37, 36 jusqu’à 38, 19 ; le folio 43 reprend en 37, jusqu’à 37, 37 ; le folio 44 revient à 37, 7 jusqu’à 37, 37 ; le folio 45 revient à 37, 7 jusqu’à 37, 37 ; le folio 46 reprend en 37, jusqu’à 33, 13 ; le folio 47 reprend en 34, 24 jusqu’à 34, 54. S. P. Lambros signale dans son catalogue (Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos, t. 1, p. 159, Cambridge 1895) que les feuillets manquants du Philotheo 103 se trouvent dans le recueil composite de fragments Philotheo 81.

23. Londres, Musei Britannici Add. 11868, xiv s., parch. 1
24. Athos, M. Vatopediou gr. 130, xiv s., papier, f. 76-93° 2
26. Paris, BN, Suppl. gr. 399, xvi s., papier, f. 11-45
27. Bruxelles, Bibliothecae Regiae 21 836, xvi s., papier, f. 3-92
28. Vienne, Suppl. gr. 170, xvi s., papier, f. 4-93°
29. Paris, BN, gr. 1004, xvi s., papier, f. 1-131
30. Vienne, juridicus gr. 13, xvi s., papier, f. 264-316
31. Milan, Ambrosianus Q 121 sup., xvi s., papier, f. 301-315° 3
32. Vatican, Ottobonianus gr. 190, xvi s., papier, f. 3°-123
33. Athos, M. Xenophot. gr. 223, xvi s., papier, f. 1-106°
34. Moscou, Bibl. Syn., gr. 289 (Vladimir 158), xvi s., papier, f. 3-104°
35. Moscou, Bibl. syn., gr. 434 (Vladimir 435), xvi s., papier, f. 167-265°
36. Athos, M. Vatopediou gr. 133, xvii s., papier, f. 72-182°

**Famille L**

37. L Florence, Laurentianus Plut. 7, I x s., parch., f. 1-70°
38. Vatican, Ottobonianus gr. 41, xvii s., papier, f. 61-139

**Famille Q**

39. Q Turin, 289 (C. I. 11), xiv s., papier, f. 166-193
40. Milan, Ambrosianus I 16 inf., xvi s., papier, f. 1-91
41. Vatican, Ottobonianus gr. 119, xvi s., papier, f. 162-238
42. Madrid, 3179 (olim Regius, Palat. 13, manuscript Salamantinensis Univers. 2728), xvi s., papier, f. 171-264° 5
43. Escorial, gr. 578 (Ω IV 26), xvi s., papier, f. 1-216°

2. Ce manuscrit contient seulement une section du texte, 11, 1 – 26, 43.
3. Le texte du traité s’arrête en 20, 62.
4. M. Hoste (qui a traduit le manuscrit dans son édition d’une œuvre anonyme, la Dissertatio contra Iudaes, CSG 14, 1986, p. XIII s.) le date de la première moitié du x s.
5. Ce manuscrit contient les mêmes ouvrages, disposés dans le même ordre, que le Vall. 62. Comme le Scorialensis 578 et le Parisinus 1003, il a été copié par A. Darmarius.
INTRODUCTION

44. Paris, BN, gr. 1003, xvi° s., papier, f. 1-220
45. Oxford, Bodleianus Canonicusius 104, xvi° s., papier, f. 1-70
46. Rome, Vallicellianus 62 (olim D 50), xvi° s., papier, f. 2-71

B. ÉTUDE DE QUELQUES MANUSCRITS

La tradition directe se divise clairement en deux classes, comme le montre le stemma de Mc Donough (p. 22), l’une qui réunit les manuscrits VB d’un côté et AT de l’autre (quatre témoins des xvi°-xvii° s. se rattachent à A), l’autre sous laquelle on peut regrouper les manuscrits DX d’un côté (deux témoins dérivent du premier et quatre du second) et F de l’autre (dont dépendent trois témoins). Trois autres manuscrits S, L et Q présentent un texte contaminé par les deux classes principales : si L est trop composite pour qu’une source dominante soit identifiable, S se rattache principalement à la tradition de X et Q à celle de F. C’est en fait d’eux, tout particulièrement de S et Q, que dérive la majorité des manuscrits. Si, d’une manière générale, cette opposition entre deux groupes de témoins ne nous semble pas devoir être remise en cause et si les nouveaux manuscrits trouvent facilement leur place dans le classement proposé, la collation de quelques témoins déjà examinés nous a conduit à le préciser. C’est l’objet des remarques suivantes.

a. Les manuscrits étudiés par J. Mc Donough

Vaticanus gr. 424, xiii°-xiv° s. (T)

Il est présenté aux p. 5-6 de sa préface par l’éditeur qui le rattache à la famille du manuscrit A. Il faut néanmoins noter qu’à partir de 74, 49 et jusqu’à la fin, il ne suit plus les leçons de cette famille, mais celles des manuscrits SLQXF. Par exemple : 75, 5 τὰς πτερυγίας SQXFT : τὰ πτέρυγα AVL ; 75, 9 περιτρέποντα SQXFT : περιτρέπουσαν AVL ; 75, 16 καὶ AV : om. SLQXF ; 75, 20 καὶ en SLQXF : καὶ AV ; 76, 24 μὲν AVLS : αὐτίκαν QXFT ; 76, 61 λευτρίκατος AV : προσωπήσατον SLQXF ; 77, 10 προσάγατε AVX : προσάγετε SLQFT ; 77, 21 τὰς AVL : om. SQXFT ; 78, 5 ἡ A : om. SLQXF ; τοὺς τῆς παρακολούθησε VSLQXF : om. A ; 79, 11 ἀλλὰ AVQ : ἀλλὰ SLXT ; 79, 18 δὲ καὶ ζωῆς SQXFT : ἐκδόθη AVL ; 80, 8 οὐκάνειν AVL : οὐ SQXFT ; 80, 38 ἔστραφεν δὲ AV : καὶ δὲ ἔστραφεν SLQXF ; 81, 3 ἐπεζητήσατε μόνης SLQXF : μόνης AV ; 83, 10 σαῦλ διάφθεραζε SLXT : σαῦλ AVQF ; 83, 23 δὲ AVSL : οὐκοῦν νοσοῦμεν QXFT ; 85, 35 ἀλλὰ AV : καὶ SLQXF ; 85, 41-43 om. SLQXF.

Il s’agit donc d’un manuscrit contaminé puisque, dans les dernières pages, le copiste abandonne la tradition de la famille A et suit un manuscrit très proche de X (il a en commun avec X la quasi-totalité de ses leçons) qui est lui-même postérieur à T. On ne peut savoir si le copiste est lui-même ou non à l’origine de cette rupture – on ne remarque pas, en tout cas, l’apparition d’une écriture différente, il s’agit bien du même copiste, lui-même différent de celui des autres œuvres du codex, mais appartenant à la même époque selon Mc Donough (p. 5). Contrairement à ce qu’affirme l’éditeur (qui dit ne pas le citer, bien qu’il fasse p. 153,7), ce manuscrit présente un certain nombre de leçons correctes qu’il est le seul à posséder – sans doute sont-elles le résultat de conjectures – et que nous intégrons dans notre édition. Ce sont les suivantes : 15, 13 μῆτε ; 17, 10 ἀνθήτας ; 20, 38 ἀναθές ; 26, 53 καταμόλλον ; 29, 25 ἐντεταγμένον ; 33, 30 ὁστα ; 38, 4 τῶν ; 62, 23 διεγνόμενος ; 62, 26 πνευματικός ; 72, 13 καὶ AVSL : ὡς ; 72, 54 διεκκυνοῦσης ; 73, 9 ὅν.
ATHOUS PHILOTHEOU 103, XIVE S. (1320)

Le manuscrit est décrit sommairement par l'éditeur (p. 11) : selon lui, il aurait été copié sur F ou sur un exemplaire très semblable à F. Mais il présente parfois des leçons communes avec S différentes de F (πάσης προθώμης 1, 1 ; γραφών 1, 19 ; προκειμένης 2, 36, 54, 4), et de nombreuses leçons diffèrent de F (Κ. 22, 22b, 6, 11, 8, 13, 9, 32, θού τύπον 10, 1, διά τῆς 10, 9, τοῦν αὐθάλης 14, 48, τοῦ τρεπτού 15, 24, 17, 1 έκφρασες 17, 36, 17, 43, 23, 22, 25, 26, 2, 75, θείον 27, 20, 27, 54, 30, 21, 31, 6, 10, 17, 32, 51, 32, 8, 33, 5, 36, 10, 20, 30, 37, 24, 45, 38, 11). Malgré sa parenté incontestable avec F, il n'a donc pas pu être copié sur F ou sur un manuscrit très proche de F. On notera que le scribe, qui copie d'une belle écriture soignée, laisse un blanc quand il ne peut lire un mot sur le manuscrit d'origine.

Oxoniiensis Bodleianus Clarkianus 2, XVII S. (Y)

Ce manuscrit dépendrait, selon J. Mc Donough (p. 11), étrangement de F (comme l'Athous Phil. 103, et le Lips. univ. 13). En effet, un examen attentif permet de nuancer cette affirmation. Il s'agit d'un manuscrit composite. S'il suit la tradition de F, en présentant quelques leçons propres (par exemple en 13, 15 τῶν Σ. om. QY) jusqu'en 17, il est ensuite très proche de Q, comme on peut le constater (les deux manuscrits présentent notamment les mêmes omissions) :


Cependant, s'il suit bien la tradition de Q, il n'en conserve pas moins quelques leçons communes avec F et un certain nombre d'autres qui lui sont propres :


Selon l'éditeur, Q a été copié sur un manuscrit de la famille F, vu le grand nombre de leçons communes aux deux manuscrits (le relevé précédent permet d'identifier les divergences notables). Mais Q est lui-même un manuscrit composite qui est proche de A jusqu'en 18, ce qui permet de supposer que le copiste a utilisé un manuscrit de la première classe jusqu'à cet endroit. Or Y suit la tradition de Q à partir presque du même
paragraphe. Le manuscrit Y donne donc peut-être un état de la tradition Q antérieur à sa contamination par A.

b. Les nouveaux manuscrits

*Mosquensis Bibl. Syn. gr. 71* (Vladimir 157), xi° s., 311 f., 33, 3 x 26, 6 cm (B)

Ce manuscrit, écrit très lisiblement sur deux colonnes de 27/28 lignes, est le seul manuscrit conservé qui appartienne à la même famille que le manuscrit V ². O. Lendle, qui a édité l'*In Basilium fratrem* que contiennent ces deux manuscrits, a observé également leur parenté ². Cette particularité et son ancienneté imposaient de le faire figurer dans l’apparat critique. Il a l’avantage de ne pas offrir les nombreuses erreurs orthographiques qui déparent V (omissions de lettres notamment) dont il ne dépend pas directement – car il comble ses lacunes –, mais ses leçons propres semblent dues à des fautes de copiste(s) négligent(s) et apportent peu à l’édition. En revanche, il a l’intérêt de présenter les mêmes interpolations anti-origénistes que V ³. Ce nouveau manuscrit a donc la même origine et, comparé à V, permet de reconstituer assez bien leur source commune.

*Athous M. Vatopediou gr. 130, xiv° s.*

Ce manuscrit, écrit pleine page, est composé de 205 folios qui contiennent des extraits tirés d’œuvres de Grégoire de Nyssae. Aux folios 76-93 on lit les paragraphes 11 à 28 du traité, soit les chapitres V-IX de la première partie sur la division du Psautier et les psaumes initiaux. Le texte semble copié sur le manuscrit S dont il présente la plupart des leçons tout en ajoutant les siennes propres qui sont des erreurs de copiste (12, 15 ἀπαθείας ; 13, 35 ἀνεφράκη ; 13, 56 oů δὲ γὰρ).

L’extrait du traité est précédé dans le manuscrit par l’*Homélie sur le Psautier 6* et est introduit au folio 75 par un texte qui pose le problème du titre du livre des psaumes, de son attribution à David et de la division du Psautier en cinq livres : « Tous les psaumes ne sont pas de David, mais également d’autres prophètes qui ont prophétisé en chantant des psaumes ; c’est pourquoi l’ensemble de l’écrit chez les Hébreux n’a pas pour titre ‘de David’ (οὗ τώ Ἀσκληπείον ἐπιγράφει), mais est nommé de manière indéfinie ‘livre des psaumes’ (ἀποφράσιας βιβλίων ψαλμῶν ἀνωτάτων), et les enfants des Hébreux divisent l’ensemble du livre des psaumes en cinq parties. » Suiv la description de ces parties et l’auteur conclut que « le grand Grégoire de Nyssse divise ainsi également ce livre. »

Les quatre manuscrits suivants se rattachent à la série des six manuscrits du xvi° s. – numérotés 27 à 32 dans notre liste – identifiée par J. Mc Donough (voir sa préface p. 15-16). De la même famille que S, ils présentent une division du texte en 77 chapitres récapitulés par un pinax :

*Athous M. Xeropot. gr. 223, xvi° s.*

Ce manuscrit, écrit pleine page, qui ne contient que le traité, offre un excellent texte, proche de celui des deux manuscrits suivants de Moscou dont il s’écarte cependant pour certaines leçons.

*Mosquensis Bibl. Syn. gr. 289* (Vladimir 158), xvi° s.

Ce manuscrit, écrit pleine page (qui contient un folio non numéroté entre le f. 70 et le f. 71), est soigné et n’offre pas les nombreuses erreurs de copiste du *Paris. gr. 1004*.

*Mosquensis Bibl. syn. gr. 434* (Vladimir 435), xvi° s.

Comme le précédent dont il est très proche (il en dépend peut-être directement, même s’il offre un texte où l’on relève
ça et là des leçons erronées absentes du premier), ce manuscrit est écrit pleine page. On constate au folio 183" (13, 10) et à partir du folio 208 (30, 3) un changement d’écriture : une seconde main prend ici le relais de la première (elle a également ajouté en marge des passages omis par la première, par exemple au f. 198).

**Athous M. Vatopediou gr. 133, xviième s.**

Ce manuscrit, écrit pleine page, compte 182 folios. Souvent fautif, il présente un certain nombre de leçons identiques à celles du *Par. gr. 1004* dont il ne dépend cependant pas directement. On peut noter une remarque intéressante au f. 182" : « On trouve des faux disséminés péniblement dans cet ouvrage qui sont l’œuvre d’hérétiques (nôthα τιμήν ἄρματικαν εἰς διασπασμένα κακωός) ; il faut y prendre garde et fuir celui qui les répand. » Il s’agit d’une allusion aux passages sur l’apocatastase qui ont été supprimés dans les manuscrits V et B.

**C. Les divisions du traité dans les manuscrits**

L’*In inscriptions* dans sa forme actuelle se compose de deux grandes parties, la première comprenant une préface suivie de neuf chapitres, la seconde seize chapitres. Qu’en est-il dans les manuscrits ? Les indications qu’on relève dans les témoins anciens sont rares et se limitent à deux principales : tous les manuscrits figurant dans l’apparât, à l’exception de F, notent au seuil de la deuxième partie, dans le corps même du texte, le commencement d’une section nouvelle consacrée à l’étude des titres — ainsi, ἀπὸ ὅσι περὶ τῶν ἐπιγραφῶν ἔτεκται (AVB), ἦς ὅσι περὶ τῶν πεντε μερῶν τοῦ ψαλτήριου ἀπὸ τοῦ ὅσι περὶ τῶν ἐπιγραφῶν ἔτεκται (ZX) —, et tous à nouveau, à l’exception d’AB, signalent dans la marge le début du développement sur le diapsalma (48) que certains séparent nettement de l’étude des titres qui précèdent — ainsi perὶ τοῦ διαισφάλματος ἐρμηνεία (V), ἦς ὅσι περὶ τῶν ἐπιγραφῶν, ἀπὸ τοῦ ὅσι περὶ τοῦ διαισφάλματος (Z) 1. On peut ajouter deux indications isolées : A signale par le mot ἀρχή placé devant ἀρχήν (1, 20) le début du corps du traité après la préface, B mentionne dans la marge le numéro des Ps 90, 92-96 et 103 en tête de leur commentaire (43-47)

La tradition ancienne distingue donc deux sections, précédées, selon un témoin (A), d’un prologue (sans que le mot néanmoins y figure), qui peuvent faire penser aux deux parties actuelles ; cependant elle n’introduit pas de numémentation et indique seulement une coupure et non deux ensembles clairement délimités qui correspondaient à nos deux parties. Cela est d’autant plus vrai que des copistes se sont avisés de la difficulté qu’il y avait à faire rentrer sous l’intitulé « au sujet des titres » le développement relatif au diapsalma et l’ont donc distingué de ce qui précédaît. Il n’en reste pas moins que la division en deux ensembles séparés par un titre inséré dans les alinéas est sans doute plus ancienne que celle qui, en 48, ne signale que dans la marge le début de l’étude du diapsalma. Enfin, on notera que, dans les deux cas, l’intitulé des sections ne fait que reprendre les mots mêmes du texte de Grégoire qui annonce lui-même qu’il passe à un nouveau thème, et les met en évidence pour guider le lecteur.

Mais ces rares divisions, introduites probablement assez tôt, étaient très insuffisantes pour permettre un repérage satisfaisant dans la masse du texte qui ne présentait pas un commentaire suivi du Psautier. Aussi des érudits en ont-ils créé de nouvelles. Il faut surtout mentionner un découpage en 77 chapitres munis chacun d’un titre, qui ne sont pas eux-mêmes regroupés en deux ou plusieurs parties, très bien représenté dans la tradition manuscrite puisque dix manuscrits du seizième siècle l’attestent (cf. p. 123). Il est avant tout remarquable par sa précision puisque son auteur a voulu rendre compte dans le détail des différents points abordés :

1. La version longue de Z et de Z (qui est une copie de S) est sans doute postérieure à celle d’AVB et de V.
ainsi non seulement chaque psaume commenté fait l'objet d'un chapitre, mais il arrive que l'auteur distingue entre le commentaire du titre et celui du reste du psaume en introduisant un nouveau chapitre (ainsi pour les ch. 8 et 9 ou 62 et 63). Pour éviter que le lecteur ne s'égare, il distingue également entre le commentaire bref d'un titre et son commentaire développé : ainsi, à propos de « Maeleth » au ch. 16 et au ch. 32. Cette précision aboutit évidemment à morceler le texte dont les grandes articulations apparaissent peu : ainsi le ch. 13 indique la coupure entre notre première et seconde partie seulement par un titre plus long emprunté aux manuscrits. Inversement des unités de sens ne sont pas mises en valeur comme la préface. On notera enfin que l'éditeur intitule parfois l'exégèse d'un psaume « explication abrégée » alors que Grégoire commente tous les versets du psaume : ainsi au ch. 9 à propos du Ps 89. Peut-être veut-il indiquer le caractère succinct du commentaire. Voici ces chapitres tels qu'ils sont présentés dans le Par. gr. 1004 :

1. Sur le but de l'ensemble du livre des psaumes (1-5)
2. Pourquoi nous pratiquons la méditation des psaumes avec accompagnement mélodique (6-9, 13)
3. Explication abrégée (ἐκπέρτησις ἐν ἡπτομῇ) du Ps 4 faite en passant (9, 13-10)
4. Sur la division en cinq sections de toute la matière des psaumes (11)
5. De la raison de la division en cinq du livre des psaumes et du but du prophète dans la première section (12, 1-12)
6. De la seconde section des psaumes et du fait qu'elle commence au Ps 41 (12, 13-40)
7. Sur la troisième section des psaumes et examen du Ps 72 (13)
8. Sur la quatrième section des psaumes où est fait l'éloge (ἔργονοι) de Moïse (14-15, 17)
9. Explication abrégée du Ps 89 (15, 17-19, 26)
10. Sur la cinquième section des psaumes (19, 27-20, 37)
11. Explication du Ps 106 qui commence la cinquième partie du Psautier (20, 37-27, 19)
12. Explication abrégée du Ps 150 qui termine la cinquième partie du Psautier (27, 20-28)
52. Explication abrégée du Ps 103 (47, 58-70)
53. Sur le diapsalma (48 – 52)
54. Pourquoi l’ordre des psaumes ne correspond pas à la suite de l’histoire (53 – 58, 41)
55. Sur le titre du Ps 43 (68, 41-48)
56. Sur le titre du Ps 44 (68, 49 – 59, 4)
57. Sur le titre du Ps 45 (69, 4-14)
58. Sur le titre du Ps 46 (60, 1-6)
59. Sur le titre du Ps 47 et son explication en abrégé (60, 6-67)
60. Explication abrégée du Ps 48 (61 – 62, 5)
61. Sur le Ps 50 (62, 5-19)
62. Sur le Ps 51 et son titre (62, 20 – 63, 42)
63. Explication abrégée du Ps 51 (63, 42 – 64, 35)
64. Explication abrégée du Ps 52 (64, 35 – 66, 2)
65. Sur le titre du Ps 53 (66, 2-28)
66. Explication abrégée du Ps 53 (66, 28-67)
67. Sur le titre du Ps 54 (66, 67 – 67, 12)
68. Explication abrégée du Ps 54 (67, 12 – 68, 35)
69. Sur le titre du Ps 55 (68, 35 – 70, 6)
70. Explication abrégée du Ps 55 (70, 7 – 72, 3)
71. Sur le but du Ps 56 (72, 3 – 73)
72. Explication abrégée du Ps 56 (74 – 76, 13)
73. Sur le titre du Ps 57 (76, 13-66)
74. Sur le Ps 57 (77, 1-16)
75. Explication abrégée du Ps 57 (77, 16 – 80, 2)
76. Sur le titre du Ps 58 (80, 2-83)
77. Explication du Ps 58 (84 – 85)

Deux manuscrits du seizième siècle, également dérivés de S, le Rom. Cas. gr. 39 et le Par. Suppl. gr. 399, contiennent de nombreuses indications marginales qui équivalent à des titres. Enfin, le Vat. Urb. gr. 12 reprend la division actuelle en deux parties et vingt-cinq chapitres introduit par J. Gretser dans son édition de 1600 et passée dans Migne.

L’HISTOIRE DU TEXTE

2. LA TRADITION INDIRECTE

A. L’INSCRIPTIONES Psalmorum dans les chaînes

a. Les chaînes sur les psaumes

Le traité est abondamment cité en tradition indirecte par les très nombreuses chaînes exégétiques sur les Psalms qui font suivre chaque verset d’une série d’exégèses tirées des différents commentaires des Pères. Ces citations n’ont encore fait l’objet d’aucune enquête précise, car il est très difficile de s’orienter dans ces énormes recueils de textes aux auteurs multiples. Récemment, l’étude systématique qu’en a proposée G. Dorival 2 a fourni les repères nécessaires en proposant un historique de ces chaînes et un classement sûr entre leurs différents types. C’est ce classement que nous reprenons ici. Tout d’abord, on notera que tous les types de chaînes ne citent pas Grégoire de Nyssse : il est absent des plus anciennes et des chaînes-scholies. En revanche, il est cité par les chaînes mixtes et par les chaînes constantinopolitaines. La chaîne de Nicétas offre la sélection la plus complète du traité, puisqu’elle en cite intégralement les deux tiers. Quant au texte cité par les chaînes, il appartient toujours à la même tradition, celle de la famille AVB de la tradition directe 3.

1. B. CORDERIUS (Expositio Patrum graecorun in Psalmos, II, Antwerpia 1646) cite le traité, seulement au tome 2, pour les psaumes suivants (d’après Biblia Patristica 5, Paris 1991 où le repérage des extraits se fonde sur les sigles d’auteur) : Ps 89 (16, 2-9), Ps 90 (44, 4-8,10-12), Ps 91 (47, 46-57). Les citations sont faites d’après les Monacens. 12 et 13 (xvi° s.), le Vindobonensis 8 (x°-xi° s.) et les Vindobon. 17 et 297 (x° s.), voir R. DEVRESSE, « Chaînes exégétiques grecques », dans Suppl. Dict. Bible 1, col. 1033-1234.


3. Notre enquête se fonde sur une lecture cursive, mais autant que possible attentive, des chaînes, aux différents psaumes où le traité est
x. Les chaînes mixtes palestiniennes

Avec ce type de chaînes, apparaît, selon G. Dorival 1, « une volonté d’enrichir et de renouveler les sources traditionnelles » 2, ce dont témoigne l’apparition des citations de Grégoire de Nyssae. Le Vaticanus 754 (x\textsuperscript{e} s.) est « l’exemplaire le plus proche de l’état initial de la chaîne originale » 3. Cette chaîne présente une sélection importante de l‘In access. avec 106 fragments (environ la moitié du traité à laquelle on doit ajouter une dizaine de pages d’introduction) 4. Le caténiste a relevé dans le traité l’exégèse de 44 Psauters sur les 123 que Grégoire commente ou auxquels il fait allusion (le caténiste a écarté les simples allusions et sélectionné seulement les passages substantiels) : les Ps 2 et 4, les Ps 6 à 9, les Ps 21, 29, 30, 32 et 37, les Ps 40 à 42, 44 à 46, 50 à 57, les Ps 59, 70, 89 et 90, les Ps 92 à 96, les Ps 98, 99, 101, 103, 104, 106, 116 et 150. Son texte est parfois intéressant : ainsi le Vat. gr. 754 confirme la leçon correcte de S en 60, 20.

 susceptible d’être cité. Il n’est donc pas exclu que certains fragments nous soient échappés, la difficulté tenant au fait que les sigles d’auteur sont souvent soit absents, soit erronés.
2. Ibid., p. 237.
3. Ibid., p. 238.
4. Dépendent d’elle trois sélections (voir G. Dobrival, Chaînes, t. 2, p. 238) : le Coislin 10, le Genesios 3 et le Vindobonensis th. gr. 268, enfin les Parisini 166 et 167. Le Coislin 10 en « propose la sélection la plus abondante » (p. 238) : 23 fragments du traité sont absents sur 90 que possède le Vatican 754 (en tenant compte des lacunes du Coislin) et 19 fragments sont abrégés (le Coislin ne possède aucun fragment propre) ; les leçons des manuscrits sont identiques à quelques variations près. La moitié des fragments est donc identique, un quart est abrégé et un quart est éliminé, ce qui confirme les conclusions de G. Dorival sur l’ensemble des psauters de son ouvrage (p. 297-300). Les Parisini gr. 166 et 167 offrent une sélection de la chaîne qui élimine plus de fragments que les autres sélections (voir p. 339-342) : c’est particulièrement net pour notre traité dont ils ne retiennent que cinq fragments répartis sur quatre psauters.

Préface du Vaticanus 754

Cette chaîne s’ouvre par une préface qui présente trois extraits du traité qui sont reproduits dans de nombreux autres manuscrits. Le caténiste explique qu’ils proviennent d’un exemplaire très endommagé du traité :

- le premier extrait est introduit ainsi au folio 23\textsuperscript{r}: τοῦ ἀγίου γρηγορίου νύσσης: ἐκ τῆς Μοσχουσά (sic) τῆς ζῳῆς τοῦ Δαυίδ ἢ τῶν ψαλμῶν ἀκολουθία.


Les manuscrits suivants reproduisent cet extrait : Laurentianus VI.3 (xx\textsuperscript{v} s.), f. 32\textsuperscript{r} ; Mosquensis Synod. gr. 358 (V 47) (xx\textsuperscript{v} s.) ; Hierosolymitanus S. Cr. I (xx\textsuperscript{v} s.), f. 11\textsuperscript{r} ; Osoniensis. Barocc. gr. 223 (xvi\textsuperscript{e} s.), f. 14\textsuperscript{r} ; Vat. Borgiani gr. 2-4 (xvi\textsuperscript{e} s.), f. 21 ; Matriensis 120 (xvi\textsuperscript{e} s.), f. 30-36 ; Monacensis gr. 295 (xvi\textsuperscript{e} s.), f. 108-114 ; Parisinus gr. 937 (xvi\textsuperscript{e} s.), f. 107-110\textsuperscript{r} ; Atheniensis Metochion Sina 02 (xvi\textsuperscript{e} s.), f. 13-14.

- le second extrait commence au folio 30 par cette explication : συλλογὴ ἀπὸ βιβλίου διευθυνόμενης ὑποθεκχώς γεγονότος, τοῦ ἐν ἄγιος πατρὸς ἡμῶν γρηγορίου ἐπισκόπου νόσης ἐκ τὰς ἐπιγραφὰς τῶν ψαλμῶν.

Suit le passage suivant qui porte sur les chapitres II à IV de la première partie : 3, 8 (χρῆς) – 4, 34 (insertion du titre suivant : τοῦ ἀγίου γρηγορίου ἐπισκόπου νύσσης: ἀπὸ τῆς ἐρμηνείας τῶν ἐπιγραφῶν τῶν ψαλμῶν) ; 4, 34 – 10, 7 (κατηχομένη).

Parallèles : Laur. VI 3, f. 34\textsuperscript{r} ; Hier. S. Cr. I, f. 12\textsuperscript{r} ; Ox. Barbar. 223, f. 20 ; Vat. Borg. 2-4, f. 22\textsuperscript{r} ; Matriensis 120, f. 36 ; Monacensis gr. 295, f. 114-117. 138-149 ; Parisi-
La chaîne de Nicétas 1

Cette chaîne présente la sélection la plus importante du traité avec 213 fragments (auxquels s’ajoutent les dix fragments de la préface, soit environ les deux tiers du traité) qui donnent le commentaire de Grégoire sur 49 psaumes, soit six psaumes de plus que la chaîne du Vat. 754, les Ps 1, 3, 5, 11, 58 et 72 et un de moins, le Ps 21. Il s’agit bien d’une « compilation neuve et originale 2 ». L’état du texte est souvent excellent au point que nous avons cru pouvoir retenir certaines leçons pour l’établissement du texte. Il ne fait, en effet, pas de doute que Nicétas s’est référé à la tradition directe, en tirant son texte d’un manuscrit appartenant à la même tradition que nos manuscrits A, V et B. La chaîne confirme également les bonnes leçons de manuscrits isolés : S en 32, 4 (d’après le Taurinensis B I 5) et 82, 7 (d’après l’Athous Dion. 114), une conjecture de v en 77, 15 (d’après l’Athos Dion. 114). On trouvera un relevé de toutes les citations du traité en appendice.

γ. Les chaînes secondaires constantinopolitaines. Les chaînes complexes de type variable

Ce type est représenté par la chaîne marginale du Vaticanus Regusinensis gr. 40 (xm² s.). Une chaîne proche du Vat. gr. 754 a servi de source à la chaîne du Mosquensis gr. 194 et du Vat. Ottob. gr. 398 3 qui a servi elle-même de source au Vat.


2. Ibid., p. 498.

Reg. gr. 40 1. Cette filiation se remarque dans le cas de l’In inscr. par la particularité de la citation sur le Ps 98, qui est commune au Vat. 754 et au Vat. Reg. 40. Le traité y est rarement cité, puisque nous n’avons relevé que cinq courts extraits relatifs aux Ps 4, 96, 98 et 106.

b. Les autres chaînes

Seules deux autres chaînes citent brièvement le traité 2 :

- Les chaînes sur l’Octanteuque et les Rois


- Les chaînes sur Matthieu

B. Cordero (Symbolarum in Matthaenum tomus alter..., Toulouse 1647) donne p. 315, 25-39, sous le sigle ΝΤΣΗΣ l’extrait suivant à propos de Mt 8, 27 : « Θάλασσαι μεγάλη καὶ εὐρύχορος ὁ βίος ἐστιν ὀδός· ἔως μὲν ὁ Κύριος τὴν τῆς μακροθυμίας ὕπωνων καθεύδει, τὸ πονηρὸν πνεῦμα τῆς καταγής διαταξάτει ταύτῃ τὴν θάλασσαν, καὶ τὰ κυμάτα τῶν παθῶν ἑπάτεται, καὶ τῆς εἰς τὴν ἁδύσον καταβάσεως γίνεται αἰτία ἁδύσον δὲ ποικίλος τῆς γραφῆς τῶν ἐκμίμων ἑνδαίτημα μεταβαθμίζεται. Εἶτα ὅσπερ ἐκ ὑπογείας ἀναστάς ὁ δεσπότης ἐπετέλει τοὺς πνεύματος τῆς πονηρίας, καὶ μεγαλύνη γαλακτίνη ἐργάζεται, καὶ τὸ πάνω καὶ ἀγαθὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τοῦ χαιρεξομένους εἰς λαμένα σωκτηρία ἑγκαθομμένως. » On reconnaît une citation retouchée du traité (24, 28 s.).


L’HISTOIRE DU TEXTE

B. EXTRAITS DU TRAÎTÉ DANS DIFFÉRENTS MANUSCRITS

En dehors des chaînes, on trouve cités dans des manuscrits isolés de courts extraits du traité sélectionnés pour leur importance doctrinale et pastorale : ainsi, l’Ox. Bodl. Laud. gr. 42 (xii e s.) contient au folio 278 le passage 15, 30 (καὶ) – 16, 24 1 (comme le Ven. gr. 1, 44, xvin s.) sur le thème de la conversion inspiré du Ps 89, 3-4, et le Leid. Voss. gr. O. 1 (xvii e s.) au folio 87 le passage 84, 42 (μέγα) – 55 (φόβος) sur l’opposition de l’homme véritable et du chien tiré du Ps 58, 7.

II. L’HISTOIRE DES ÉDITIONS

1. LES DIFFÉRENTES ÉDITIONS ET TRADUCTIONS DU TRAÎTÉ

On connaît trois traductions latines du traité parues dans la seconde moitié du seizième siècle 2. La première date de

1. Le texte, plutôt médiocre, ne présente pas les mêmes leçons que le Vat. 754.

1582 et est connue par un seul manuscrit autographe (Vat. Reg. lat. 1795) : elle est l’œuvre d’un portugais exilé à Rome, J. Vaz Motta, qui dédie sa traduction au pape Grégoire XIII.
Il reconnaît avoir eu de grandes difficultés à traduire cette œuvre pour laquelle il ne disposait que d’un manuscrit de piété qualifié que nous n’avons pas identifié précisément (c’est un manuscrit romain de la deuxième classe). Trois ans plus tard, en 1585, paraît à Venise une traduction due à Maximus Margunius 1, évêque de Cythère, qui a été faite sur l’un des manuscrits aux 77 chapitres puisqu’elle présente cette division.
C’est en 1600, à Ingolstadt, que paraît la première édition du texte grec accompagnée d’une traduction latine : les deux sont l’œuvre de J. Gretser 2. Celui-ci se fonde pour éditer son texte, dit-il dans son avertissement au lecteur, sur deux manuscrits de la Bibliothèque de Bavière, l’un complet et l’autre mutilé, que J. Mc Donough a identifiés comme étant respectivement le Monac. gr. 47 et le Monac. gr. 23, tous deux dérivés de A. Il est l’auteur de la division reçue du traité 1. ces titres, qui n’ont pas été conservés par Migne, sont les suivants :

I.
1. Praefatio ad amicum quendam
   1. Quis sit humanae vitae finis
   2. Quomodo virtutis amor in animo auditoris sit excitandus
   3. Cur Psalmi omnibus hominum generi sint tam grati
   4. Virtutis studium in Psalmis tradi, ostenditur exemplum quarti Psalmi
   5. Quot partes Psalmorum liber continet, primumque quid prima et secunda sectione docetur
   6. De tertia Psalmorum sectione, quid virtutis studium sinque docet
   7. Quid quarta sectione Psalmorum nobis tradatur, docet exemplum psalmi 89
   8. De quinta et postrema Psalmorum sectione
   9. Conclusio de quinque psalmorum sectionibus et quid singularis sit finis

II.
1. Quot sint inscriptionum generae
2. Quis sit sensus inscriptionis : In finem
3. Quid sit Psalmus, Cantica, Laudatio, Hymnus et Oratio
4. De inscriptione pro ipsis qui commutabuntur Deus immutabilis est quare
5. De inscriptionibus, pro arcis, pro occultis filiis, pro octava et alii nonnullis
6. Quadrum inscriptionio pro Maleth et alia quaedam nos docet
7. Quid significat inscriptione Alleluia
8. De psalmis, qui inscriptione curant
9. De psalmis 94, 95, 96, 97, 103. Cur inscriptione apud Hebraeos careant

en deux parties et 25 chapitres précédés d’une préface, que les éditions ultérieures – celles de Paris parues en 1615 et 1638 (t. I, p. 257), celles de Regensburg en 1740 (t. 14, p. 9) et de Migne en 1858 – conserveront, modifiant seulement les débuts et fins de paragraphes. Il a pu tirer des manuscrits en sa possession l’esquisse d’un découpage en deux parties et une préface, comme on l’a vu, mais non celui en chapitres qu’il introduisit lui-même. Il le justifie, dans son avis à l’endroit, par son intention d’empêcher que la suite interrompue du discours ne provoque en lui de la lassitude, et il explique qu’il a divisé le commentaire en chapitres « comme semblait le réclamer le sujet traité ». Gretser donne également à chacun des chapitres un titre 1. Beaucoup moins
fouillée et précise que la division en 77 chapitres qu’il igno-
rait, celle qu’il propose a l’avantage d’être plus synthétique.
Mais, malgré son souci de faire correspondre sujets et chapiti-
tres, il lui arrive de proposer un découpage qui permet,
certes, d’éviter de longues sections, mais qui est peu satisfai-
sant du point de vue du contenu, comme en II, 8 et 9 où les
deux chapitres devraient n’en faire qu’un. Si cette division
s’est imposée en étant reprise par Migne, le texte de la vulgate
qu’il donne présente quelques changements car il résulte
d’une révision de celui de Gretser faite à partir de manuscrits
des familles S et Q (un érudit a mentionné en notes quelques-
unes des leçons primitives de Gretser).

Il existe deux traductions récentes publiées, l’une à Rome
par A. Traverso (Gregorio di Nissa, Sui titoli dei Salmi,
1994) et l’autre à Oxford par R. E. Heine (Gregory of Nyssa’s
Treatise on the Inscriptions of the Psalms, 1995).

2. Les principes de la présente édition

Cette édition ne remet pas en cause les principes d’établi-
sement du texte qui ont guidé J. Mc Donough. Les meilleures
leçons sont empruntées aux différentes familles qui semblent
toutes remonter à un même archétype comme le montre le
stemma. Les divergences entre les deux classes de manuscrits
ne sont, en effet, pas telles qu’on ne puisse les rattacher à un
original unique. Il n’est donc pas possible de privilégier l’une
de ces deux classes de manuscrits, aucune d’elles n’offrant un
texte toujours satisfaisant : par exemple, si en 4, 5, en 13,
52-53, en 34, 53 et en 84, 4 les manuscrits de la deuxième classe
donnent le seul texte correct, en 1, 13 c’est la leçon d’AVB
qu’il faut retenir, en 34, 65-66 celle de VB, en 53, 27 celle
d’AVBS et en 82, 15, celle d’AVBL. Il arrive également que le
Manifestus 1907 (S), copié, selon W. Jaeger, par un vir-
doctor Byzantinus » (GNO 8, 1, p. 7), propose une correction
qui doit adopter comme en 64, 27 ou en 70, 30. Le texte
édité est donc un texte composite (pour l’édition des cita-
tions bibliques, voir l’appendice).

Le titre pose déjà un problème particulier. Aucun des
manuscrits, en effet, ne donne le texte choisi, à juste titre, par
Mc Donough : De Gregorio, évêque de Nyssa, Sur les titres
des Psalms. La première moitié ne fait pas difficulté : nous
avons conservé la forme brève de V et B. Mais ensuite, A et V
ont Sur le titre des Psalms (B ajoutant ἱόγος), tandis que S
et F offrent une version développée qui laisse penser à un
ajout tardif, Brève interprétation sur les titres des Psalms :
le pluriel est sans doute une correction, car L et X de la
même famille, ont comme finale respectivement, εις την
ἐπιγραφὴν et εἰς τὴν ἱεραρχὴν. On a donc retenu le texte bref
de A et V, mais en le corrigeant d’après la bonne leçon de S et
F. Ce choix est confirmé par la reprise, sous cette forme, du
titre à l’extrême fin du traité par A (85, 43).

Par rapport à celle de 1962, notre édition apporte une
cinquante de modifications qu’on trouvera citées plus bas.
Elles se répartissent en cinq types. D’abord nous rectifions
des négligences ou des erreurs de lecture de Mc Donough ou
de Migne que Mc Donough n’a pas corrigées (13, 26 ; 16, 10 ;
17, 43 ; 19, 15 ; 22, 15 ; 29, 17 ; 39, 30 ; 49, 5 ; 55, 10). Puis
nous faisons le choix d’une famille de manuscrits plutôt que
de l’autre pour divers motifs, dont le souci de conserver la
logique des idées et d’améliorer leur expression (3, 11 ; 7,
10 ; 13, 26 ; 17, 44 ; 20, 33 ; 25, 25 ; 26, 2 ; 30, 14, 22 ; 31, 14 ;
33, 21 ; 34, 53 ; 47, 18 ; 56, 1 ; 60, 59 ; 64, 27 ; 67, 18 ; 75, 16.
28, 45). Ensuite nous rejetons telle ou telle correction pour
revenir au texte des manuscrits qui nous semble satisfaisant
(26, 56 ; 27, 16 ; 28, 5 ; 33, 6 ; 37, 17-18 ; 47, 51, 57 ; 48, 22 ;

10. Quod sit diapsalma. Et in quibus psalms reperitiur
11. Cur in psalmis ordo historiae non observetur
12. Quomodo per Psalms secundae sectionis ad virtutem erudiamur
13. De psalms 50, 51, 53, 54
14. De psalms 55, 56
15. De psalmo 57
16. De psalmo 58
49, 16 ; 56, 6 ; 60, 5 ; 64, 24 ; 68, 23-24 ; 70, 21 ; 76, 34 ; 83, 8). Puis nous adoptons certaines leçons intéressantes de la chaîne de Nicétas (33, 44 ; 44, 15 ; 72, 53 ; 79, 17 ; 83, 9).
Enfin, nous proposons une fois de corriger le texte (59, 5).
Nous avons également confirmé certaines conjectures heureuses du précédent éditeur en citant à leur appui les mêmes leçons données par un unique manuscrit, apportant trop peu par ailleurs pour figurer dans l’apparat : c’est le cas de T comme nous l’avons montré et de D (Vaticanus Graecus 401) en 24, 20 et 33, 18, ainsi que de divers témoins des chaînes.
Nous indiquons en marge le numéro de la colonne de la Patrologie et la pagination de l’édition Mc Donough. Pour des raisons de commodité, nous avons introduit un nouveau découpage du texte réparti en 85 sections numérotées qui correspondent à des unités de sens. Mais nous conservons la division traditionnelle en deux parties et vingt-cinq chapitres. Par souci de clarté, nous avons réduit la longueur de certains paragraphes et modifié quelques autres. De même, nous avons rectifié la ponctuation quand le sens l’imposait. L’apparat critique a été entièrement revu (plusieurs centaines de modifications ont été apportées), et il est enrichi des leçons d’un nouveau manuscrit, B. Les nombreuses citations scripturaires sont mises entre guillemets quand il s’agit de citations précises ou seulement signalées quand il s’agit d’allusions ou de citations libres et approximatives.
Notre traduction se veut avant tout précise et fidèle. Nous essayons le plus possible de traduire le même terme grec par le même mot français, mais la polysémie de λόγος est un défi insurmontable pour le traducteur : même si nous avons varié les traductions, aucun équivalent n’est pleinement satisfaisant (parole, texte, raison, Verbe...) et il faut se souvenir qu’en presque chacun de ses emplois le mot est riche de ses multiples sens.
GNO   SC
3, 11  κοινωνίαν   κοινωνίαν
7, 10  πληνήτων   πληνήτων
13, 26  τό   τό
16, 2  κύριος   —
16, 10  παράθεσα   παράθεσα
16, 43  τά   τά
17, 44  τοῦ   τοῦ
17, 44  θεοῦ   θεοῦ
18, 18  —   μοι
19, 15  —   ἐν
20, 33  γενομένην   γενομένην
22, 15  τροφῆς   τροφῆς
25, 25  διψάντες   διψάντες
26, 2  διεσθόν   διεσθόν
26, 56  εξαιρεθήσαι   —
27, 16  ἓσε   ὅς
29, 5  ἓσε   ὅς
30, 14  προσγεγραμμένον   προσγεγραμμένον
30, 22  ἐνότον   ἐνότον
31, 14  στέρονος   στέρονος
33, 6  συμβαίνη   συμβαίνη
33, 21  ἀνεξετάστω   ἀνεξετάστω
34, 44  γίνεται   γίνεται
34, 53  ἀνάκεινται   ἀνάκεινται
37, 17-18  ἐνδιδομένην αὐτοῦ   ἐνδιδομένην αὐτοῦ
39, 30  ἐρευμορύκονται   ἐρευμορύκονται
44, 15  καὶ ἀποδοθή   ἀποδοθή
47, 18  του Σαμουήλ   Σαμουήλ
47, 51  ὅταν   ὅταν
47, 57  διαρρηκτήσων   διαρρηκτήσων
48, 22  τῷ πνεύματι τῷ   τῷ πνεύματι τῷ
49, 5  πεντακῆ   τῆς πεντακῆ
49, 16  ἓσε   —
55, 10  ἓσε   —
56, 6  τοῦ   —
59, 5  κλήσει   κλήσει
60, 5  ἐσ   ἐσ
60, 59  προηγουμένων   προηγουμένων
BIBLIOGRAPHIE

I. TEXTES ET TRADUCTIONS

A. Grégoire de Nysses


<table>
<thead>
<tr>
<th>Sigle</th>
<th>Titre en latin</th>
<th>Sigle en grec</th>
<th>Édition</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>An et res</td>
<td>De anima et resurrectione</td>
<td>PG 46</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Ascens</td>
<td>In ascensionem Christi oratio</td>
<td>GNO IX</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Bas</td>
<td>In Basilium fratrem</td>
<td>GNO X, 1</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Beat</td>
<td>De beatiudinibus</td>
<td>GNO VII, 2</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Benef</td>
<td>De beneficentia</td>
<td>GNO IX</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Cant</td>
<td>In Canticum canticorum</td>
<td>GNO VI</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>CE I-II</td>
<td>Contra Eunomium I-II</td>
<td>GNO I</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>CE III</td>
<td>Contra Eunomium III</td>
<td>GNO II</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Diem Iam</td>
<td>In diem Iamunum</td>
<td>GNO IX</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Ecel</td>
<td>In Ecclesiastien homiliae</td>
<td>SC 416</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Epist</td>
<td>Epistulae</td>
<td>SC 363</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Hex</td>
<td>Apologia in Hexaemeron</td>
<td>PG 44</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>In illud</td>
<td>In illud : Tunc et ipse filius</td>
<td>GNO III, 2</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>In XL I,II</td>
<td>In XL Martyres Ia, Ib, II</td>
<td>GNO X, 1</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Infant</td>
<td>De infantibus praemature abreptis</td>
<td>GNO III, 2</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Inser</td>
<td>In inscriptiones Psalmorum</td>
<td>GNO V</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Maced</td>
<td>Adversus Macedonianos, De spiritu sancto</td>
<td>GNO III, 1</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Macr</td>
<td>Vita Macrinae</td>
<td>SC 178</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Melet</td>
<td>Oratio funebris in Meletium episcopum</td>
<td>GNO IX</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Occ dom</td>
<td>De occursu domini</td>
<td>PG 46</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
BIBLIOGRAPHIE

Op hom  De hominis opificio  PG 44
Or cat  Oratio catechetica magna  GNO III, 4
Pent  De spiritu sancto sive in Pentecosten  GNO X, 2
Perf  De perfectione  GNO VIII, 1
Pulcher  Oratio consolatoria in Pulcheriam  GNO IX
Quat un  In illud: Quatenus unoi ex his fecistis  GNO IX
mibi fecistis
Ref  Refutatio confessionis Eunomii  GNO II
Sact Pasch  In sanctum Pascha  GNO IX
Salut Pasch  In sanctum et salutare Pascha  GNO IX
Sext ps  In sextum Psalmum  GNO V
Steph I, II  In sanctum Stephaniun, I, II  GNO X, 1
Thaum  De vita Gregori Thaumaturgi  GNO X, 1
Theod  De sancto Theodoro  GNO III, 1
Theoph  Ad Theophilum, Adversus Apolinaristas
Trid spat  De tridui spatio  GNO IX
Usur  Contra usurarios oratio  GNO IX
Virg  De virginitate  SC 119
Vit Moys  De vita Moysis  SC 1bis

Traductions françaises

Traductions avec le texte grec :

- La Vie de Moïse, SC 1 bis, J. Daniélou, 1968.

Traductions seules :

- La création de l'homme, SC 6, J. Laplace, J. Daniélou, 1943.

B. Autres auteurs anciens


PS.-ATHANASE : Expositiones Psalmorum, PG 27, 55-590.


- Homilies super psalmos (=In Ps), PG 29, 209-494.
- La chanson palestinienne sur le psaume 118, I-II, M. Harl, G. Dori-
val, SC 189-190, 1972.

CYRILLE D'ALEXANDRIE : Glaphyra in Pentateuchum, PG 69, 9-678.


EUSÈBE DE CÉSARÉE : Commentarii in Psalmos (=In Ps), PG 23 ;


HERMOCÈNE : Opera, H. Rabe, Leipzig 1913.

HÉSychIUS : De titulis Psalmorum, PG 27, 649-1344.
BIBLIOGRAPHIE

HIPPOLYTE : Werke, H. Achelis, N. Bonwetsch, GCS 1, Leipzig 1897.

JEAN CHRYSOSTOME : De Davide et Saule homiliae I-III, PG 54, 675-708.

JÉRÔME : Tractatus in Librum Psalmarum, G. Morin, CSL 78, 1958, p. 3-352.
- Commentarioli in Psalmodis, G. Morin, CSL 72, 1959, p. 163-245.


ORIGÈNE : Commentarii in Psalmodis (=?In Ps.), PG 12, 1053-1686 ;
- De Origenis prologis in Psalterio quaestiones selectae, éd. G. Rietz (Diss. Hena), 1914.
- Philocalia 1-20 et Lettre à Africanus, M. Harl, N. de Lange, SC 302, 1983.


BIBLIOGRAPHIE


II. INSTRUMENTS DE TRAVAIL

A. Ouvrages de références


B. Manuscrits et problèmes textuels


OLIVER H. H. : The Text of the Four Gospels as quoted in the Moralia of Basil the Great, Emory University 1961.


RAILFS A. : Septuaginta-Studien, 2, Göttingen 1907.

Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testa-
ments, Göttingen 1914.

III. COMMENTAIRES

A. Études sur l'œuvre de Grégoire de Nyssae


CORBNI E. : L'harmonie du monde et l'homme microcosme dans le De hominis opificio, dans Études, p. 455-462.


La typologie biblique de Grégoire de Nyssae, dans Studi e Materiali di Storia delle Religioni 38, 1967, p. 185-196.

L'Eté et le Temps chez Grégoire de Nyssae, Leyde 1970 (= Être).
BIBLIOGRAPHIE


B. Études sur le Psautier et sur Grégoire de Nyssé exégète des Psautres

C. Autres études


BERNARDI J. : La prédication des Pères Cappadoiciens, Montpellier 1968.


DANIELOU J. : « David » dans Reallexikon für Antike und Christen-


GERO S. : « The new Doek ’ and ‘ light added to light ’, Once


HAUSCHERR I. : Penthos. La doctrine de la componenda dans l’Orient chrétien, Rome 1944.


MERCATI G. : Note di letteratura biblica e cristiana antica, ST 5, Rome 1901.


Le Psautier chez les Pères (Cahiers de Bibli Patristica 4), Strasbourg 1994.


### IV. ABRÉVIATIONS ET SIGLES

<p>| | |</p>
<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td><strong>AB</strong></td>
<td><em>Analecta Bollandiana</em>, Bruxelles</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>AT</strong></td>
<td>Ancien Testament</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>BA</strong></td>
<td><em>Bible d’Alexandrie</em>, Paris</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>CSCO</strong></td>
<td><em>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</em>, Louvain</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>CSG</strong></td>
<td><em>Corpus Christianorum, Series Graeca</em>, Turnhout-Louvain</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>CUL</strong></td>
<td><em>Corpus Christianorum, Series Latina</em>, Turnhout</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>CUL</strong></td>
<td><em>Les Belles Lettres</em>, Collection des Universités de France, Paris</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>DECA</strong></td>
<td><em>Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien</em>, Paris</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>GCS</strong></td>
<td><em>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller</em>, Berlin-Leipzig</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>GNO</strong></td>
<td><em>Gregorii Nysseni Opera</em>, Leyde</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>LSJ</strong></td>
<td><em>A Greek English Lexicon</em>, Liddle, Scott, Jones, Oxford</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>LXX</strong></td>
<td>Septante</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>NT</strong></td>
<td>Nouveau Testament</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>OCO</strong></td>
<td><em>Orientalia Christiana Periodica</em>, Rome</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>OPA</strong></td>
<td><em>Œuvres de Philon d’Alexandrie</em>, Paris</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>PG</strong></td>
<td><em>Patrologia Graeca (J.-P. Migne)</em>, Paris</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>PGL</strong></td>
<td><em>A Patristic Greek Lexicon</em>, G. W. H. Lampe, Oxford</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>PL</strong></td>
<td><em>Patrologia Latina (J.-P. Migne)</em>, Paris</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>PO</strong></td>
<td><em>Patrologia Orientalis</em>, Paris</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Rahlfs</strong></td>
<td><em>Septuaginta</em>, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1935</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>RecSR</strong></td>
<td><em>Recherches de Science Religieuse</em>, Paris</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>RevSR</strong></td>
<td><em>Revue des Sciences Religieuses</em>, Strasbourg</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>RHPhR</strong></td>
<td><em>Revue d’histoire et de philosophie religieuses</em>, Paris</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>SC</strong></td>
<td><em>Sources Chrétiennes</em>, Paris</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>ST</strong></td>
<td><em>Studi e Testi</em>, Rome</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>STPatr</strong></td>
<td><em>Studia Patristica</em>, Berlin-Louvain</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>TLC</strong></td>
<td><em>Thesaurus Linguae Graecae</em>, Irvine</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>TM</strong></td>
<td><em>Texte Massorétique</em></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>VigChr</strong></td>
<td><em>Vigiliae Christianae</em>, Leyde</td>
</tr>
</tbody>
</table>

### CONSPECTUS SIGLORUM

<p>| | |</p>
<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th></th>
</tr>
</thead>
</table>
| **V** | *Vaticanus gr. 2066*  
*ix° s.* |
| **L** | *Florentianus Laurentianus Plut. 7.1*  
*x° s.* |
| **B** | *Mosquensis Bibl. Syn gr. 71*  
*x°* |
| **A** | *Vénetus Marcianus gr. 68*  
*xii° s.* |
| **F** | *Parisinus gr. 1268*  
*xii°-xiii° s.* |
| **S** | *Vaticanus gr. 1907*  
*xii°-xiii° s.* |
| **D** | *Vaticanus gr. 401*  
*xii° s.* |
| **Z** | *Vaticanus gr. 1433*  
*xiii°-xiv° s.* |
| **T** | *Vaticanus gr. 424*  
*xiii°-xiv° s.* |
| **Q** | *Turinensis C.I. 11*  
*xiv° s.* |
| **X** | *Vaticanus gr. 2225*  
*Migne, PG 44, 432-608* |
| **Y** | *Oxoniensis Bodleianus Clarkianus 2*  
*xv° s.* |
| **v** |  
| **Don** | Édition J. Mc Donough, GNO V, p. 3-175 |
| **Jaeger** | W. Jaeger cité par J. Mc Donough |
| **Nicétas** | Châne de Nicétas |
| **sl** | *supra lineam* |
TEXTE ET TRADUCTION
DE SAINT GRÉGOIRE ÉVÈQUE DE NYSSE
SUR LES TITRES DES PSAUMES

PREMIÈRE PARTIE

PRÉFACE

1. J’ai accédé avec un grand empressement à ton injonc-
tion, homme de Dieu, qui gratifie mon zèle aussi bien que le tien 1, et je me suis consacré aux titres des psaumes. Tu nous as, en effet, enjoint de rechercher le sens qu’on y observe, pour que pourvoit clairement en quoi ces titres peuvent nous conduire à la vertu. J’ai donc fréquenté tout le livre des psaumes avec la plus grande attention et j’ai cru nécessaire de ne pas commencer par l’examen des titres, mais de placer en tête, à propos de tous les psaumes à la fois, une introduction à la compréhension des notions selon les règles de l’art. Elle nous permettra d’éclaircir aussi, à partir de la progression

1. On ignore l’identité de ce destinataire. Peut-il s’agir d’un évêque ? Grégoire utilise rarement le titre « homme de Dieu » (voir les références données par P. Maraval dans la Vie de Macrine, SC 178, p. 275), et de ces rares occurrences il est difficile de tirer une conclusion probante : il désigne aussi bien dans l’Epistula 1 (SC 365, p. 62) l’évêque Flavien que, dans l’In Hexaemeron, son frère Pierre qui, semble-t-il, n’est pas encore évêque de Sébaste.
logique, la question des titres. Il faut donc d’abord comprendre le but de cet écrit, ce qu’il vise ; ensuite prendre une vue d’ensemble de l’organisation du livre par rapport à l’objet proposé. Celle-ci est suggérée à la fois par l’ordre des psaumes, bien disposé pour la connaissance du but, et par les sections de tout le livre, définies par des délimitations propres, puisque toute la phrénie contenue dans les psaumes a été divisée en cinq parties. Une fois que nous aurons acquis, sans nous étendre hors mesure, une compréhension préalable de ces matières, nous discernerons mieux le profit que nous pouvons retirer des titres, puisqu’il sera rendu manifeste par la compréhension de ce que nous aurons préalablement examiné. C’est donc par là qu’il faut commencer l’étude.

CHAPITRE I

LA BÉAÎTITUDE, BUT DE LA VIE VERTUEUSE

2. La fin de la vie vertueuse est la bêtitude. Car tout ce que l’on accomplit avec zèle se rapporte toujours à un objet. De même que la médecine vise la santé, que le but de l’agriculture est de permettre de vivre, ainsi également l’acquisition de la vertu a pour fin de rendre bienheureux celui qui vit conformément à elle : c’est là le résumé et le sommet de tout ce qui est connu en rapport avec le bien. Donc ce que véritablement et au sens propre l’on considère et l’on conçoit dans cette notion sublime, on pourrait appeler ainsi, à juste titre, la nature divine. C’est ainsi, en effet, que le grand Paul nomme Dieu quand il place avant tous les noms propres à définir Dieu le terme de bienheureux dans une de
PREMIÈRE PARTIE, I, 2

1. En Beatt 80-82, Grégoire distingue également la bêtitude au sens propre, celle de Dieu, et la bêtitude au sens second, celle de l'homme.

2. L'homme, comme créature, peut accéder au divin seulement par participation en se rendant semblable à Dieu. Sur le thème de l'Égoïsme théologique (cf. Théocrite 176 b ; Lecou 716 cd), voir W. Volker, Gregor von Nyssa als Mystiker, p. 48 ; D. L. Balas, Metanoia theot, p. 152 s. ; J. Danielou, Platonisme, p. 99 s.

ses lettres où il écrit ces mots : « Le bienheureux et unique souverain, le roi des rois et le Seigneur des Seigneurs, le seul qui possède l'immortalité, qui habite une lumière inaccessible, que nul d'entre les hommes n’a vu ni ne peut voir, à qui appartient honneur et puissance à jamais ». Toutes ces notions sublimes relatives au divin, à son essence, à sa bêtitude, à ses séparations, au rapport de ses séparations, au divin, ne manquerait pas à la piété s'il répondait en suivant la parole de Paul et en disant qu’il est appelé bienheureux, au sens propre et premier, la nature qui est au-delà du tout ; mais chez l'homme, l'état bienheureux se produit et mérite ce nom proportionnellement, par participation à celui qui est véritablement ; or cet état, c'est la nature de l'être sacrifié. Donc la définition de la bêtitude humaine, c'est la ressemblance avec le divin. Puisque donc le bien véritable ou ce qui est au-delà du bien, celui-là seul est à la fois bienheureux et désiré par nature, lui qui procure la bêtitude à tout ce qui participe à lui, la divine Écriture du Psautier a raison de suggérer, par une progression conforme aux règles de l'art et à la nature, le chemin qui nous y conduit, en proposant selon les règles de l'art, par un enseignement en apparence simple et sans apprêt et des moyens divers et variés, la méthode pour l'acquisition de l'état bienheureux. On peut donc déjà tirer même du premier hymne une certaine idée de l'objet proposé et voir comment se discours, en divisant la vertu en trois
3. Ως δ’ ἀν ἀκριβέστερον ἐπισταῖτημεν τῇ περὶ τῶν ἄρετῶν διδασκαλίᾳ, ἣν ὑφευρετεῖ διὰ πάσης τῆς φυλακῆς ὁδηγίας ὁ λόγος, καλῶς ἂν ἔχων πρότερον ἡμᾶς ἐφ’ ἡμῶν κύτων διελέ−σθαι, οἷον τῶν τεχνικῶν λόγων ἐν τάξει δι’ ἀκολουθίαν προ−5 ἄγουται, πῶς ἔσται ἡ ἁρέτη γενεσία τῶν ἑαυτῶν τοῦ ποιῶν ἡμῖν. Οὕτω γὰρ ἐν ἐπιγνώσει τῆς προδεικημένης διδασκαλίας ἡμᾶς τὸ ἀκολούθουν.

Χρὴ τούτων τῶν μέλλοντα πρὸς ἁρέτην βλέπειν πρότερον μὲν διακρίνει τῷ λόγῳ τὸν βίον τὸν τέ ἀστεῖον καὶ τὸν ὑπατίον, 10 ἵνα ἐκάστου ἐπιστημονώμενον γνωρίσαμεν, ὡς ἂν ἄσηγον κύτων ὁ λόγος ἐφ’ ἡμῶν κύτων ἐφ’ ἡμῖν κυτών. Σημεῖα δὲ τῆς ἐκάστου τούτων ἤδειτσέτο ἐν τῷ ἡμῖν καὶ ἀλλὰ τινά ταῦτα τὰ γενικῶτα ἐν τῷ ἡμῖν καὶ ἀλλὰ ὑπερήφανον ἐν τῷ ἡμῖν καὶ ἀλλὰ ὑπερήφανον ἐν τῷ ἡμῖν καὶ ἀλλὰ ὑπερήφανον.

AVB SŁQXF

b. Cf. Ps 1, 1-3

3. Pour fixer plus précisément notre attention sur l’enseignement concernant les vertus qu’indique la parole tout au long du cheminement des psaumes, il serait bon, tout d’abord, de déterminer par rapport à nous-mêmes, en présentant un discours qui nous-mêmes, en présentant un discours, pour nous déterminer, comment l’amant d’une telle existence peut être vertueux. Ainsi nous pourrons découvrir la progression logique de l’enseignement que nous aurons préalablement exposé.

Celui qui veut garder les yeux fixés sur la vertu doit donc d’abord distinguer par la raison la vie honnête qui est exposée au reproche, en notant pour chacune d’elles leurs signes particuliers, de telle sorte que leur principe ne soit pas confondu en n’étant pas troublé par d’autres traits qui leur seraient communs. Il existe sans doute d’autres signes caractéristiques de chacun de ces modes de vie, mais ceux qui ont une portée plus générale que les autres sont, selon notre conception, les suivants : ils consistent à faire la part de la sensation et de la pensée dans la joie qu’ils procurent aux hommes, puisque la malice charme la sensation tandis que la
vertu réjouit l'âme. Ensuite il serait logique, en employant louange et blâme, de détourner la pensée des auditeurs du mal et de l'appliquer au bien, puisque le blâme de la vie mauvaise suscite de la haine envers la malice, tandis que l'éloge de ce qui est bien tire le désir vers ce qui est plus louable. Puis, afin que la célébration de la vie bonne soit plus efficace et le reproche de la vie mauvaise plus vivant, il faut rappeler la mémoire de ceux qui ont été admis pour leur vertu et de ceux qui ont été condamnés pour leur vice. Car les exemples tirés de ces vies, quand ils sont mis en avant, créent une intense et ferme disposition dans l'âme, puisque l'espoir tire l'âme vers les honneurs qui égalent ceux des meilleurs et que le blâme pour ceux qui ont été condamnés lui apprend à fuir et à éviter de semblables occupations 1. En plus de tout cela, il serait nécessaire de donner un enseignement détaillé qui se rapporte à chacun de ces modes de vie : il montrerait le mieux comme il détournera du mal, en guidant vers le premier l'auditeur par des règles et des conseils et en l'écartant des réalités mauvaises par des propos dissuasifs.

4. Une fois que ces genres de vie auront été ainsi correctement distingués, il reste difficile à la nature d'accepter tout ce qui est étranger au plaisir — par plaisir j'entends celui qui est l'ami du corps, car la joie de l'âme est éloignée par un grand écart de la jouissance déraisonnable et servile. Or le signe spécifique de chacun de ces genres de vie, celui qui relève de la vertu ou celui qui dépend de la malice, quand nous l'avons saisi, nous avons reconnu que, si par la malice sont flattés nos sens charnels, la vertu est une joie pour l'âme de ceux qui mènent une vie droite. Mais s'agissant de ceux qui viennent de s'initier à la vie plus sublime, à qui la sensation paraît encore un critère de ce qui est beau, leur âme

---

1. Sur le rôle des bons exemples, cf. Vit Mays 12 qui propose comme modèles Abraham et Sarah : « Comme la nature humaine est divisée en féminin et masculin et que la possibilité de choisir entre la vertu et le vice est donnée de façon égale à un et à l'autre, la parole divine a proposé un modèle de vertu qui correspond à chaque sexe. »
n'est pas encore capable de discerner le bien, parce qu'elle n'est pas encore entraînée et habituée à une telle compréhension. Or, à l'égard de tout ce qui n’est pas connu, si beau que ce puisse être, notre désir reste sans mouvement et, s’il n’y a pas un désir qui préexiste, aucun plaisir non plus n’est possible sans objet convoité. Car le chemin qui mène au plaisir, c’est la convoitise. Il faut nécessairement imaginer quelque moyen de faire accepter en même temps à ceux qui n’ont pas encore goûté au plaisir pur et divin les leçons de la vertu : on les rendra agréables par un de ces procédés qui réjouissent les sens, comme le pratiquent aussi couramment les médecins, chaque fois qu’ils facilitent pour leurs malades la prise amère et pénible de quelque remède bienfaisant, en les agrémentant de miel.

Si nous avons achevé, avec ce qui a été dit, l’exposé dans les règles de l’art de l’introduction à la vie vertueuse — selon lequel il faut tout d’abord séparer les unes des autres les conduites opposées, puis caractériser chacune d’elles par un signe distinctif, ensuite célébrer par son discours l’une et faire fuir au moyen du blâme l’autre, fortifier la pensée face à chacune de ces conduites grâce aux exemples d’hommes remarquables, par des règles particulières montrer la voie qui conduit au bien et détourner du mal, rendre agréable ce que la vertu comporte d’austère et de viril à ceux qui sont encore des enfants, en l’adoucissant par l’un de ces procédés qui réjouissent nos sens —, le moment est venu de reconnaître comment à travers ces règles de l’art que nous avons considérées nous est délivré tout l’enseignement des psaumes qui écarte de la malice et tire vers la vertu.

---

1. Image classique empruntée à la médecine qui recommandait le miel pour faire passer les potions amères (cf. LUCRÈSE, De rerum natura IV, 2) et déjà utilisée par BASIL, In Ps I, PG 29, 212 B. Référence explicite est faite au miel au chapitre suivant.
5. Tout d’abord, puisque nous commençons par ces derniers points l’examen, nous observons le devoir qui a rendu la conduite vertueuse, qui est dure et vigoureuse, l’enseignement énigmatique des mystères et le discours sur Dieu qui est ineffable et dissimulé en des doctrines difficiles, tellement aisé et agréable que les hommes parfaits dont les sens de l’âme sont déjà purifiés ne sont pas les seuls à rechercher cet enseignement : c’est également un bien propre aux gynécées, il plaît aux enfants comme un jouet, aux vieillards il sert de bâton de repos ; l’homme heureux croit bénéficier du don de cet enseignement et l’homme qu’un malheur a assombri pense que c’est pour lui qu’a été donnée une pareille grâce de l’Écriture. En outre, les hommes, qu’ils voyagent par terre ou par mer ou qu’ils s’adonnent à des travaux sédentaires, tous également sans exception, hommes et femmes, dans toutes leurs occupations, bien portants ou malades, trouvent dommageable de ne pas avoir à la bouche ce sublime enseignement. Et déjà les banquets comme les festivités nuptiales accueillent dans leurs célébrations cette philosophie comme faisant partie de leurs réjouissances, pour ne pas parler des hymnes divins chantés grâce aux psaumes dans les vigiles et
LA MÉLODIE COSMIQUE

6. Quel est donc le sens de ce plaisir indécible et divin, que le grand Dieu a répandu sur ses enseignements en en rendant de la sorte le savoir facilement assimilable par la nature humaine ? Il serait sans doute facile à chacun de préciser la raison pour laquelle nous prenons plaisir à méditer ceux-ci : chanter les paroles, dira-t-on, explique le plaisir que nous prenons à les parcourir. Mais, pour ma part, même si cela est vrai, je dis qu'il ne faut pas passer sur ce point sans examen approfondi. En effet, la philosophie qui passe par le chant a une signification, semble-t-il, trop grande pour être comprise du grand nombre. Qu'est-ce à dire ? J'ai entendu un sage énoncer à propos de notre nature la théorie selon laquelle l'homme est un microcosme parce qu'il contient en lui tous les éléments de l'immense cosmos. Or la disposition ordonnée de l'univers constitue une espèce d'harmonie musicale, accordée à elle-même de façon multiforme et variée, selon un certain ordre et un certain rythme, capable de produire avec elle-même sans être jamais distraite de cet accord parfait, bien que la différence observée entre les réalités singu-

1. Le thème de la popularité des psaumes est un topos que Grégoire emprunte directement à son frère, cf. Basilé, In Ps 1, PG 29, 213 A : « C'est une arme contre les créatures noyées et un repos pour les fatigues de la journée ; une aide pour les enfants, un ornement pour les jeunes gens, une consolation pour les vieillards, une parure très séante aux femmes (vielles assaillies, anémiées ennuyées, presque épuisées par la guerre, gynécées épuisées des enfantillages) [...] pour ceux qui s'initient un livre de rudiments, pour ceux qui sont avancés un moyen de progresser, pour ceux qui ont atteint la perfection un soutien (éloignement de stoumés, piélagoté de soudées, témoinages de témoignages) [...] il illumine les êtres, grâce à lui la tristesse se vire en riant avec Dieu (tous les râles, la tristesse se vire en riant avec Dieu), il illumine les êtres, grâce à lui la tristesse se vire en riant avec Dieu (tous les râles, la tristesse se vire en riant avec Dieu) ». Mais, note Marchou (« Théologie de la musique », p. 503), la popularité, et si l'on veut la banalité, de ce thème littéraire ne peuvent suffire à nous faire douter de la réalité du plaisir que les chrétiens du ive siècle prenaient au chant des psaumes.

2. Le thème de l'analogie entre macrocosme et microcosme, qui remonte à Democrite, « apparaît trois fois chez Grégoire (cf. An et res 28 C et Op hom 177 D) et les trois fois il est rapporté soit à un des sages, soit à certains des dieux, expressions qui désignent toujours des philosophes païens » (J. Danazéou, Étre, p. 53). Il est certes devenu un lieu commun dès l'époque hellénistique, mais la manière dont il est introduit donne l'impression, selon la remarque de Marchou (« Théologie de la musique », p. 503), que l'auteur s'avance avec précaution à la rencontre d'un secret.

lîtres soit grande. 1. Prenons en effet l’exemple du plectre : il s’unit avec art aux cordes et produit la mélodie par la variété des sons, de telle sorte qu’aucune mélodie, s’il arrivait que le son soit partout uniforme, ne pourrait se former 2. De la même façon, le mélange universel des réalités singulières observées dans le cosmos, uni à lui-même selon un certain rythme ordonné et immuable et produisant la belle harmonie des parties avec le tout, fait résonner dans l’univers cette mélodie pleinement harmonieuse. L’esprit en est l’auditeur, sans recourir au sens de l’ouïe ; au contraire, il domine les sensations de la chair et il s’élève pour percevoir ainsi l’harmonie céleste. De la même façon le grand David aussi, qui semble-t-il, l’a perçu, quand à travers le mouvement systématique et parfaitement réglé qu’il contemplait dans les cieux, il entendit ceux-ci raconter la gloire de Dieu 3 qui effectuait cela en eux.

7. Car, en vérité, c’est bien un hymne à la gloire inaccessible et indiscutable de Dieu, produit par un tel rythme, que le concert de toute la création avec elle-même, dans le mélange des contraires 4. La stabilité et le mouvement s’opposent en effet l’un à l’autre, mais ils sont mélangés dans la nature des êtres : on y observe un prodigieux mélange des contraires qui fait que dans le mouvement du山上, et dans le ciel qui ne se meut pas le mouvement perpétuel 5. Car tout ce qui est éternellement dans le ciel se meut, soit en circulant avec les sphères des fixes, soit en tournant en sens contraire avec les sommets de l’univers.

2. Cf. Philon, Chu 110 : « A la façon d’une lyre dont l’accord est fait de sons différents (ξε ανουσίων διαμοιρασμένων ρυθμίσεων), les choses devraient arriver à une communauté, à une parfaite harmonie et à une symphonie ; »


10 planètes dénommées. 

15 mènent à la perte de l'harmonie et de l'ordre dans le monde. 

20 est enclin à tout ce qui est mauvais et dangereux.
änderie ou appelé la nature humaine — toute la musique contemplée dans l’univers puisqu’elle est, dans la partie, analogue au tout, autant que le tout est contenu par la partie. Ce que montre aussi la disposition des organes de notre corps savamment constituée par la nature pour la pratique musicale : voici-tu la flûte qu’est la trachée, le cheval d’une cithare qu’est le palais, le chant de la cithare qui passe par la langue, les joues et la bouche comme à travers cordes et plectre ?

La musique, thérapie de l’âme

8. Donc puisque tout ce qui est conforme à la nature plaît à la nature et que nous avons montré que la musique en nous est conforme à la nature, pour cette raison le grand David a mêlé la mélodie à la philosophie concernant les vertus, versant. pour ainsi dire, la douceur du miel sur les doctrines sublimes, permettant par là à la nature de se reconnaître en quelque sorte elle-même et de se soigner. C’est bien en effet une thérapie de la nature, le rythme juste de la vie que recommande, me semble-t-il, énigmatiquement la mélodie. Car il y a peut-être là une invitation à un état plus sublime de l’existence : veiller à ce que le caractère de ceux qui vivent dans la vertu ne soit pas discordant, dissonant ni disharmonieux — car la corde ne doit pas être tendue outre mesure sous peine, en cas de surtension, de voir sa juste harmonie se rompre totalement, pas plus qu’il ne faut inversement relâcher sans mesure la tension dans le plaisir, sous peine de voir l’âme devenir muette et silencieuse sous l’effet de l’amollissement entraîné par de telles passions. Et dans tous les autres domaines il faut pareillement, au bon moment, tendre ou relâcher la tension en veillant à ce que notre manière courante de vivre demeure continuellement mélodieuse et justement rythmée, sans être ni relâchée à l’excès ni tendue outre mesure.

Les psaumes, des chants sans recherche

Mais il ne faut pas non plus, sans examen, négliger ce fait : ces chants n’ont pas été composés à la manière des poêtes lyriques étrangers à notre sagesse. La mélodie, en effet, n’est pas fondée sur l’accent des mots, comme on peut le voir chez ces derniers chez qui le rythme est obtenu à partir de telle ou telle combinaison d’éléments prosodiques – l’accent dans les sons est grave ou aigu, bref ou long ; au contraire, David, en introduisant une mélodie sans apprêt et sans recherche dans les paroles divines, veut traduire par son interprétation des paroles et révéler autant que possible par tel ou tel assemblage de l’accent vocal le sens fixé dans les mots. Tel est donc l’accompagnement du repas qui permet d’adopter comme par un assaisonnement divers de la nourriture.
KEΦΑΛΑΙΟΝ Δ᾿

9. Καπρός δ᾿ ἂν εἴη καὶ αὐτὴν ἤδη τὴν τῶν ἀρετῶν πανδαι-
σαν κατανοησάτω τῷ λόγῳ κατὰ τὴν προεκθείσαν ἡμῖν
τεχνικὴν θεωρίαν. Πρώτον μὲν γὰρ φανερὸς σημείως διακε-
κριμένην ἔστω ὑπερεῖν τὴν ἁρετὴν ἐκ τῆς κακίας, ὡς ἄεικτην
5 εἶναι τὴν ἐκατέρτου τούτων πρὸς τὸ ἑαυτοῦ διαφόρον. 'Εκ γὰρ
τῆς ἐφηγμένης ἡμῖν ἀπ᾿ αὐτῶν εὑρησόμενος τὸ ἐξειρέτων τῇ
τῶν ἐπιθυμείματών ἤκολογος δείκνυται, τῆς μὲν κακίας τὰς
περὶ τὸ σῶμα αἰσθήσεις, τῆς δὲ ἁρετῆς τὴν ψυχήν εὑρεθή-
νοοῦσας· ὡς ἀπλάνη τε καὶ ἀναμφίβολον εἶναι τὴν ἐκ τῶν
10 σημείων τούτων εὑρησόμενην τοῦ ὑποκείμενου φύσιν. Καὶ
tούτῳ ἐξ ἄλλων τέ συνών κατὰ τὸ πρόχειρον καὶ κατὰ τὴν ἐν
τῷ βάθει κειμένην θεωρίαν τῶν νομιμῶν ἡμῶν | ἐν πολλοῖς τῆς
ψυχικῶν ἡμῶν ἔστω ὑπερεῖν, καὶ μᾶλλον γε κατὰ τὸν τέταρτον
ψαλίδον, ἐν ὑμῖν ψηφικὴν ἀρχαίαν εἰς τοὺς τὸν ἄρχοντα καὶ τὸ
15 μάταιον τῆς ἀληθείας μὴ διακρίνοντας, ἀλλ᾿ ἰσοτιμοῦντας μὲν
τὸ ἀνάπτυκτον, περιφέροντας δὲ τὸ μένον καὶ τὸ ἄναπτυχθα
ἀξίωσαν. Μόνων γὰρ εἶτε θεωροῖς ἀρχαίας εἶναι τὴν ὁσίο-
tῆτα b, ἀλλ᾿ ἐν τῇ πάντα τὰ ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν ἀποκαλύφθηκαν
tоις ἀνθρώποις ἐν υπολόγης κατατεθα, ἐρξιτικὴν ὅραμα
 ντετα, ἀλλ᾿ ἐν τῇ μακαρίᾳ τῶν ἀνθρώπων διαύλωται τὸ εἰς τῶν
σωμάτων ὅραμα. Καὶ ὡς ἐνανθρώποι ἐκκαλυφθεὶς τὸ περὶ τούτων
ἀλήθεια, προϊόντος φησιν, ὅτι οἱ τοῦ ποιοῦ τὸ ἀγαθὸν ἐν τοῖς ἀνθρω-
ποιι κήνος διέξειται, λέγοντες ἕκακόν μοῖνον εἶναι ἀγαθὸν, ὅπερ ἐν
τῇ ἂν οἱ λέγουσιν προδεξίζητο c Πολλοὶ γὰρ, φησι, λέγουσιν Τίς

AVB SLQXF


a. Cf. Ps 4, 3  b. Cf. Ps 4, 4
nombreux à dire : Qui nous montrera ce qui est bien ? » Au contraire, celui qui a les yeux fixés sur la vertu dédaigne cette façon servile de discerner le beau et contemple le beau dans la lumière. Ainsi il signale la joie divine et sublime et affirme que cette lumière, c’est ce qui resplendit de la face de Dieu, que la sensation, par nature, ne peut atteindre : « La lumière de ta face a été signalée sur nous, Seigneur. » Par « face » de Dieu contemplée dans les emprunts, le prophète ne conçoit rien d’autre que les vertus, car c’est par elles que la forme divine est imprimée. Après cette parole, il nomme la marque parfaite de la vertu : « Tu as mis la joie en mon cœur », nommant le cœur à la place de l’âme et de l’esprit. L’esprit ne peut en effet se réjouir des appâts du mal : Puis il oppose à la joie du cœur cette abondance matérielle et vitale en disant que le vent, quand on regarde les biens présents, est le critère du beau. En affirmant, en effet, que ble et vin abondent pour de tels hommes, il a embrassé par cette notion partielle tous les plaisirs du ventre et de la table. Ceux-ci commandent toutes les formes d’occupation matérielles qui tournent autour de biens dont la recherche se poursuit sans parvenir à un terme.

Car, pour l’instant de jouissance que les hommes éprouvent, il n’y a pas dans la nature de celui qui leur permettrait de tenir en réserve le plaisir qu’ils cherchent à obtenir de toute leur force ; au contraire, à maîtriser les de ces images trompeuses dont les amoureux de plaisirs croient s’être emparés, il s’évanouit aussitôt et retombe au néant. D’un pareil mirage, une seule trace subsiste après sa disparition, la honte : elle imprime en eux profondément et y tient lieu de la joie.


la marque de ce qui a provoqué sa venue, de telle sorte qu’on peut, grâce à l’art des chasseurs, reconnaître à ses traces la nature de la bête – de fait, ceux-ci, quand la proie n’est pas visible, repèrent l’animal à sa trace. Si donc le sanglier ou le lion se signalent par leurs traces particulières, il est tout à fait logique également de repérer la nature du plaisir à la trace qu’il a laissée. Or sa trace, c’est la trace. Par conséquent, ce qui imprime en l’âme une telle marque, c’est soit, prise absolument en elle-même, la honte, soit ce qui produit la honte.

10. Ce point, nous l’avons examiné précédemment en un lieu digressif, car il fallait montrer, d’après ce qui précède, à travers le Psautier, quel est le terme de chacune de ces deux activités, la vertu et la malice. Ainsi, dans le psaume qui vient d’être cité, en disant que la fin de la vertu, c’est la paix, la détente, le séjour uniforme et sans mélange avec les passions qui s’accomplirait dans l’espérance de la participation à Dieu, le prophète a montré là tacitement ce qui s’oppose à cette conduite ; mais il le crie bien souvent à travers le Psautier, disant : « Les transgresseurs seront anéantis » a, « La semence des impies sera anéantie » b, « Qui aime l’injustice hait sa propre âme » et « Il fera pleuvoir sur les pécheurs des files » c, et bien de nombreuses paroles semblables. Tout le livre des psaumes est plein d’éloges de la vertu et de l’accusation de ceux qui vivent dans le vice, et de deux buts se partagent la mention des récits historiques : susciter l’envie pour la vertu des personnages honorés, provoquer la fuite de la mécan-
ceté par l'exemple des hommes qui ont été condamnés. En effet, quand il l'encourage à la vertu par l'exemple, il dit :

"Moïse et Aaron étaient parmi ses prêtres, et Samuel parmi ceux qui l'invoquaient. Ils invoquaient le Seigneur et lui les entendit. Dans une colonne de nuée, il leur parlait. " Mais quand il veut montrer le terme de la perversité du mal, il retrace les souffrances de ceux qui ont été condamnés dans leur malice : " La terre s'ouvrit et engloutit Dathan, et elle recouvrit jusqu'à la bande d'Abiron. La flamme consuma les pêcheurs, " Traite-les comme Madam et Sisara " Rends leurs chefs comme Oreb et Zèb, Zébé et Salmana, tous leurs chefs " et bien d'autres paroles de ce genre. Et le Psautier, du début à la fin, te crie les conseils particuliers de toutes sortes, sans oublier dans aucune partie l'exhortation au beau et les moyens de fuir la malice : tout est relié par des pensées qui conduisent au beau. L'acquisition du bien, en effet, c'est la fuite et la destruction de ce qui lui est opposé. Il serait superflu d'exposer tout ceci avec minutie, puisque les lecteurs de cet Écrit voient bien l'intérêt de la parole pour ces matières.
KEFALALION E'

11. Téteiatai dé pénthi pásas h tónv psalmiwm pragmatéita, kai tis éstín eis tois tìmìmatoi toutois techiká diakonikai kai diakíforos. H de periphrētik tòvne tìmìmaton genicra gýntei theias tois doxologías doimotíwos enapoliçantas, eis eis eis 5 éxestin apignínoi kata tìn per' hmuív onopeukymenêv en taís fhalumidias diakíforos. 'Hesti de éks tôn tìmìmatos arémyos tòn fhalumidiónan óuton to prétón teosaraktón: to tétoio tòv kai tìmìmatoi étta kai hêxai de to tritoi kai to teo peptoun tosou'lou. 10 Tìstatai oún to prétón méros éiti to teosarakto ék tòn prétón, óu péra ón: 'Eúloghtos Kúros o Theós Iosaìla apo tòn aíówna kai eis tòn aíówna, gênoito, gênoito 5. 'H deo- 15 terev on éiti ón ódóymos teosaraktoi te kai prétontos, óu to teólo oútou éxew: 'Eúloghtos Kúros o Theós Iosaìla o poioi θαυμάζει 15 múnvoi, kai èuylogihto ék tìn xýma tis dêzis aútou eis tòn aíówna kai eis tois aíówna móniwm. Kai plangoríthtai tis dêzis aútou pásas h têx, gênoito, gênoito 5. 'Hde tritoi éiti ón ódóymos teosaraktoi te kai ódóymos ékti teosaraktoi te, kataxalhêi de kai kai tòv xýma oúte pásas. 10 Tìstatai oún: 'Eúloghtos Kúros o Theós Iosaìla eis tòn aíówna, 20 gênoito, gênoito 5. 'H deo terev teosaraktoi péras dé èk- 25 toymatos te kai peptoton, óu to teólo tois loipoiot parakollhênv. 11. Tout le contenu du Psautier a été divisé en cinq sections 1 et il y a dans ces sections une disposition et une division selon les règles de l’art. La délimitation des sections est claire, puisqu’elles finissent de manière identique par des paroles à la gloire de Dieu que l’on peut reconnaître d’après la division que nous montrons dans le Psautier. Voici le nombre des psaumes de chaque section : dans la première quarante, dans la seconde trente et un, dix-sept dans la troisième et autant dans la quatrième, dans la cinquième quarante-cinq. La première partie, donc, s’étend du psaume un jusqu’au psaume quarante qui a pour conclusion : « Béni soit le Seigneur, le Dieu d’Israël depuis l’éternité et pour l’éternité, que cela soit, que cela soit 1 ! » ; la deuxième jusqu’au psaume soixante-et-onze dont la finale est la sui- vante : « Béni soit le Seigneur, le Dieu d’Israël, seul à faire des merveilles, et béni soit le nom de sa gloire pour l’éternité et pour l’éternité de l’éternité. Et toute la terre sera remplie de sa gloire, que cela soit, que cela soit 2 ! » ; la troisième jusqu’au psaume quatre-vingt-huit. Celle-ci s’achève aussi par une conclusion semblable, car elle a cette forme : « Béni soit le Seigneur pour l’éternité, que cela soit, que cela soit 3 ! » ; la quatrième section se conclut par le psaume cent cinq, dont la finale est semblable aux autres : « Béni soit

AVB SLOXF

11 1 de om. XF || 2 xai tis XF || 5 'epoimunèv A || 6 'epoimunèvom. B || 7 oútou B || 8 príxontos : lê L || to tritoi ant eptá B || 9 péntos om. A || teesarak' (xovnta al vid.) F || 10 oútoi VXSLXF || 11 3 oútoi LX || 12 super gênoito' Bcen P || gênoito' om. XF || 10 oútoi to tritoi. 3° || 7 om. F || 16 aíówna : alw V

a. Ps 40, 14 b. Ps 71, 18-19 c. Ps 88, 53

le Seigneur, le Dieu d’Israël depuis l’éternité et pour l’éternité. Et tout le peuple dira : quel que soit, que cela soit d! ; la cinquième partie va de là au dernier psaume qui a pour conclusion : « Que tout ce qui respire loue le Seigneur ! »

LE SENS DES DEUX PREMIÈRES SECTIONS

L’éloignement du mal selon le Psaume 1

12. Quel ordre conforme aux règles de l’art nous avons saisi dans ces parties, le moment est donc venu de l’exposer brièvement. Dans la première, il cherche à éloigner ceux qui vivent dans le mal de leur égarement insensé et les attire vers le choix du mieux : il fait en sorte qu’ils n’empruntent plus les chemins trompeurs des impies, qu’ils ne s’arrêtent pas profondément dans la voie mauvaise du péché, qu’ils ne s’adonnent pas à la malice qui se fixe et s’incruste en eux, mais qu’ils s’attachent à la loi divine et accomplissent en eux-mêmes, par la méditation, la marche droite, afin que s’enracine en eux, à la manière d’une plante, leur propension au mieux irriguée par les divins enseignements*. La première entrée dans le bien, c’est donc l’éloignement du contraire : il permet de participer à une réalité meilleure.

La soif de Dieu selon le Psaume 41

Celui qui a déjà goûté à la vertu et, par expérience personnelle, a compris la nature du bien, n’est plus tel qu’il faille une contrainte ou une adoration\,* pour qu’il soit détourné de son inclination pour la malice et vise la vertu, mais il a une soif ardente de s’améliorer. En effet, ce que le désir d’irrésistible et d’impétueux, le texte le compare à la soif, en allant rechercher parmi les animaux vivants la nature la plus assoiffée pour faire ressortir avant tout l’intensité du désir en le comparant à l’animal qui est la proie d’une soif démesurée. Cet animal, c’est, dit-il, le cerf dont la nature est
de s'engraisser en mangeant les bêtes venimeuses. Or, les humeurs de ces bêtes sont chaudes et brillantes ; le cerf, en les avalant, se dessèche inévitablement, puisqu'il est empoisonné par l'humeur de ces bêtes. Voilà pourquoi il a un désir si impétueux de l'eau ; il veut guérir le dessèchement qu'a provoqué en lui un tel aliment. Celui, donc, qui a débuté son initiation 1 à la vie vertueuse dans la première partie du Psautier, qui a connu, pour y avoir goûté, la douceur de ce à quoi il aspire, qui a supprimé toute forme rampante de désir en lui et qui, avec les dents de la tempérance, a dévoré, à la place des bêtes, les passions, celui-là a soif de la participation à Dieu plus que « le cerf ne languit après les sources d’eaux » 2. Aussi celui qui a trouvé la source après avoir épuisée une soif démesurée n’a plus qu’à pouser de l’eau autant que son désir souverainemment l’y attire. Or celui qui a reçu en lui ce à quoi il aspire se remplit de ce à quoi il aspirait, car cette plénitude ne retourne pas au vide comme dans la réplication corporelle 3, pas plus que la boisson ne reste en elle-même sans effet. Au contraire la source divine, partout où elle se trouve, transforme en elle-même celui qui l’a touchée et lui donne part à sa propre puissance 4.


2. Les notions de réplication (πολύνευσις) et d’évacuation (κατάνευσις) étaient importantes dans les travaux des médecins de l’antiquité et dans l’anthropologie platonicienne, cf. Gorgias 493 a, où la partie de l’âme désirante est comparée à un tonneau percé qui ne garde rien, mais que l’insensé ne cesse de remplir à cause de sa nature insatiable (cf. l’analyse du plaisir et de la lente au chapitre suivant) ; Conc. 186 c, où la médecine est qualifiée de science des phénomènes érotiques relatifs au corps sous le rapport de la réplication et de l’évacuation 5 ; Phil. 34 e. Voir V. Waas, La psychologie de Platon, Paris 1973 6, p. 295 a.
CHAPITRE VI

LE SENS DE LA TROISIÈME SECTION SELON LE PSALME 72

Le regard visionnaire de l’âme

13. Or le propre de la divinité, c’est la puissance et l’activité contemplatives des êtres. Donc celui qui possède en lui-même ce à quoi il a aspiré, devient à son tour contemplatif et scrute la nature des êtres. Voilà pourquoi le psalmiste a commencé ainsi la troisième section du Psautier, dans laquelle le texte examine avant tout la façon de préserver le caractère équitable du jugement divin face aux inégalités de la vie, car ce n’est pas d’après la valeur de leurs choix qu’un sort heureux en cette vie échoit la plupart du temps aux hommes. On peut, en effet, souvent observer chez le même homme deux extrêmes, le dernier degré du vice et le sommet de la prospérité. Cette considération fait en quelque sorte fêlir l’esprit ; on craint que ne soit finalement mieux pour la nature humaine ce qui est réputé le pire et qu’à l’inverse ne soit un mal ce qui est compté au nombre du mieux. Si, en effet, on loue la justice, mais que celui qui s’y applique vive dans le malheur, à d’autre part, on dénonce la malice, mais qu’elle gratifie ses sœurs de jouir suffisamment de tout ce qu’ils recherchent, comment ne pas croire qu’au regard du choix de l’existence la malice vaut mieux que la vertu, que


2. Le Ps 72, 1 est le suivant : « Comme Dieu est bon pour Israël ! » Or, selon une étymologie répandue depuis Parvain (cf. Mutat. 81), Israël signifie celui qui voit ». Ce dernier hérité de Dieu sa capacité à scruter les êtres.

1. Le mot ἀποτίε (cf. 32, 33) apparaît chez Plotin, Théon, Clément d’Alexandrie et Origène pour désigner la théologie (le mot est emprunté au Banquet 210 a), voir I. Hadot, Les introductions aux commentaires
cette qui fait l’objet d’une condamnation vaut mieux que celle qui fait l’objet d’une louange ? Mais l’homme qui a élevé son esprit et qui étend, comme d’un observatoire éminent, son regard sur ceux qui se disputent en quoi consiste la différence entre la malice et la vertu, puisque c’est d’après les réalités derrières et non d’après les réalités présentes que s’opère le discernement entre elles. En effet, grâce au regard contemplatif et visionnaire de son âme, il saisit comme déjà présent ce que l’espérance réserve aux hommes de bien et il franchit grâce à son âme toute l’apparence sensible pour pénétrer dans les sanctuaires célestes ; il blâme alors le manque de jugement de ceux qui ont la mesquinerie de confier le discernement du bien aux organes des sens par ces mots : Car qu’y a-t-il pour moi dans le ciel et, de toi, qu’ai-je désiré sur la terre ? Dans le même élément du texte, il célèbre et exalte avec admiration, par son discours, la réalité céleste tout en dépréciant et rendant odieux un mépris râleur qui sur terre est recherché par les yeux insensés. Il est comme quelqu’un qui, né en prison, aurait tenu pour un grand bien les ténèbres où il a été élevé et a grandi ; prenant part ensuite à la beauté du jour, il condamnerait son précédent jugement en disant : A quels spectacles – le soleil, les astres, toute la beauté du ciel —, j’ai préféré les ténèbres auxquelles j’étais accoutumé, du temps d’avoir connu une réalité meilleure !

La juste appréciation des réalités terrestres

C’est pourquoi il condamne tout d’abord par son discours son manque de jugement qu’il y a entendu être une brute tant qu’il voyait le bien dans ces réalités-là. Et après

avoir été avec Dieu – or le Verbe est Dieu \( ^b \) –, avoir été conduit à la droiture – le Verbe par son conseil est un guide qui est à la droiture – et avoir vu la gloire qui est dans la vertu, grâce à laquelle a lieu pour ceux qui ont les yeux fixés sur le ciel l'adoption, alors il emploie ces paroles : l'une tient pour admirable le bien qui est dans le ciel, l'autre concerne l'innocence et la vanité des égarements du zèle qui concerne cette vie. Tel est l'ensemble du texte : « J'étais une brute près de toi \( ^1 \) », dit-il, voulant signifier par de tels propos l'inclinaison irrationnelle, puis il poursuit : « Mais moi je suis continuellement avec toi \( ^2 \). » A ces mots, il ajoute la manière dont il effectue le rapprochement avec Dieu, pour que nous aussi nous apprenions comment celui qui a d'abord été une brute s'approche ensuite de Dieu : « Tu t'es emparé de ma main droite \( ^b \). » Il désigne par la saisie de Dieu l'élan de l'esprit vers ce qui est droit. « Et par ton conseil tu m'as guidé \( ^3 \), car sans conseil divin on n'est pas guidé vers le beau. » Et avec gloire tu m'as pris en plus avec toi \( ^4 \). » Il a raison d'opposer à la honte la gloire, qui sert en quelque sorte de véhicule ou d'aide à celui qui est pris par la main de Dieu, quand il s'est rendu étranger aux actions honteuses. Puis il a poursuivi ainsi après ce qu'il venait de dire : « Qu'y a-t-il pour moi dans le ciel et, de toi, qu'ai-je désiré sur la terre \( ^5 \), sinon ce que font jusqu'à aujourd'hui la plupart des hommes ? Alors qu'ils ont de tels biens à volonté au ciel, ils tiennent cependant comme un élément de la prière le fait de chercher à obtenir de Dieu les chimères trompeuses de la domination, des hon-
PREMIÈRE PARTIE, VI, 13 – VII, 14

leurs, de la richesse ou de cette misérable gloire pour
laquelle la nature humaine est saisie de désir. Mais celui qui
se trouve parmi ces biens poursuit logiquement : « Pour moi,
le bien c’est de m’attacher à Dieu, de mettre dans le Seigneur
mon espérance »1, montrant que devient d’une certaine manière
connaturel à Dieu celui qui s’attache à lui par ses
espérances et ne fait plus qu’un avec lui2.

CHAPITRE VII

LE SENS DE LA QUATRIÈME SECTION SELON LE Psaume 89

14. Telle est donc l’ascension vers le sublime qui se pro-
duit dans la troisième section. Celui dont l’esprit a été élevé
jusque-là, saisissant à nouveau l’écho de l’âme supérieure, se grandit
lui-même et se rend plus sublime dans la quatrième partie,
comme s’il avait franchi un troisième ciel, selon le mot de
Paul3, et qu’il était devenu plus sublime que les hauteurs
précédemment parcourues. En effet, ce n’est plus l’homme
ordinaire qui accède à ces états, mais celui qui a déjà été
attaché à Dieu et se trouve tout proche de lui. Voici ce que dit
le texte qui ouvre la partie suivante : « Prière à Moïse, homme
de Dieu »4. Car celui-ci désormais est tel qu’il n’a plus
recours à la loi comme pédagogue5, mais qu’il introduit la loi
auprès des autres.

Vie de Moïse

Tel était Moïse, cet homme sublime que nous écoutons : il
jeta volontairement à terre la dignité royale comme de la
poussière que l’on traîne à la plante de ses pieds6; pendant
quarante ans il s’est tenu à l’écart du commerce des hom-

KEΦΑΛAΙΟΝ Ζ’

14. Τοιούτος τούτων γενομένης ἐν τῷ τρίτω τιμήματι τῆς ἐπι-
τῷ δύσις ἀνέδωκε, ο ἐπὶ τοιούτῳ ἀναλήψεις τῆς διάνοιας πάλιν
τοῦ ὑπερκεμένου βαθμού λαθόμενος γίνεται αὐτῷ ἑαυτοῦ
μείζων καὶ υψηλοτέρος ἐν τῷ τετάρτῳ μέρει οὐκευεῖ τρίτων τινά
κατὰ τόν Παύλου διαθήκης οὐρανόν 4 καὶ τῶν προδιηγημέ-
νων υψωμάτων γεγονός υψηλότερος. Διαδέχεται γὰρ ταύτῃ
ουκέτι οἱ κοινοὶ ἄνθρωποι, ἀλλ’ οἱ προσκυλλήθεις ἤδη καὶ
συνυμμένοι Θεῷ. Φθαί δὲ ὅστις ὁ λόγος τοῦ ἑρεξίζωσι μέρους
ἀρχόμενος: « Προσευχή τῷ Μωυσί ἄνθρώπω τοῦ θεοῦ »5. 10
Τοιοῦτος γὰρ ἤδη ὅστις, ὡς μηκέτι παιδαγωγοῦσθαι νόμον6,7,8
ἀλλ’ εἰσηγητὴς ἑτέρως γίνεσθαι νόμου.

Οἶκος ἧν Μωυσῆς ἔκεινος ἔν υἱῷ Ἰακωβ, δεδοκιμάσθη, ὅτι τὴν
βασιλείαν ἔξαντος καθάπερ τινά κόσμων περιποιεῖσθαι τῇ βάσει
τῶν παθῶν ἐκουσιῶν ἐκτιναξαμένως8, ἐν τέσσαραν ἑτερα
AVB SLQXF

71 o om. LXF || 72 γενόμενος SXF
14 4 μετίζων Q || 9 μικρόσιμος SXF καὶ S al. man. vid.) SXF μικρός L7
|| 11 ἀλλὰ SLQXF || υψῶν SXF || 12 ἤ δὲ L || μικρός v || 10 X3a ||
18 περιποιεῖσθαι VialSLQXF

a. Ps 72, 28 p. Cf. 1 Co 6, 17
b. Ps 89, 1 c. Cf. Ga 3, 24-25 d. Cf. He 11, 24-26 ;
Le 9, 5
mes et, vivant seul à seul avec lui-même, il s’est appliqué dans la tranquillité, sans distraction, à la contemplation des réalités invisibles; il fut ensuite enlevé à l’éclat de la lumière ineffable et dépouilla les pieds de son âme de leur enveloppe de peau morte; il anéantit l’armée d’Égypte et son tyran par les plaies successives et il libéra de la tyrannie par la lumière et l’eau Israël, pour qui, après l’Égypte, tout le temps n’était qu’une seule journée, une autre lumière, lumière nouvelle produite par la nuée, remplaçait l’éclat de ses rayons; ainsi, tandis que le soleil, selon les lois de sa révolution, se couchait sur eux, la lumière restait continue et sans successeur grâce à la luminosité de la colonne qui remplacait, sans qu’il y ait d’interruption, l’éclat des rayons solaires; il adoucit par le bois l’eau amère et imbuvable et, pour les assoisser, il changea le rocher en source; il reçut en échange de la nourriture terrestre la nourriture céleste; il porta dans la ténèbre divine un regard perçant et vist l’invisible; il observa la tente non faite de main d’homme et il comprit quelle parure convenait au sacerdote; il reçut les tables de la Loi escrit par Dieu et, quand elles furent brisées, il les gravà à nouveau; il portait au visage les signes de la puissance divine qui lui était apparue et, par la luminosité qu’elle émanait de lui, tel l’éclat des
rayons du soleil, il faisait se détourner les yeux de ceux qui étaient indignes de le rencontrer ; il condamna au feu et à l’abime ceux qui s’étaient révoltés contre le sacerdoce et il fit disparaître ceux qui avaient porté outrage à la grâce divine ; il transforma la magie de Balaam en piétés. On rapporte que sa fin fut plus sublime que sa vie : parvenu au faîte de la montagne, il ne laissa à la vie ni trace ni mémorial du fardeau terrestre ; le temps n’altéra pas la beauté qui le marquait, mais il conserva dans la nature muable l’état inaltéré du beau.

Moïse médiateur

Tel est celui qui nous donne le signal de la quatrième ascension : il élève avec lui l’homme que les trois précédentes montées ont déjà grandi. Car celui qui est parvenu à cette hauteur se dresse, en quelque sorte, à la frontière de la nature muable et de la nature immuable et il est le médiateur approprié entre les extrêmes qu’il présente à Dieu des supplications pour ceux qui ont été altérés par le péché et il transmet la compassion de la puissance transcendantale à ceux qui ont besoin de cette compassion. Aussi pouvons-nous également apprendre grâce à lui que plus on s’écarte de ce qui est bas et terrestre, plus on s’apparente à la nature qui surpass e tout esprit ; il imite en bienfaisance la divinité, faisant ce qui est le propre de la nature divine, je veux dire combler de bienfaits tout être qui a besoin d’un bienfait, en proportion du besoin qu’il ressent de cette bienfaisance.

1. Sur ce résumé de la vie de Moïse, voir Introduction, p. 63.
2. Grégoire christains de ce que Platon dit du démon médiateur, qui, entre le monde mortel et le monde immortel, a le pouvoir de traduire et de transmettre (transubstantiation) aux dieux les messages des hommes et aux hommes les messages des dieux (Con. 202 de). Il est l’héritier de Platon qui fait jouer ce rôle au Logos-médiateur qui, se tenant au milieu (μεταξύ), pour séparer le crée du créateur, est à la fois l’intercesseur (συνέτητος) du mortel [...] et l’ambassadeur du souverain (Hec. 205).
15. Voilà comment nous avons compris le sens de ce psaume intitulé : « Prière à Moïse, homme de Dieu. » Quand, en effet, l'humanité est trouvée sous la domination du mal constitué par le péché et, qu'arrachée à l'union au bien, elle était emprisonnée dans les passions conforçées, elle a eu besoin d'une intercession auprès de celui qui était capable de la rappeler à la perdition ; l'homme de Dieu fait alors office d'intercesseur, prenant la défense de ses congénères déchus et importune la divinité pour susciter sa piété envers les êtres perdus. D'emblée, en effet, comme s'il plaiddait sa cause en audience, il affirme que Dieu est seul à posséder la stabilité en toutes formes de bien, l'immobilité et l'identité perpétuelle ; l'humanité, pour sa part, vivant dans la mutation et l'altération, ne demeure jamais dans le même état, soit qu'elle accède à un mieux, soit qu'elle déchois du mieux auquel elle participait. Voilà pourquoi il demande que l'être immuable soit un refuge de salut à chaque génération pour celui qui erre.

**Mutabilité humaine et immutabilité divine**

Le texte est le suivant : « Seigneur, tu as été un refuge pour nous de génération en génération. » Pourquoi ces mots ? Parce que toi, dit-il, tu es avant la création, car tu embrasses tout l'intervalle des temps, depuis le moment où la nature du temps a eu un commencement jusqu'à celui où elle s'avancera vers son terme – tandis que le terme pour celui qui est infini, c'est l'indéterminé. Il dit en effet : « Avant que les montagnes naisse et qu'soient modelées la terre et le monde, depuis l'éternité et pour l'éternité toi, tu es ». L'humanité, au contraire, que le caractère mueble de sa
PREMIÈRE PARTIE, VII, 15-16

nature a précipitée du sommet des biens sur le terrain bas et glissant du péché, a été déchue. Tends donc, dit-il, une main, qui ne peut remercier, à celui qui a glissé ; ce que tu es par nature, sois-le pour nous aussi et ne le repousse pas du sommet où tu te trouves dans l’humiliation du péché. Puis il se met au service de la parole du maître et prononce cette parole d’amitié envers l’humanité en ces termes : « Et tu as dit : Convertis-toi, fils d’hommes ». Une telle parole contient un enseignement doctrinal, car ce texte vise notre nature et propose la guérison de ses maux. En effet, puisque, dit-il, du fait de votre nature muable, vous vous êtes détachés du bien, employez cette mutabilité pour revenir à ce qui est beau ; et au point même d’où vous êtes tombés, remontez, car il relève du libre choix des hommes de décider pour eux-mêmes souverainement ce qu’ils veulent, soit le bien, soit le mal.

La conversion annule les fautes

16. La suite contient un autre enseignement, car elle dit : « Parce que mille ans à tes yeux sont comme le jour d’ici qui a passé », mais ce qu’ils interprètent comme l’équivalent de ces années. * Quel enseignement doctrinal recevons-nous donc là ? Celui-ci : dans le cas de l’homme que sa conversion a fait revenir au bien, sa vie serait-elle souillée par dix mille fautes au point que l’amas de ses vices semblerait s’étendre sur mille ans, ce n’est rien pour Dieu au moment qu’il s’est converti, car l’esprit divin contemple toujours le présent et ne tient pas compte du passé. Au contraire, Dieu tient celui-ci pour l’équivalent d’un seul jour ou d’une partie de la nuit, qui se sont échelonnés et s’en sont allés. Mais le présent dans le mal, même s’il n’est rien aux yeux méprisans

La misère de l’homme

17. Il décrit à nouveau le caractère passager de notre nature dans son discours, pour importuner Dieu et susciter davantage sa pitié. Il dit en effet : « Ce qu’ils considèrent comme rien équivaudra à des années. » C’est de manière heureuse et avec à propos qu’il nomme les fautes des riens, car c’est, en quelque sorte, dans la nature de celui qui commet le mal de tenir pour rien la faute et pour chacun des actes qui guide la malice de trouver des justifications, si bien qu’il a une réponse prête pour chacun : « Le désir n’est rien, la colère n’est rien et chaque chose de ce genre n’est rien, car ce sont des mouvements de la nature et la nature est l’œuvre de Dieu. Pas un de ces mouvements ne saurait passer pour un vice aux yeux de celui qui veille sur l’existence humaine. » C’est pourquoi il affirme que ces riens, quand ils sont présents par le libre choix de celui qui les commet et n’appartiennent pas au passé, sont tenus chacun par l’œil divin comme l’équivalent d’une quantité d’années.

a. Ps 89, 5-6
La-dessus, il ajoute logiquement qu’il ne convient pas d’offrir à Dieu le spectacle de la malice humaine pas plus qu’il ne faut présenter devant sa face notre temps souillé par nos péchés. En prononçant la parole suivante, il traduit un tel sens : « Tu as mis nos iniquités devant toi ». Comme on le verrait si on ajoutait « en vue de quoi » pour donner plus de clarté au discours, de telle sorte que le sens de l’expression soit le suivant : « Il te convient d’avoir ce qui est beau sous les yeux, mais ce qui est inique est indigne d’être vu de toi. Fais donc en sorte que l’humanité ne soit pas indigne de ton attention, mais que notre temps soit dignes de paraître devant toi, car, dans l’état actuel, “tous nos jours ont été consumés”’. En effet, n’est-ce pas en toi, c’est aussi bien n’être absolument pas. ’Car, pour ceux que dominera la force de la colère, l’existence est sans fondement, elle a l’apparence d’une ombre, pareille aux fils d’une toile d’araignée. Ceux-ci, en effet, restent visibles tant qu’ils conservent leur consistance, mais qu’on avance la main, aussitôt, au contact des doigts, ils se déchirent et disparaissent ; de la même façon, la vie humaine, sans cesse prise dans l’entrelacs d’ardeurs sans fondement semblables à des fils aériens, se tisse en vain une toile inconsistante ;
qu’on la saisisse avec un raisonnement ferme, cette vaine ardeur échappe à la prise et disparaît dans le néant. Car tout ce qui fait l’objet d’une ardent cherche dans cette forme d’existence est opinion et non fondement : opinions que l’honneur, le rang, la naissance, les faveurs, le faste, la richesse et toutes les réalités de ce genre auxquelles s’appliquent les araignées de la vie. C’est pour cette raison que de telles choses sont souhaitables pour celui qui vit au-delà de cette limite, mais que la plus grande part d’une vie si courte se passe dans la souffrance et la peine. Peine, la prime enfance ; souffrance, la jeunesse ; le milieu de la vie est encore plus prodigue en peines ; quant à la vieillesse, à un degré supérieur, avec ses cheveux blancs et ses rides, elle atteste la pérennité de la souffrance.

L’éducation divine

18. A nouveau, il songe à un autre moyen de rendre la divinité favorable aux hommes. Tel est le sens de ce qui est dit : la masse de nos pêchés attire un lourd châtiment, mais la résistance de notre nature est si faible qu’elle ne peut recevoir la colère qui s’exercerait selon ce qu’ils méritent sur les fauteurs. Cependant, si doux que soit ce qui s’applique à nous en guise de châtiment, cela sera suffisant pour éduquer ceux qui le subissent. Si donc la douceur de la rétribution a suffi pour éduquer comme pour châtier, qui résistera à la force de la colère ? Quel prêtre pourra mesurer la crainte que produit la fureur ? Si donc on ne peut résister à la colère, mais qu’on puisse recevoir l’acte de ton amitié, faisons-nous connaître ainsi ta droite, de telle sorte que nous puissions la recevoir tandis que dans la sagesse et non dans le châtiment tu accomplies notre éducation. Puisque donc nous avons exposé le sens du texte, il serait logique de présenter les paroles inspi-
réses elles-mêmes qui ont cette forme : « Parce que la douceur est venue sur nous, nous serons aussi éduqués. Qui connaît la force de ta colère et apprend par la peur que tu inspirées à évaluer ta fureur ? Fais connaître ta droiture et convertis ceux dont le cœur a été éduqué dans la sagesse ». C'est alors un beau texte qui prend logiquement la suite de ce qui vient d'être dit. Il affirme, en effet, que nous ne pouvons pas recevoir, à cause de la faiblesse de notre nature, la grandeur de la colère qui suscite contre nous le péché, mais que nous avons besoin d'être éduqués. Puisse le salut opéré par la conversion nous éduquer plutôt que le châtiment pour nos péchés. Aussi, convertis-nous, Seigneur, sans différencier ta grâce, car les mots « Jusques à quand » indiquent l'empressement de la grâce ; « Et laisse-toi fléchir, dit-il, pour tes serviteurs ». Ce n'est pas, en effet, avec les serviteurs d'autrui, dit-il, mais avec les tiens propres que tu te réconcilieras.

La lumière divine

19. Ensuite, comme s'il avait déjà reçu la grâce et qu'il voyait cette lumière qui illumine l'obscurité où vivent ceux qui errent et qui permet au jour vertueux de commencer, il dit : « Nous avons été comblés au matin de ta compassion, nous avons connu la joie et l'allégresse, tout au long de nos jours nous avons été dans l'allégresse ». Car la joie qui se trouve en toi a succédé au temps passé dans l'humiliation du péché et les années de malice s'en sont allées. C'est ainsi, en effet, que nous comprenons les mots : « Au lieu des jours où tu nous as humiliés, des années où nous avons vu le malheur ». Et ainsi il est plein de confiance puisqu'il nomme
enfants des œuvres de Dieu ceux que la conversion a illuminés. Il dit en effet : « Jette un regard sur tes serviteurs et tes œuvres », désignant les patriarches réunis autour d’Abraham, car ce sont eux, véritablement, les œuvres de Dieu. « Et guide leurs fils », car ceux qui font les œuvres d’Abraham deviennent les enfants des patriarches, introduits par la vertu dans leur famille. Puis, dans ses dernières paroles, il rapproche par la pureté l’humanité de Dieu, en priant pour que l’éclat de Dieu fasse briller aussi notre vie par une existence pure. Il dit en effet : « Que l’éclat du Seigneur notre Dieu soit sur nous », de manière à ce que toutes les occupations de notre existence portent un fruit de salut et que toutes nos activités visent un seul but. C’est pourquoi il dit en employant le pluriel : « Et les œuvres de nos mains dirige-les pour nous », puis il ajoute après avoir rassemblé leur grand nombre en une seule œuvre : « Et l’œuvre de nos mains dirige-la. » Car le soin multiple et varié des vertus constitue une seule œuvre, qui est le salut de celui qui les accomplit.

Ainsi un quatrième écho dans l’ascension psalmique a permis au prophète d’élever la pensée de ceux qui montent avec lui et de la placer au-dessus de toute la vanité que recherche le grand nombre dans cette vie, en montrant que le caractère trompeur, arachnéen et sans fondement de la vie matérielle ne mène à aucun terme qui soit bon ceux qui poursuivent les choses vaines.

AVB SLQXF


c. Ps 89, 16a  d. Ps 89, 16b  e. Cf. Jn 8, 39  f. Ps 89, 17a  g. Cf. Jn 15,
2  h. Ps 89, 17bc
La récapitulation du salut

20. Par un enchaînement logique, il conduit, par la cinquième partie, comme à une cime, à l’échelon le plus haut de la contemplation, celui qui peut l’accompagner vers la hauteur, après avoir franchi les toiles d’araignée de cette vie grâce à la fermeté de son aile. Car ceux qui, dûteux et sans force, tourment comme des mouches, d’un vol sans énergie et sans vigueur, autour des glis de la vie pour les lècher, sont enlacés et ligotés comme en des rets par l’emprise de tels fils : je veux dire qu’ils sont enveloppés par des jouissances, des honneurs, des réputations et des désirs variés comme par des trames d’araignées, et ils deviennent la proie et la nourriture de cette bête qui chasse par de tels moyens. Mais si quelqu’un, doué d’une nature d’aigle, fixe avec plus d’acuité le rayon de la lumière grâce à l’œil immuable de son âme et qu’en se tendant vers le haut il s’approche de telles toiles d’araignée, alors par le seul souffle de ses ailes rapides, dans le sifflement de son vol, il détruit toutes les réalités semblables dont il s’approche par l’élan de ses ailes. Ayant donc élevé avec lui un tel homme, le sublime prophète le conduit au sommet de la cinquième ascension, où se trouvent comme un achèvement et une récapitulation complets du salut de
l'humanité. En effet, dans ce qui précède, il a beaucoup médité en philosophie, par la voix de Moïse, sur le mutable et l’immuable, c’est-à-dire sur ce qui est toujours ce qu’il est et sur ce qui ne cesse de devenir ce qu’il n’est pas, car la mutation, c’est le passage de ce en quoi l’on est à ce en quoi l’on n’est pas. Il a aussi montré que c’est par la même faculté que librement la nature déchoit vers le mal et qu’inversement, par conversion, elle remonte vers le bien, de sorte qu’il est possible que l’éclat de Dieu illumine à nouveau l’existence des hommes. Maintenant donc, il dévoile toute la grâce qui nous vient de Dieu en la mettant par son discours de bien des manières différentes sous les yeux de ceux qui regardent d’en haut les merveilles de Dieu. Il ne s’est pas contenté, en effet, de laisser entendre d’une seule manière la grâce ; au contraire, s’il représente de façons diverses les malheurs où nous a fait tomber notre penchant pour le mal, il expose aussi de bien des manières différentes l’alliance qui nous vient de Dieu pour aller vers le bien, de telle sorte qu’il peut multiplier les occasions de rendre grâces, puisque c’est en proportion des biens reçus que l’action de grâces envers Dieu se multiplie.

La rédemption universelle

D’emblée il déclare en commençant son discours :
« Confessez le Seigneur, car il est bon, car pour l’éternité est sa miséricorde. » Comme la confession se comprend au sens d’action de grâces et non au sens d’expression des fautes, il prescrit de glorifier Dieu pour sa seule bonté : ce
qu'il veut signifier, c'est que tout ce qui advient aux hommes de bon et de salutaire de la part de Dieu, advient en totalité par grâce et bonté. Alors que nous n'offrons aucune raison de recevoir le bien et qu'au contraire nous sommes plutôt plongés dans toutes sortes de vices, lui ne sort pas de sa propre nature, mais ce qui est, il le fait. Car le rachat exprime, sous une forme verbale, le rappel de captivité. Dieu s'est donné lui-même en rançon pour ceux qui sont au pouvoir de la mort à celui qui avait le pouvoir de la mort. Et puisque tous étaient dans la prison de la mort, tous ils les rachète bel et bien par cette rançon, de sorte qu'aucun ne soit laissé sous l'empire de la mort, une fois venu le rachat de l'univers. Car il n'est plus possible que quelqu'un soit dans la mort, si la mort n'existe pas. C'est pourquoi, puisque le monde entier est divisé, d'après la position, en quatre régions, la parole n'a laissé aucune parcelle exclue du rachat divin. Il dit en effet : « Du levant et du couchant, du nord et de la mer »; désignant par mer le midi.
Errance et délivrance

21. Après avoir donc placé en tête brièvement la bienfaisance de Dieu, qu’il a déployée pour toute la nature humaine, il décrit en détail la déchéance des hommes dans le mal et la conduite de Dieu envers chacun pour l’amenir au mieux. Il dit ainsi : « Ils s’égarent, dans le désert, dans un pays aride, du chemin ». Ayant, en effet, dit-il, quitté le chemin – or, le chemin, c’est le Seigneur, ils erraient loin de la protection de Dieu dans le désert qui était tout aride et sec, privé de la rosée spirituelle. Voilà pourquoi, la cité de Dieu, où se trouve le séjour des justes, ils ne pouvaient, égarés dans des chemins non fréquents, la trouver. Il dit, en effet, que s’ils ne trouvèrent pas, affamés et assouflis, de cité où séjourner : faute de nourriture, leurs forces les abandonnaient et leur mal était intense. Comment y aurait-il eu de la nourriture sur une terre desséchée et stérile ? Avec quoi apaiser la soif dans ce pays aride ? Il est clair que par nourriture la prophétie ne désigne pas le pain, ni par boisson l’eau, mais par nourriture le véritable aliments et par boisson ce breuvage spirituel. Le Seigneur devient l’un et l’autre quand il s’offre lui-même de manière appropriée à ceux qui en ont besoin, devenant nourriture pour les affamés et source pour les assouflis. Où trouver la délivrance d’une situation si difficile, l’errance, la solitude, la souffrance dans un pays aride, l’évanouissement causé par la faim ? O, merveille ! Une seule parole adressée en
se tournant vers Dieu a changé toutes choses en bien: « Ils crièrent vers le Seigneur, dit-il, dans leur détresse, et de leurs misères, il les fit sortir, il les conduisit sur un chemin droit pour qu’ils aillent vers une cité où séjourner. » « Le chemin, loin duquel ils s’étaient fourvoyés, c’est, affirme-t-il, le Seigneur lui-même. Ce « chemin » déclare dans l’Évangile : « Nul ne vient à moi si mon Père ne veut l’attirer. » C’est pour cela que Dieu conduit sur le chemin les égarés. Et ce même Seigneur est aussi une cité où l’on séjourne, comme le dit l’apôtre : « En lui, nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes. » Il a raison d’ajouter la parole qui invite à l’action de grâces : que ceux qui ont reçu cela « confessent au Seigneur ses miséricordes et ses merveilles accomplies pour les fils des hommes », c’est-à-dire qu’ils ne cachent pas, par leur silence, le bienfait dans de l’indifférence, mais qu’ils proclament dans une action de grâces cette faveur, puisque leur âme était vide de biens et qu’il l’a comblée. En effet, il « a rassasié, dit-il, l’âme vide et l’âme affamée, il l’a comblée de biens. »

22. A nouveau, d’une autre manière, il met sous les yeux le malheur de notre nature et il raconte l’amitié divine envers l’homme, qui transforme notre nature pour l’améliorer. Voici ce qu’il veut dire : l’humanité s’est séparée de la lumière, elle s’est penchée vers le péché, a perdu la droiture du maintien et s’est rendue étrangère à la vie véritable. En effet, ils sont,
dit-il, assis dans les ténèbres et à l’ombre de la mort, entravé par la pauvreté et le fer². Car l’humanité ne pouvait pas s’écarter du mal, prisonnière d’une pesante entrave. Or la pauvreté en beauté est une entrave, fixée par un fer autour des cœurs. La cause de tout cela, c’était la désobéissance à la loi divine et le rejet de la volonté du Très-Haut. C’est ce qu’il signifie quand il dit « qu’ils avaient provoqué les paroles de Dieu et exaspéré la volonté du Très-Haut³ ». Il s’ensuit naturellement que souffrance et humiliation attendent de tels individus durant leur existence, souffrance parce qu’ils ont été privés des délices⁴, humiliation parce qu’ils n’ont pas voulu demeurer avec le Très-Haut. En effet, « leur cœur, dit-il, a été humilié au milieu des souffrances⁵ ». Or, la séparation de la force n’est rien d’autre que de la faiblesse, car sans force quel secours pourrait-on trouver ? C’est pourquoi il dit : « Ils furent affaiblis et il n’y avait personne pour les secourir⁶. »

Mais, à nouveau, une seule parole a transformé en joie leurs malheurs. Car « ils crièrent, dit-il, vers le Seigneur dans leur détresse et de leurs misères il les a sauvés⁷ ». Il fit disparaître les ténèbres, détruit la mort, brise les liens. En effet, « ils le sont tirés, dit-il, des ténèbres et de l’ombre de la mort et leurs liens il les a brisés⁸. » Qu’on proclame donc,

AVB SLQXF


L’humiliation du péché et le mystère du Verbe

23. A nouveau, mais autrement, il présente par son discours l’infortune des hommes. Il émet l'idée que l’iniquité est une humiliation et il la raisonne de l’affirmer, car une parole d’un autre prophète s’accorde à une telle pensée : il dit que l’iniquité est assise sur un talent de plomb, montrant que la malice est une chose pesante et qui entraîne vers le bas, attirant dans son propre gouffre celui que sa ressemblance au divin place dans les hauteurs. Il dit en effet : A cause de leurs iniquités, ils ont été humiliés. Et, pour cette raison,
ils se détournèrent de cette nourriture toute-puissante dont parle le discours adressé aux premiers hommes : « De tout arbre du jardin, tu mangeras pour ne nourrir », Car, de même que là il appelle « tout arbre » la plénitude de tout bien, de même ici le discours appelle l’aliment véritable et tout-puissant « toute nourriture » dont le rejet produit l’affaissement qui aboutit à la mort. C’est ainsi qu’il dit : « Leur âme a eu le dégoût de toute nourriture et ils ont approché des portes de la mort » Et, de nouveau, la parole adressée à Dieu change le malheur en réjouissance : « Ils crièrent, dit-il, vers le Seigneur dans leur détresse, et de leurs misères il les a sauvés ». Puis il raconte comment s’est opéré le salut ; or, ce récit, c’est sans conteste l’Évangile : « Il a envoyé, dit-il, sa parole, il les a guéris et les a arrachés à leur perte ». Voilà sous tes yeux la Parole vivante et animée, envoyée pour le salut de ceux qui se perdent et arrachant à la perdition celui qui y est plongé. Quel évangeliste clame si ouvertement le mystère ? Que la grâce soit donc louée, dit-il, par ceux qui en ont profité et que la louange pour ses bienfaits devienne un hymne : « Qu’ils lui sacrifient, dit-il, un sacrifice de louange et qu’ils annoncent ses œuvres dans l’allassage » !

Le naufrage de l’âme et son mouillage au port divin

24. Ensuite, il présente à nouveau les épreuves et mentionne à nouveau, après les épreuves, la grâce de Dieu. Il évoque l’imprudence des hommes qui les ont conduits à aban-
donner l’existence stable et à l’abri des flots pour choisir la pleine mer ¹ ; « Ceux qui sont descendus, dit-il, en mer sur des navires ² », et qui, au lieu de travailler le jardin où ils avaient tout d’abord été placés ³, font couler ⁴ leur travail. Par mer, il désigne cette existence matérielle, battue par tous les vents des tentations et agitée sans cesse par des passions qui se succèdent ; « Faisant, dit-il, un travail sur des vagues e ⁵ », et « Ils virent eux-mêmes les œuvres du Seigneur et ses merveilles dans l’abîme ⁶ ». Car, après s’être abîmés dans la malice de la vie et avoir souvent subi les misérables naufrages de l’âme, ils ont vu mise en œuvre à leur profit l’amitié envers les hommes de celui qui nous a sauvés des abîmes : « Il a parlé, dit-il, et s’est levé un souffle d’ouragan ⁷ ; Cette réflexion ne doit pas être appliquée à Dieu, mais à l’adversaire, car c’est la parole de l’ennemi qui produit le souffle de l’ouragan. On appelle ouragan un vent violent qui ne s’abat pas directement, mais tourne sur lui-même en un tourbillon rapide ; lorsqu’avec violence il fond sur les eaux, comme si

---

**AVB SLQXF D** (l. 20)


---


---

¹ ² ³ ⁴ ⁵ ⁶ ⁷
un énorme rocher y avait été précipité, la mer est repoussée par son poids et, soumise à la violence du souffle, doit se fendre à l'endroit même où le vent s'est abattu de toute sa masse, tandis que la chute de ce poids fait jaillir en l'air l'eau de tous côtés. C'est pourquoi il ajoute en écrivant clairement ces réalités qui en même temps que s'est abattu le souffle de l'ouragan, « se sont soulevés les flots de la mer, montant jusqu'aux cieux et descendant jusqu'aux abîmes »*. Car, vraiment, la montée de tels flots dans les hautes, je veux parler des flots des passions, devient la cause de leur descense dans l'abîme. Or, nous savons que l'abîme est souvent dans l'Écriture le repaire des démons. Ceux qui ont été ballottés ainsi par l'agitation et le remous des flots sont saisis de vertige et perdent la raison comme le ferait l'ivresse, l'écurrière d'une telle traversée alourdit leur tête. En effet, « ils ont été agités, dit-il, et secoués comme l'ivrogne »*. Et, une fois qu'ils ont perdu la raison, ils ne sont capables d'aucune décision qui les conduise au salut : leur sagesse a fait naufrage et a péri avant. C'est pourquoi il dit : « Et toute leur sagesse a été engloutie »*.

A nouveau, même quand ils sont plongés dans de si grands malheurs, il y a un moyen d'échapper à cette peine insurmontable : la parole adressée à Dieu. En effet, « ils crièrent, dit-il, vers le Seigneur dans leur tribulation et, de leurs misères ils les a tirés »*. Aussitôt, l'ouragan se changea en un souffle.
propice et favorable : la mer devient sereine, le calme a apaisé les flots. Car il a réduit, dit-il, l'ouragan à une brise et ses flots sont devenus silencieux. Peut-être, par le mot de silence, veut-il signifier que les flots sont des puissances volontaires et, par là, désigner la nature rebelle à qui, dans l'Évangile, le Seigneur a dit : « Silence, sois muselée ». Mais il appelle « brise » la grâce de l'Esprit qui fait mouiller, grâce aux voiles spirituelles, l'âme au port divin, pendant que la Parole est au gouvernail et qu'elle dirige la navigation : Il les a conduits au port de sa volonté.

Le triomphe de la vertu

25. Là-dessus, il invite à nouveau le peuple et assemble à célébrer la grâce en décivant par son discours presque la situation actuelle des assemblées, puisque c'est de leur chaire que ceux qui ont la priorité de parole proclament ces merveilles de Dieu, qui affermissent la foi des auditeurs : Qu'ils l'exaltent, dit-il, à l'assemblée du peuple et sur la chaire des anciens qu'ils le louent. Il ajoute alors les motifs de l'action de grâces : Dieu fait exister des fleuves et en fait périr d'autres. Car les torrents de la malice disparaissent tandis que les affluents des vertus inondent les régions jusqu'alors desséchées : Il a changé, dit-il, des fleuves en un désert et des affluents d'eaux en soif. Par « fleuves », il veut dire le flux des passions et par « affluents des vertus » l'enchaînement.
nement des vices, chaque fois que les hommes, en accumulant continuellement, sur perversité, écrivent comme un torrent la trahée de la malice. Mais il fait aussi, dit-il, de la « terre fertile une saline » : l’âme féconde en vices est transformée et devient assaisonnée en étant assaisonnée par le sel de l’enseignement divin si bien que « la malice de ses habitants » ne peut plus croître en étant nourrie par les flux pervers des eaux ; mais l’âme, gorgée de sel et altérée, est prise d’une soif bienheureuse et devient, par la réunion des vertus, une nappe d’eau débordante. En effet, « il a changé, dit-il, un désert en nappes d’eau et une terre aride en affluents d’eaux ». Cela devient une cité, que les affamés de justice habitent. Car nul, s’il est nauseux et privé d’appétit, n’habite à proximité d’une telle nappe et de telles eaux, avec une âme saturée de malice. Et ils ensement les champs et plantent les vignes : il veut signifier par de telles énigmes les commandements divins et la conduite vertueuse. Car le commandement est une semence pour la moisson à venir et la vigne qui verse grâce à ses grappes spirituelles le vin dans le cratère de la sagesse. Cela n’est rien d’autre qu’une abondance de bénédiction : « Il les bénit, dit-il, et ils se multiplient énormément, et leur bétail ne s’amoindrit pas ». Le bétail, veut-il dire, c’est le service soumis des motions de l’âme, chaque fois que chacune de ces motions qui sont en nous est utile à la vertu : le cœur est le bon bétail, chaque fois qu’il est sous le joug de la raison ; le désir est un autre bétail du même genre, qui offre, en quelque
sorte, son dos à l’âme pour la porter et la conduire dans les hauteurs, chaque fois qu’il est dirigé vers les réalités d’en haut par les rênes de la pensée 1; et tout le reste du bétail est multiplié par la bénédiction, chaque fois qu’il nous prête son service pour atteindre de grands biens.

Récapitulation

26. Puis, dans la suite, il fait par son discours une récapitulation de tout ce qu’il a dit. En effet, après avoir, de bien des manières, évoqué les passions et mis sous nos yeux les bienfaits divins, il reprend à nouveau brièvement ces points pour les récapituler par son discours: il dit qu’ils diminuent et deviennent malfaisants sous le coup de la tribulation des maux et de la douleur 8. Par le mot de diminution, il exprime la petite et le resserrement qui se fait de ce qui est élevé et grand vers ce qui est bas, car la diminution exprime l’idée de ce qu’il y a de plus petit; par malveillance, il désigne la familiarité avec le mal. Quant à la tribulation et à la douleur, c’est partout, dit, la fin ultime de la perte des biens, telle qu’il la décrit dans un autre psaume en ces mots: « Les affres de la mort m’ont entouré, les dangers de l’Hadès m’ont trouvé, j’ai trouvé tribulation et douleur 9. » Ayant désigné par « affres de la mort » et « dangers de l’Hadès » les pêchés, il ajoute la fin où trouve son achèvement la nature du péché, qui n’est autre que tribulation et douleur, cela même que l’Évangile signifie par « les pleurs et les grincements de dents 10. »

Puis il ajoute par une suite logique: « Et l’anéantissement fut déversé sur les premiers d’entre eux 11. » Il enseigne par là

---

qu’exister dans celui qui est », c’est exister vraiment. Mais si quelque chose tombe en dehors de celui qui est, il n’est pas même dans l’être. Car être dans le mal, ce n’est pas, au sens propre, être. Voilà pourquoi la malice n’existe pas par elle-même : au contraire, c’est l’inexistence du beau qui constitue la malice 1. Donc, comme celui qui existe dans celui qui est dans l’être, ainsi celui qui est dans le néant – c’est-à-dire la malice – est anéanti, selon l’expression du texte. Un tel emploi du mot est assez familier dans l’usage des locuteurs. On dit bien que la nourriture, quand elle se trouve dans la chair devient de la chair, que le vin versé dans l’eau se change en eau et que le fer dans le feu s’enflamme ; de la même manière, celui qui est tombé en dehors de celui qui est, puisqu’il se trouve dans le néant, est anéanti. C’est donc que l’anéantissement est l’inexistence de leurs descendances. La nature a donc été appauvrie d’un tel bien, je veux dire la vie, et l’homme a été réduit à l’indigence par le lâche qui a dépourvu de la bénéédiction divine : pour cette raison, il dit qu’il a secouru l’indigent par la pauvreté 1. « Car c’est par sa pauvreté que nous, nous avons été enrichis 6. » Et le bon berger 1 « a fait d’eux », au lieu de bêtes, « des brebis d’une famille 8. ». Il appelle « famille » la communauté de ceux qui appartenaient au registre divin, comme dit aussi l’apôtre : « De lui toute famille au ciel et sur terre tire son nom 1. » Puis il ajoute : « Les hommes droits verront et crieraient 8 », enseignant par ces mots que l’homme droit, à la vue de cette amitié envers l’homme, doit éprouver de la crainte. Car la

crainte n’est pas un mince moyen de sauvegarder les biens, elle qui rappelle le passé pour, à l’avenir, rendre sensé l’homme qui a été en proie à la passion. Quand elle aura dominé et chassé toute notre disposition au mal qui vient d’un vain orgueil, « toute iniquité, dit-il, fermera sa bouche 1 ». Quelle bienheureuse vie que celle où la bouche de l’iniquité comme une source de bourbier 1 sera fermée pour toujours et ne souillera plus de son odeur fétide la vie des hommes ! La cime des biens, le couronnement des espérances, la fin de toute béatitude, c’est que la nature ne soit plus troublée par la malice, mais que toute iniquité – celle-ci peut désigner l’inventeur de l’iniquité », car c’est ce qu’indique le terme collectif – ferme cette bouche, dont la voix a été à l’origine pour les hommes matière de mort. Donc lorsque tout ce qui s’oppose au beau aura été supprimé, nous attendra cet état qu’aucun discours – n’en trouvera pas – ne révélera, dont la divine parole atteste qu’il est au-delà de la raison et de la connaissance 2. Là-dessus, il ajoute comme un sceau ces paroles finales : « Qui est sage et gardera cela ? Et comprendront-ils les miséricordes du Seigneur 3 ? Comme l’action de la sagesse est double – d’une part la recherche et la quête de ce qui est utile, d’autre part la garde de ce qu’on a trouvé –, il veut que cesse désormais une œuvre de la sagesse, je veux dire la quête. En effet, quel besoin aurions-nous de la recherche ce dont on dispose ? Il n’impose que la seule œuvre restante, garder le bien déjà acquis, puisque la sagesse nous apporte son concours pour

---

27. Telles sont les cinq divisions des psaumes où nous avons distingué, par un effort de compréhension, aux signes qui ont été dits, comme des échelons qui se superposeraient les uns aux autres selon un ordre progressif. En effet, la formule qui achève chaque section contient un certain état du discours et une étape de la pensée qui circonscrivit en elle la limite de ce qui a été accompli, avec la parole de glorification et d’action de grâces qui dit : « Béni soit le Seigneur pour l’éternité ! Que cela soit ! Que cela soit ! » Car le sens de ces mots est celui d’une action de grâces qui subsiste pour toujours. La parole, en effet, ne s’est pas contenté de dire une fois « que cela soit ! » pour établir la bénédiction, mais, en reprenant la formule deux fois, elle prescrit l’éternité dans l’action de grâces. Et dans chaque partie de ce qui a été divisé selon ces sections, la parole a fait entendre, entraînant l’âme plus haut, afin qu’elle parvienne à la plus haute cime des biens.
Le concert de louanges des anges et des hommes

Cette cime, c’est la louange de Dieu qui se réalise dans tous les saints, comme l’indique le dernier psaume par ces mots :

« Louez Dieu dans ses saintes b » – là où « le firmament de la puissance c » signifie ce qui ne déchoit pas du bien, où « les dominations d » de Dieu laissent entendre que la malice ne domine plus la nature – lorsqu’enfin la puissance humaine est capable de faire sa louange « selon l’étendue de sa grandeur e », en n’omettant plus de faibles sons, mais en dépassant désormais par l’éclat de la voix les trompettes. Car il dit : « Louez le Seigneur au son d’une trompette f », lorsqu’il également elle imite l’harmonie de l’univers par la variété et la diversité des vertus et devient pour Dieu « un instrument g » accordé au rythme d’une mélodie. C’est ce que le texte nomme au sens figuré « psaltérion et cithare h ». Ensuite, après avoir écarté tout ce qui est terrestre, muet et sans voix, elle rapproche des danses chorales célestes, dans l’éclat des tambours, le son de ses cordes i – les cordes tendues sur l’instrument pourraient être pour chaque vertu ce qui l’empêche de se livrer au vice et de s’y relâcher. Il en résulte le beau concert où la cymbale se mêle aux cordes, quand le son des cymbales éveille le désir d’entrer dans le chœur divin, ce qui me semble traduire le rapprochement de notre nature avec les anges. C’est le passage où il dit : « Louez le Seigneur avec des cymbales retentissantes l ». En effet, un tel concours, je veux dire celui du monde angélique et du monde humain, quand la nature humaine sera rendue à son lot original, produira ce doux son de l’action de grâces par la rencontre des uns avec les autres, et, par les uns et les autres

AVB SLQXF

20 ανέπαυες F || θείον : κύριον LQXF || δούλους AVB || 21-22 συμμετείχες QFν || 26 της σάλπιγγος A || 28 πολεμισμένοι Ι. || 29 γυναίκας (μένοιν vid. a.c. V) AVB X γυναίκας S || 31 β : δν Α || το κοίνον ν || γενέως φρονήμας V || τε όμοιοι ν || 32 φρονήματα AVB || 33 χωράντα || 34 ενεπεζήσαν AVB || 35 συνόδια ν || 36 συνόδια Q || 37 γυναίκας E Κ || 38 φρονήμας : φρόνημα V || 40 συνόδιαν AVB ||

b. Ps 150, 1b e. Ps 150, 1c d. Ps 150, 2a f. Ps 150, 2b h. Ps 150, 3a g. Ps 150, 4b i. Ps 150, 4b j. Ps 150, 5a
comme avec les uns et les autres, célébrera partout un hymne pour rendre grâces à Dieu de son amitié envers l’humanité. C’est ce que montre, en effet, le coucours de la cymbale avec la cymbale : une cymbale est formée de son nature suprather- restre des anges, l’autre cymbale par la nature rationnelle des hommes. Mais le péché a séparé l’une de l’autre. C’est donc lorsque l’amitié de l’hommne pour l’honneur de nouveau l’une et l’autre, que les deux, de concert l’une avec l’autre, feront alors retentir cette longue, ainsi que le dit, lui aussi, le grand apôtre : « Toute langue confessa, aux cieux, sur terre et sous terre, que Jésus-Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père ».

Une fois cela accompli, le son de ces cymbales entonnera un chant de victoire dans un concert commun qui célébrera la destruction de l’ennemi.

Quand celui-ci sera complètement détruit et retourné au néant, sans cesse, en tout ce qui respire, à égalité d’honneur, s’accomplira à jamais la louange adressée à Dieu. En effet, puisque « la louange ne sied pas à la bouche du pécheur », il n’y aura plus de pécheur, car le péché n’existera pas, mais « tout ce qui respire » dans toute l’éternité « louera le Seigneur ».

Le cheur de la création réunifiée

Voilà donc le chemin vers l’état bienheureux, tel qu’il nous a été suggéré par cette grande philosophie contenue dans les psaumes : il pousse sans cesse à un stade plus grand et plus élevé du trajet vers la vertu ceux qui, grâce à eux, sont conduits vers le haut, afin que quelqu’un parvienne à cette
mesure de la béatitude dont la pensée ne peut, par des conjectures et des suppositions, se représenter analogiquement l’au-delà, pas plus que la raison n’en découvre par la logique le degré suivant. Mais même l’élan de la philosophie qui, partout, bondit et court devant notre désir, quand il s’approche de ce qui est imaginaire, reste inerte. Ce qui est au-delà est trop sublime pour être espéré, comme l’atteste aussi, à travers l’ordre que nous avons observé, la philosophie du Psautier : après nous avoir ouvert comme une porte d’entrée, dès ses premiers mots, vers la vie bienheureuse, avec l’abandon du mal – c’est en effet ce qu’enseignent les premières paroles du Psautier en affirmant que le rejet du mal est le principe de la béatitude –, puis après avoir tendu la main directrice de la loi à ceux qui erront, promis par un tel genre de vie la ressemblance avec l’arbre toujours vert et suggéré l’amertume de ceux qui prennent le chemin opposé, elle conduit par des ascensions successives au sommet de la béatitude celui qui suit cette main directrice. C’est ce que t’indique la pensée du dernier psaume : après la totale destruction du mal, tout dans les êtres sera saint et tout consommera dans la louange de Dieu, après avoir acquis au même degré, grâce à la fermeté de sa puissance, l’immutabilité face à la malice et avoir élevé grâce, pour ainsi dire, à l’éclat d’une trompette, le son qui célèbre sa grandeur. Quand toute la
création, celle de tous les êtres d’en haut et de tous ceux d’en bas, sera accordée en un chœur unique, et qu’à la manière d’une cymbale, la création intelligible et celle qui, aujourd’hui, s’en trouve séparée et a été divisée par le péché, produiront grâce à l’accord de nos voix le son juste ; quand notre condition concourra avec celle des anges et que les rangs de l’armée divine, s’étant ressaisis après la confusion, entonneront pour célébrer le meurtre des ennemis le chant de victoire en l’honneur de celui qui remporte la triomphée, alors la louange deviendra celle de tout ce qui respire, elle étendra pour toujours la grâce et elle augmentera continuellement, en l’accroissant, l’état bienheureux – je veux parler de ce véritable état bienheureux pour lequel cesse la pensée rationnelle qui procède par conjectures et cesse également notre faculté d’espérer. Vient ensuite l’état ineffable, incompréhensible et supérieur à toute pensée, que « ni l’œil n’a vu, ni l’oreille n’a entendu, ni le cœur humain n’a saisi ». C’est ainsi, en effet, que le divin apôtre a défini les biens mis en réserve dans la sanctification.

1. Par « état bienheureux », Grégoire entend une condition qui n’a rien de statique ni de figé puisque la proximité de la présence divine appelle une nouvelle forme de croissance et de progrès que le théologe ne peut que mentionner sans la décrire car elle dépasse les limites de la raison comme ce que l’homme est en mesure d’espérer, et marque l’entrée dans la vie proprement divine, cf. CEI, 205 s. : « La nature divine est séparée par un grand intervalle de la nature humaine, et l’expérience (νόημα) ne peut montrer là aucune chose telle qu’on se la figure (εἰπεῖται) à son sujet par des conjectures et des suppositions (προφητεύει τις καὶ ἱπποποίη τις). »
Chapitre 1

Présentation des différents types de titres

Après avoir distingué ainsi ces étapes, le moment peut être venu d’examiner la question des titres. Ceux-ci aussi, en effet, ne contribuent pas, à nos yeux, pour une faible part, au cheminement vertueux, comme on peut l’apprendre du sens même des intitulés. Il peut être nécessaire, tout d’abord, de présenter sommairement, avant l’étude des psaumes, une espèce d’introduction, selon les règles de l’art, des titres, pour que nous puissions constater par là aussi, avec une parfaite clarté, que tout ce que vise cet enseignement inspiré a, c’est de conduire la pensée à la béatitude véritable.

Parmi les psaumes, les uns n’ont absolument aucun titre. D’autres, quand ils ont chez nous le titre du prophète, ne l’ont pas chez les Hébreux. Dans les uns, le titre, c’est juste le nom de David, dans d’autres, on trouve, avec le nom, la
SUR LES TITRES DES PSAUMES

266

paragraphe, à la fin de l'âge, à la mort, à l'âge de la vieillesse, à l'âge de la jeunesse.

15. Les psaumes sont des versets de la Bible qui sont utilisés dans la prière et la méditation.

LEVON

20. Le psalmiste est le poète qui écrit les psaumes.

Pâlin est un personnage de l'Ancien Testament.

Pâlin est un personnage de l'Ancien Testament.

AVB SLOXF T I (25)

15. Ps 90, 1; 92, 1; 94, 1. c. Ps 4, 1; 38, 1; 44, 1; 64, 1; 65, 1; 75, 1; 82, 1; 87, 1; 95, 1; 107, 1; 119, 1; 133, 1. d. Ps 144, 1. e. Ps 3, 1; 5, 1; 64, 1; 65, 1; 75, 1; 82, 1; 87, 1; 95, 1; 107, 1; 119, 1; 133, 1. f. Ps 31, 1; 51, 1; 54, 1; 141, 1. g. Ps 16, 1; 85, 1; 141, 1. h. Ps 28, 1. i. Ps 29, 1; j. Ps 30, 1; k. Ps 37, 1; 69, 1; l. Ps 99, 1. m. Ps 35, 1; n. Ps 38, 1; o. Ps 87, 1; p. Ps 65, 1; q. Ps 92, 1; r. Ps 87, 1; s. Ps 39, 1; t. Ps 92, 1; u. Ps 44, 1; v. Ps 5, 1; w. Ps 6, 1; x. Ps 10, 1; y. Ps 44, 1; z. Ps 5, 1; 80, 1; 83, 1.

267

DEUXIÈME PARTIE, I, 29


1. La mention ici de ces deux termes non combinés l'un à l'autre s'explique par un développement ultérieur (32, 41-45).
DEUXIÈME PARTIE, I, 29

matinale b », « au sujet de Macleth c », « au sujet du peuple qui a été éloigné des choses saintes d », « ne fais pas péris e » , pour l'inscription sur une stèle f , ou même ces deux dernières expressions g , pour Salomon h , « chant au sujet du bien aimé i », « au sujet des secrets du fils j ,« pour la confession k , ou une situation historique ; par exemple, quand il était « dans la grotte » l , ou « dans le désert m », ou « quand Saul envoya des hommes pour le trouver n », ou au sujet des peuples de Chouzi o , ou « quand il changea son visage devant Abimelech p , ou « quand les Ziphéens vinrent q », ou lorsque Doél l'Idoumée vint annoncer à Saul r , ou « durant les jours où le Seigneur arracha à la main de tous ses ennemis et à la main de Saul s », ou « quand Joab revint et frappa la vallée des Salines, douze mille hommes t », ou « lorsque le prophète Nathan vint le trouver, après qu'il se fut rendu chez Bersabée u ».

Certains psaumes ont pour titre l'alléluia hébraïque, noté une ou deux fois. Dans cet angle, il est uni et combiné aux noms de certains prophètes dans le titre lui-même : par exemple, « alléluia d'Aggée et de Zacharie » , « alléluia de Jérémie et d'Ézéchiel ». Et il existe une autre forme de titre : « aux fils de Coré », « à Idithoum », ou « à Asaph ». Dans un seul, exceptionnellement, on trouve :

1. « L'alléluia de Jérémie et d'Ézéchiel » ne figure pas dans l'édition de Rahlfis. Le titre qui s'en rapproche le plus est celui du Ps 64 : "Chant de Jérémie et d'Ézéchiel". Cependant, un texte apparemment ajouté par G. Mercati (Osservazioni a proemi del salterio, Città del Vaticano, 1948, p. 145-154), l'« Apostrofia περί τῶν ἐπαγγελμάτων », par exemple "alléluia d'Aggée et Zacharie" ou encore "de Jérémie et Ézéchiel". Les livres exacts n'ont pas ces titres, mais l'interprète doit cependant faire un exposé relatif à eux. »
KEFALALION B'

30. Taútis de tis diaðreséwos en taíx étiggrafátheis hýmín tránoiðeitaíx, xhrísmou dén eî prós toú mé genikwteráxen twá tón hmoíx étigánov tón érwpínean poidóstathe: eli' óutos de' ánkolouðhun próx tás fainoménaías diáforofés prooagányn tón 5 éxétasai. Káthlw mév oúv tis étigrafhs o lýgos diplóov tón skopón éxei. H gár próx énedeíxen tis ópotokímenou prorégraphtai, ówste tón skopón tis fainoménaías prosoðoschántas hýmas eúmásestéróus geunèthai tis én tis éptoras diánoiças: h pollállas kai di' éktiths ti paiodéi tis, ákono h étigrafh tis éngklemén tis éptoras diánoiças tón kath' arbitrómenon politeikiónousa mállon dé kath' ekástes evósoi tis tón étigrafwv theórias eli' éstin o skopós to próx tón ékástwn kathýrgosáthei, kánon idrókoi dé deúnoi diá tovón eúmproun dous, hán fállo v ti ónoma prorégraphton tóuch. Oú gár épi

AVB SLOXF

54 mév S mépex LQF mépex XF* || 55 mév om. AVB || 60 dé: ti AVB || tvía om. A
30  4 prooagén Q prooagén XF || 5 oúv om. A || 6 kópsi Q || 10 éngklemén (γα) V || ti kath' arbitróth L || 11 épideikínsusa A || 12 tvía: tov Q || 14 dous AQ || prooagénwvs VSLQFv Don

DEUXIÈME PARTIE, I, 29 – II, 30  271

« Prière à Moïse, homme de Dieu ». Entre les psaumes qui ont selon l’Écriture reçu dans l’Église des titres qu’ils contiennent, mais qui sont sans titre dans le texte, nous trouvons cette différence : avec les uns est indiqué un certain nombre des jours de la semaine, soit « premier jour des sabbats » ou « au quatrième jour des sabbats » ou « pour le jour du sabbat » ou « avant le sabbat » ; d’autres possèdent un autre sens relatif à leur titre qui a été complètement passé sous silence chez les Hébreux.

CHAPITRE II

L’examen des titres identiques en hébreu et en grec

30. Puisque nous avons éclairci cette division entre les titres, il serait utile de donner, tout d’abord, une interprétation générale de ces mots, telle qu’elle est comprise par d’autres commentateurs. D’une manière générale, donc, le texte du titre a un double but : soit il est écrit en tête pour désigner le sujet, de sorte qu’il est facilement identifiable, soit il est écrit au début de la moitié du psaume, comme le fait aussi le texte du titre ; mais, également souvent, le titre instruit en quelque sorte par lui-même l’auditeur, en montrant grâce au sens déposé dans le mot une action accomplie vertueusement. Ou plutôt, sous ses deux formes, le but du texte est unique : diriger vers l’un ou l’autre des sens, même si le texte semble révéler une réalité historique, même si un simple mot en tête. Car la divine

1. Il s’agit des titres identiques (cas général) ou différents (cas particulier) dans le TM et dans la LXX.
Écriture n’utilise pas l’histoire dans l’unique but de nous faire connaître des actions qui nous font apprendre ce qu’il faut ou subi les Anciens, mais de façon à montrer un enseignement qui permette de vivre selon la vertu, puisque l’observation historique est interprétée en un sens plus élevé. Comme nous sommes d’accord sur la nécessité de ce tel point de vue relatif aux titres, il peut être logique de proposer, comme nous l’avons dit précédemment, une conception générale des titres identiques et de faire de ceux qui se présentent différemment un examen particulier.

Les titres, des paroles athlétiques

31. Puisque la plupart des psaumes ont pour titre l’expression « pour la fin », il faut, selon moi, connaître à ce propos les éclaircissements qu’apporte la pensée des autres traducteurs de la même Écriture 1. L’un dit, en effet, au lieu de « pour la fin », « à celui qui rend victorieux », un autre « chant de victoire », un autre « pour la victoire ». Puisque, donc, la fin de tout combat, c’est la victoire, sur laquelle ont les yeux tournés ceux qui se dévêtent en vue des combats pour se livrer à la lutte, le texte, me semble-t-il, par le mot « fin », grâce à une expression brève, excite et encourage ceux qui luttent par les vertus sur le stade de la vie, de sorte que, les yeux tournés vers la fin, c’est-à-dire la victoire, ils trouvent dans l’espoir d’être couronnés un soulagement à la souffrance de leurs luttes. C’est ce que nous voyons encore se produire aujourd’hui lors des combats. La perspective de la

1. Grégoire n’est pas le premier à citer ces traductions que Basile mentionne également, cf. In Ps 48, PG 29, 432 BC.
couronne offerte à ceux qui s'engagent au corps à corps les uns contre les autres sur les stades renforce davantage leur zèle pour la victoire, car le goût de la gloire dissimule les souffrances du corps à corps. Donc, parce que le stade s'est ouvert à tous pour la lutte — le stade, c'est-à-dire la vie commune des âmes —, où l'unique adversaire est la malice qui, par des moyens divers et des manœuvres perfides, combat ses opposants, pour cette raison le bon entraîneur des âmes te montre la fin des suéres, la parure des couronnes et la proclamation de la victoire, afin que, les yeux fixés sur cette fin, tu prennes appui toi-même sur « celui qui rend victorieux » et te prépares à être proclamé vainqueur.

Et toutes les pensées de l'enseignement vertueux qui viennent logiquement à la suite de ces mots peuvent apparaître parfaitement à ceux qui, à travers ce début, considèrent ce qui suit. Il est clair, en effet, qu'autant il y a de passions de l'âme, autant il y a de prises et de manœuvres des adversaires contre nous : ils désarticulent et démettent souvent le raisonnement comme un membre de l'âme, si on ne s'est pas rendu soi-même, en s'y préparant avec soin, incapable de glisser et de tomber au milieu de tels combats par « la lutte légitime », selon le mot de l'apôtre 1, en acquérant pour soi la victoire, c'est-à-dire la fin des combats. Or, en même temps que l'expression « pour la fin », on trouve écrits des règles et des conseils en vue de la victoire, qui permettent d'obtenir ce qui est recherché.

1. D'autres passages inspirent ces développements sur la lutte spirite, ainsi 2 Tm 3, 7-8 : « J'ai combattu jusqu’au bout le bon combat, j'ai achevé ma course […] voici quest préparée pour moi la couronne de justice. »
La mention de « ceux qui seront changés » suppose en effet le changement de l’âme vers le meilleur. Et l’interprétation de « Maeleth » pousse l’athlète à développer son courage, en lui signifiant le cheur de danse qui, au terme des souffrances, nous attend : les autres traducteurs ont éclairé ainsi ce mot en rendant Maeleth par « danse chorale ». Avoir les yeux fixés sur « les secrets », exécuter « le chant au sujet du bien-aimé », chanter « au sujet de la protection maternelle », avoir sous les yeux « le huitième jour », regarder vers « celle qui obtient l’héritage », veiller à rester en dehors de la famille de Coré, inscrire cette grande parole de David « ne fais pas péris », adressée à son écuier qui l’excitait à tuer Saül, dans l’âme de chacun comme exemple de longanimité : voilà ce que le texte réunit. Et, à l’examiner avec soin, on trouverait toutes sortes d’expressions semblables, car ce sont, en quelque sorte, des paroles athlétiques adressées par l’entraîneur aux athlètes pour arriver à la victoire finale. De la même manière, si un épisode historique accompagne l’expression « pour la fin », il a la même visée : par des exemples historiques, nous fortifier davantage pour les combats. Tel est le sens de « pour la fin ».

1. Voir II, ch. 6.
2. Tous ces titres sont précédés de la mention « pour la fin ».
Psaume, chant, louange, hymne et prière

32. Psaume, chant, louange, hymne et prière se distinguent les uns des autres de la façon suivante : un psaume est une mélodie produite par l'instrument de musique ; un chant est une expression mélodieuse accompagnée de mots proférée par la bouche ; la prière est une supplique adressée à Dieu pour une chose profitable ; un hymne est l'acclamation que l'on élève vers Dieu pour les biens dont nous disposons ; un éloge ou une louange – les deux mots ont le même sens – comprennent l'éloge soutenu des merveilles divines, car un éloge soutenu n'est rien d'autre qu'une forme intense d'éloge. Souvent ces termes se combinent les uns aux autres dans les titres en étant réunis d'une certaine manière, si bien que deux termes n'en font plus qu'un en se combinant : soit « psaume de chant », soit « chant de psaume », soit « psaume avec hymnes », soit même, comme nous l'avons appris dans Ambakoum, « prière avec chant ». Le sens d'après lequel nous sommes guidés à la vertu par ces titres est le suivant : le psaltérion est un instrument de musique qui retentit depuis les parties supérieures de sa structure et la
musicque produite par un tel instrument est dite "psaume". Donc la parole qui exhorte à la vertu a son image dans la forme de cette structure. Car elle t'invite à faire de ta vie un psaume qui ne résonne pas des bruits de la terre - par bruits, j'entends les pensées-, mais produise le son pur et parfaitement audible qui vient des hauteurs et des régions célestes. En entendant "chant", nous comprenons, de manière figurée, la bonne tenue extérieure de la vie. Car, de même que l'air qui sort des instruments de musique est seul à parvenir aux oreilles et que les paroles qui sont chantées, par elles-mêmes, ne sont pas unies aux sons, tandis que, dans le chant, l'un et l'autre sont rassemblés - à la fois le rythme de la mélodie et le sens des mots qui accompagnent la mélodie, sens qu'en toute nécessité on ne reconnaît pas tant que les instruments de musique sont seuls à produire la mélodie: ainsi en va-t-il également de ceux qui poursuivent la vertu. En effet, ceux qui appliquent leur esprit à la philosophie contemplative et scrutinent de l'étre pratique la vertu d'une façon qui échappe à la foule, parce qu'ils enferment le bien dans leur conscience. Mais pour ceux qui mènent aussi avec ferveur une vie morale, leur bonne tenue extérieure est comme un langage qui publie la belle harmonie de leur vie. Chaque fois, donc, que le bien est accompli de l'une et l'autre manière et que la philosophie morale accompagne la philosophie contemplative, il y a

qui leur appartient, guignent celui d'autrui ; cf. 1 Th 4, 12 : "Vous menez une vie honorable (εὐγνωμονίας) au regard de ceux du dehors."

4. Au 


6. Dans le De Virginitate XXIII, 3, 20, Grégoire dénonce les adeptes du Messaliennisme qui, au lieu de manger honnêtement (εὐχήρωμος) un pain
énanti à ne pas affronter audacieusement les pensées qui concernent Dieu avant d’avoir rendu face à une telle liberté de parole. Car, dit-il, « la louange ne convient pas dans la bouche du pécheur ». Et à « au pécheur Dieu a dit : Pourquoi racontes-tu mes actes de justice ? » De même, « la prière avec chant » nous enjoint également d’appliquer d’abord tout notre zèle à notre existence, pour que notre genre de vie ne soit ni sans rythme ni discordant, et alors de nous approcher de Dieu par la prière. Et le Seigneur, semble-t-il, confie une idée semblable à ceux qui lui disent : « Apprend-nous à prier », en considérant que la prière n’est pas affaire de mots, mais de vie, là où il dit : « Si vous remettez aux hommes leurs fautes, à vous aussi le Père céleste remettra vos péchés. »

Mais, quand on trouve écrit le mot « louange » seul, le sens comprend une certaine forme de témoignage pour celui qui a adressé des louanges à Dieu. Car louer Dieu n’appartient à

---

ψαλμον γένομενα, τότε καὶ ἡμεῖς τὴν τῶν αἰνεῖν τὸν θεὸν παραχθὰν λατρεύομεν.

33. ὃς ἐν ὑμνωσι πολλοῖς " ζειωπλοτέραν ἡμᾶς ἀνέγει κατάστασιν, ἣν ἔχει καὶ ὁ θεὸς ἀπότομος, καθὼς πρὸς Κορίνθιους ψαλίνον " ἀπετύχτων μὲν τὸν πνεύματι ψαλλεῖν, νῦν δὲ τῷ νῷ β. Οὐκοῦν ἢ μὲν τῷ νῷ συμμετοχής ἡ ψαλμοδία τῶν ἤπειροδείνη τὸν παντεύμονον, τὸ δὲ τὸ πανεύμονον αἰνεῖν εἰναι τῷ κεκρυμένῳ, ἢ ἡ ἴδια συμπαθής τῷ χριστῷ νομίσα. Ἡ δὲ πνεύματι μόνῳ καταρθομομένην ψαλμοδία τὴν ὑπερέχουσαν κατάστασιν τῶν ἁγίων ἐνεδικάζεται, τὴν προεγείρατα, καὶ τὸν ἱερὸν μέσον ἐνδείξεως τὸ τῷ Θεῷ προσαγόμενον. Ὁ γὰρ ἐν ὑμάς τινι ὁ ψαλίς ταῖς διὰ ρημάτων διαφθοράς τῶν νοούμενον τὴν δύναμιν, ἀλλ’ ἐν ὑμίν, ποιεῖ, ὁ ψαλίς. Τοῦτο δὲ ἐστὶ κατὰ γε τὴν ἐμὴν κρίσιν, διδασκαλία, τι χρή ὑπὸ τοῦ ὑμίν γενώσκειν. Μαθώμενοι γὰρ ὃτι δὲ υψίστης βίος καὶ τὸ τὰ ἀνω φρονεῖν φ καὶ ἐκ τῶν ὀφειλείων τις καὶ ὑπερεκκλησίων νομιμῶν ἔχειν τῇ ἑμετέρῳ δρᾶσιν τούτῳ ἦμιν ἐχθρὶ τῷ θεῷ, οὐκ ἐν δυνάμει ρημάτων, ἀλλ’ ἐν τῷ υπερέχειν καταρθομομένον βίῳ ἐκ τῆς τῶν υἱών καὶ τῶν δεινῶν, συμβουλάς τινα δοκεῖ μοι ποιεῖται ὁ λόγος μὴ ἀπόκτενος

33. Le psaume avec hymnes nous entraîne à une condition plus haute, que le divin apôtre connaissait aussi, quand il dit aux Corinthiens qu’il psalmodie tantôt en esprit, tantôt en intelligence. La psalmodie jointe à l’intelligence traduit donc la parole dont on a rendu compte, ouvertant l’aspect extérieur doit être digne de ce qui est caché, si c’est vrai que le chant est signifié par une telle pensée. Mais la psalmodie accomplit par l’esprit seul montre la condition supérieure des saints, quand ce qui s’applique à Dieu est meilleur que ce que montrent les apparences. Car le psaume n’est pas avec des chants qui articulent par des mots le sens des pensées, mais dit-il, le psaume est hymne. Voilà qui, selon mon jugement, enseigne ce qu’il faut entendre par hymne. Nous apprenons, en effet, que la vie sublimé qui consiste pour notre instrument à des choses en haut et à les saisir par des pensées célestes et transcendantales, c’est cela l’hymne de Dieu, qui n’est pas accompli grâce au sens des mots, mais par la vie supérieure. Mais, quand elle mentionne l’intelligence à côté du mot hymnes, la parole conseille, me semble-t-il, de ne pas être dans l’intelligence des mots qui sont attribués à Dieu pour le glorifier, de personne d’autre, mais, dit-il, « la louange est de David », pour que nous apprenions par là que, si nous devenons semblables à lui, alors, nous aussi, nous pouvons acquérir la liberté de louer Dieu.
peur qu’à notre insu, de façon irréfléchie et par une espèce d’elan insensé, nous n’attribuions à la grande divinité des pensées qui ne conviennent pas¹ ; comme estimer que ceux qui vivent selon Dieu se voient récompensés par le bonheur de cette vie, ou considérer qu’est également bon aux yeux de Dieu tout ce que les sens en l’homme jugent tel. Et il est possible de trouver beaucoup d’autres pensées de ce genre que les insensés placent dans leurs conceptions relatives à Dieu. Aussi as-tu besoin d’intelligence pour savoir à son sujet tout ce qu’on peut lui attribuer sans encourir de reproche. Car ce qui convient réellement à sa louange est trop grand pour être découvert par la nature humaine. Loin de vouloir trouver ce qu’il faut connaître à son sujet, nous avons à nous contenter seulement de rejeter tout accord à quoi ce soit d’absurde².

Cela même que nous avons saisi à propos de la louange de David – à savoir que la louange divine convient seulement à un homme tel que lui –, il me semble bon de le reconnaître aussi à propos de la prière, quand nous entendons « Prière de David » : il faut s’efforcer de rendre notre vie semblable à la sienne, afin d’avoir la liberté d’adresser des prières. Ainsi également de « Prière à l’aube, quand le cœur lui manque,

2. L’homme, comme créature, est incapable de connaître ce qui est digne de Dieu. C’est là une limite stricte aux prétentions de la raison : « Très souvent l’expression ‘digne de Dieu’ est-elle liée à une interprétation théologique correcte, plus souvent encore à l’incompréhensibilité de la nature divine. À la limite même, parler dignement de l’essence divine se révèle impossible » (M. Canivet, Grégoire de Nyssa, p. 61). Du moins l’homme peut-il savoir ce qui est indigne de Dieu, c’est-à-dire ce qu’il est absurde de lui attribuer. Le choix du concept peut fréquemment têkapózov (l’absurde, l’incongru, l’invoissemblable) être intéressant : mot de la langue philosophique, il est employé par l’empereur Julien à propos du mythe (Héracl. 14). Celui-ci admet pour son utilité l’invoissemblance de pensée qui caractérise certaines histoires mythiques. L’emploi rare du mot en ce sens et dans ce contexte, qui se retrouve ensuite chez Proclus, dériverait de Jamblique selon J. Bouvardie (L’Empereur Julien, p. 514). Ce que vise donc probablement Grégoire, c’est aussi le genre d’absurdités que contiennent les mythes païens.

¹. L’intelligence de l’Écriture seule permet d’éviter d’attribuer à Dieu des pensées inconvenantes. La démarche exégétique consiste en effet à chercher dans chaque mot, symbole ou phrase, ce qui convient à la notion que Grégoire se fait de Dieu, c’est-à-dire de son infinité divine (M. Canivet, Grégoire de Nyssa, p. 61). Ce thème est traditionnel : un des principes de l’exégèse d’Origène était de « trouver un sens qui soit ‘digne de l’esprit prophétique’ et qui réponde à la ‘majesté divine’ » (H. de Lubac, Histoire et Esprit, Paris 1950, p. 306).
et qu’en présence du Seigneur, il répand sa prière*. Nous avons grand besoin, en effet, de nous élever vers Dieu pour savoir de quels biens nous sommes pauvres. Car nous ne parviendrons jamais à désirer les biens véritables, si nous n’examinons pas notre pauvreté en la matière. Mais la tension de notre prière prendra vie et s’intensifiera quand nous saurons de quels biens nous sommes pauvres, et quand, face à l’éloignement de ce que nous désirons, le cœur nous manquera. Et ainsi, notre demande se répand par nos yeux et, au lieu de mots, elle s’exprime par des larmes. Tu interprèteras également de la même façon le titre « Prière à Moïse, homme de Dieu » : on ne peut s’approcher, par la prière, de Dieu que si, après s’être séparé de ce monde, on est devenu l’homme du Dieu unique.

**CHAPITRE IV**

**L’incitation au bon changement**

34. Le titre « au sujet de ceux qui seront changés » a, selon moi, le sens suivant : seule la nature divine est supérieure à l’altération et au changement. On ne voit pas en quoi elle pourrait s’altérer. car, d’une façon générale, elle ne peut accueillir le mal pas plus qu’elle n’a la possibilité de se tourner vers le mieux. On ne voit pas, en effet, en quoi elle pourrait se changer : il n’y a rien de meilleur qu’elle-même, en quoi elle soit susceptible de se transformer. Mais nous, les hommes, nous trouvant dans l’altération et le changement à

---

*Ps 101, 1
*Ps 89, 1
*a. Ps 44, 1 ; 59, 1 ; 68, 1 ; 79, 1*
l’égard du bien comme du mal, nous devenons pires ou meilleurs par notre activité changeante. Pires, chaque fois que nous quittons la participation aux biens, meilleurs à l’inverse, chaque fois que nous changeons en mieux 1. Puisque donc, par l’altération, nous avons été portés au mal, nous avons besoin d’un bon changement, afin que, grâce à lui, nous nous transformions en mieux. C’est clair d’après le contexte de ce qui est écrit avec « ceux qui sont changés » : leur ne se contente pas d’inviter à la nécessité du changement, elle propose aussi une certaine manière pour le réussir, en montrant par des exemples la transformation en mieux.

Tel est le texte du titre : « Pour la fin, au sujet de ceux qui seront changés, pour une inscription sur une stèle en l’honneur de David, pour une instruction, lorsqu’il brûla la Mésoopotamie de Syrie et la Syrie de Soba et que Joab revint et frappa la vallée des salines, douze mille hommes » 2. On peut voir clairement d’après ce qui est dit qu’il n’est pas de la parole disant : « Pour une inscription sur une stèle en l’honneur de David, pour une instruction », comprend un enseignement et un conseil. Car « l’instruction » n’y figure pas, si la parole ne visait un enseignement. L’expression pour une inscription sur une stèle montre qu’il faut garder infaussable et imprimée en sa mémoire cette parole : ainsi la stèle, ce sera la partie de l’âme qui siège la mémoire, et les inscriptions sur la stèle, ce seront les exemples des biens. Ils étaient représentés par l’exploit du général en chef de l’armée de David. Grâce à eux, l’épreuve subie par les ennemis est double : les uns ont été

---

1. Ce développement sur le changement fait écho à celui de 15, 10 a.
La Syrie du milieu des fleuves et la partie de la Syrie voisine périssent par le feu, de même que la vallée des salines est massacrée avec ses milliers d’hommes. Mais il serait à la fois long et superflu de récit détaillé de la succession de l’histoire. Car que retirerions-nous de plus, si nous connaissons le récit suivi de ce qui s’est passé ? Mais il est préférable, selon moi, de montrer brièvement par mon propos vers quoi conduit, de manière figurée, le souvenir historique, afin que nous puissions disposer d’une telle inscription sur une stèle pour l’instruction de notre vie. Que veux-je donc dire ? La nation entière, il l’a nommée « Syrie » et il la partage en deux sections, en signifiant chacune d’elles par une marque particulière : l’une est dite « Mésopotamie de Syrie », l’autre est nommée « Syrie de Soba ». L’une et l’autre sont réduites en cendres. Puis, à la suite du retour du général en chef, la vallée des salines avec ses douze mille hommes est condamnée à mort. Considérons donc que la forme de la Syrie est double. Parmi ses habitants, les uns sont traversés, encerclés par le cours des fleuves : ce peut être ceux qui sont inondés de tous côtés par les passions. Les autres sont consacrés à Soba : la parole désigne sous ce nom le pouvoir de la puissance ennemie. La voie du changement vers le mieux pourrait donc bien consister pour nous à voir, sous l’action de l’œuf purificateur, disparaître cette double nation de malice. Comme la vertu s’imprime de manière distincte dans la vie et dans la pensée,

1. La leçon adoptée par J. Mc Donough, évêque, fait contresens.
ainsi la malice s’observe sous ces deux formes : d’une part, le désordre de l’existence qui permet au cours des passions d’encercler et de traverser l’âme 1 ; c’est la forme du milieu des fleuves ; d’autre part, celle qui, par ses doctrines funestes, est consacrée « au maître du monde 2 » et est nommée « Soba de Syrie ». Une fois qu’elles ont été consummées par la parole brillante et purificatrice, c’est au tour de la terre stérile et salée – c’est-à-dire le camp des forces ennemies – d’être frappée sous les coups du général en chef 3. Nous n’obtiendrons pas, en effet, la victoire sur les ennemis si le chef des armées ne l’emportait de son bras. De la destruction des ennemis, s’ensuit logiquement la paix. Et c’est là la conséquence de la victoire, que vise le titre quand il inscrit en nos mémoria la prescription du changement, en montrant par des exemples historiques l’affranchissement des passions.

L’enseignement relatif au changement peut nous être encore plus clair si nous suivons le reste des traducteurs : un a ajouté au texte, au lieu de changement, « au sujet des fleurs 4 », un autre « au sujet des lis 5 ». La fleur désigne la transformation de l’hiver en printemps, ce qui signifie le

---

passage du vice à la vie vertueuse. L’aspect du lis traduit ce à quoi doit aboutir le changement. Car on voit bien que celui qui devient, en changeant, éclatant, échange son aspect noir et sombre contre une forme éclatante et blanche comme neige. Ainsi, quel que soit le titre auquel la mention « au sujet de ceux qui seront changés » est ajoutée, il faut, je crois, recevoir de la parole le conseil de devoir constamment, par la prière et le semblé donné à sa vie, acquérir le changement vers le mieux.

**CHAPITRE V**

**Les secrets du fils**

35. Le titre « au sujet des secrets » expose l’accomplissement de ce qui est exact concernant la connaissance de Dieu. Car comme la chute ultime de l’âme consiste en la conception erronée de la divinité — de quel bien peut-on avoir, si on n’a pas le bien lui-même ? —, pour cette raison le titre te tend comme une lampe la parole qui scrute les secrets de la connaissance de Dieu, qui est le plus. Le titre est, en effet, le suivant : « Au sujet des secrets du fils ». Car ce qui constitue vraiment un secret, c’est ce qui est incompréhensible, invisible à tout le monde, invisible à toute saisie de l’intelligence : celui qui s’en est approché par la foi ne sait pas pourvoir à la victoire finale.

---

1. L’image est évangelique, cf. Vg XIII, 3, 19 (SC 119, p. 415) : « Le Seigneur demande d’ ‘allumer la lampe’ (Le 15, 8) pour signifier peut-être la raison qui met en lumière les choses cachées » (cf. 1 Co 4, 5).
L’héritière

Quant à la parole « au sujet de celle qui obtient l’héritage »
elle est claire : c’est au sujet de l’âme qui est tombée
loin de son héritage propre, quand le soleil s’est couché
sur celui qui a transgressé le commandement, que le prophète
adresse à Dieu cette requête, afin qu’elle abandonne l’obscurité
pour retrouver l’aurore et être digne de cette
douce « voix » qui dit à ces royaumes qui sont à sa droite : « Venez,
les bénis de mon Père, héritiers du royaume qui vous est préparé
depuis la fondation du monde ».

La protection du matin

En comprenant de cette même façon encore « au sujet de la
protection matinale », on ne manquerait pas de ce qu’il faut
penser. L’usage, en effet, de l’Écriture, est d’appeler aurore
le matin. L’aurore est le moment de la nuit limitrophe du jour
durant lequel l’un distante et l’autre proche. Et puisque
la méchanceté en bien des endroits de l’Écriture est
signifiée de manière figurée par l’obscurité, quand nous
advierons grâce à la protection matinale la vie
vertueuse, alors nous parviendrons à la victoire après avoir
abandonné les œuvres de l’obscurité et nous cheminerons
avec décence comme en plein jour, comme dit l’apôtre.

Le huitième jour

La parole « du huitième jour » est également proche de
celles que nous avons examinées. Toute l’occupation de la vie
vertueuse est tournée vers l’éternité future, dont le
commencement est appelé huitième parce qu’il succède au temps
sensible dont le cycle est de sept jours. Le titre « au sujet du
huitième jour » conseille donc de ne pas regarder le temps...
DEUXIÈME PARTIE, V, 35-36

présent, mais d’avoir les yeux tournés vers le huitième jour. Lorsque ce temps fluent et passager cessera, qui voit naître une chose et se dissoudre une autre, quand la nécessité de la génération aura passé et qu’il n’y aura plus matière à dissolution, puisque la résurrection qu’on espère aura transformé notre nature en une autre condition de vie, quand la nature passagère du temps cessera, puisque la puissance de la génération et de la corruption n’existera plus, s’arrêtera également complètement la période de sept jours qui mesure le temps et lui succédera ce huitième jour 1, c’est-à-dire l’éternité future formant tout entier un seul jour, selon le mot de l’un des prophètes qui appelle « grand jour » l’existence que nous espérons. Car ce n’est pas le soleil sensible qui éclaire ce jour, mais « la vraie lumière », le soleil de justice, que la prophétie nomme « orient », parce qu’il n’est plus caché par le couchant.

Le pressoir de l’âme

36. Nous avons compris de cette même façon encore les titres « au sujet des pressoirs ». Le pressoir à vin est un atelier où l’on produit le vin en fouulant les grappes de raisin. Mais si le vin s’écoule de grappes pourries ou encore vertes, il tourne aussi itôt et devient imbibable : il prend une odeur fétide ou même une qualité acide ou se transforme, par un autre processus de putréfaction, pour produire des vers. Mais si le raisin placé dans les pressoirs est d’un bon cépage, s’il est mûr, ce sera un vin agréable et fleuri qui s’écoulera des grappes, le temps ajoutant à sa beauté et à la qualité de son

---

1. Pour un développement parallèle, cf. In sextum Psalms., 183, 10 s.
La participation à la danse chorale des anges

37. Le titre « au sujet de Mæleth » transmis plus clairement par ceux qui ont traduit en langue grecque ce mot, propose un encouragement aux combattants de la vertu, en montrant quel est le terme de leurs luttes. Il veut dire que des danses chorales et des témoignages de joie sont réservés aux vainqueurs des combats, puisque le mot a été traduit avec cette signification : le nom « Mæleth » est en effet traduit par « danse chorale » 1. Nous le savons également, par exemple, grâce au récit de la victoire de David : quand Goliath est tombé en combat singulier contre le jeune David, les jeunes filles viennent en chantant en chœur au-devant de lui pour soulager la peine qu’il avait prise au combat 2. Ainsi, toute victoire qui se gagne par la sueur et la peine contre les ennemis est accueillie, dit le titre relatif à Mæleth, par des témoignages de joie et des danses, pendant que toute la création spirituelle

s'unit comme en une danse symphonique aux vainqueurs. Il fut, en effet, une époque où le chœur dansant de la nature raisonnable, ne faisant qu'un, regardait vers l’unique coryphée de la danse et, en suivant la mesure qu’il imprimait de là au mouvement par son commandement, déployait sa danse. Mais le pêché, en survenant, a brisé cet accord inspiré du chœur, il a répandu sous les pieds des premiers hommes qui évolueraient en une danse chorale avec les puissances angéliques la tromperie glissante et entraîné leur chute : il en résultait la rupture de la proximité de l’homme avec les anges, puisque la chute a brisé leur entente. Aussi celui qui est tombé a-t-il besoin de bien des sueurs et des peines pour pouvoir, après avoir combattu et renversé celui qui recherche sa chute, se redresser à nouveau et recevoir la divine danse chorale comme un présent pour sa victoire remportée sur son adversaire. Quand donc nous entendons le titre rapprocher « au sujet de Macelth » de l'expression « pour la fin », saisis bien alors que c’est donné, de façon énigmatique, le conseil de ne pas se gonfler d’orgueil pour tes luttes contre les tentations, mais d’avoir les yeux fixés sur la victoire finale, qui est pour toi de prendre place dans la danse du chœur angélique en que le méchant se trouve exilé du chœur divin (Log., II, 37). Pour l’image du coryphée, cf. De Mundo 399 a : « Ce même que, dans un chœur, quand le coryphée a le premier entonné le chant, tout le chœur des hommes – ou des femmes, quand il est ainsi composé – fait suite à l’intonation et, par le mélange de voix diverses [...] fait une seule harmonie concertante, ainsi en va-t-il du Dieu qui gouverne l’univers » (trad. A. I. Patrucci, dans Révélation, II, p. 472).

2. Le verbe κατακτάω fait écho à la τείχος παρετάξις de 1, 9 (28, 34) qui s’est relevée de la confusion (συγχωρέω) et du désordre qu’a provoqué le combat contre l’ennemi : l’image, seulement suggérée, de l’armée en ordre de bataille où chacun occupe le poste qui lui a été assigné est ainsi associée, comme chez Philon, à celle du chœur angélique où l’homme est placé à un rang fixe qui s’oppose à la fois au désordre du pêché et à la migration des âmes selon la doctrine platonicienne. Le substantif κατακτάως, « coordination », est également employé par les penseurs néoplatoniens pour désigner un rapport selon l’essence.
DEUXIÈME PARTIE, VI, 37-38

38. Le titre mentionnant « la sortie de la tente » et ensuite le titre au sujet de « l’inauguration de la maison de David » sont voisins l’un de l’autre selon la place et selon le sens : le premier figure dans le psaume vingt-huit, l’autre dans le suivant. Le texte de chacun d’eux se présente ainsi : pour le


3. On pourrait également comprendre : d’après laquelle le patriarche a été nommé, auquel cas Grégoire ferait allusion à l’étymologie d’Abraham, « père de la multitude ». 

La sortie de la tente charnelle

38. Il déclare que le peuple de Dieu est sorti de la tente et est entré dans la ville de David. Cependant, la sortie de la tente est une image typique de la vie de Lazare, qui est sorti de la tombe et est entré dans la ville de David. C’est ainsi que le psaume met en évidence le lien entre la sortie de la tente et la vie de Lazare.
DEUXIÈME PARTIE, VI, 38

premier titre, « Psaume à David de la sortie de la tente », pour celui qui le suit, « Psaume d’un chant de l’inauguration de la maison de David ». En effet, si nous ne quittons pas la tente sensible, notre véritable maison n’est pas inaugurée. Or voici ce qui est dit : il y a deux façons de concevoir la nature humaine, comme existence charnelle, qui se réalise par les sens ou comme existence spirituelle et immatérielle qui s’accomplit par la vie intellectuelle et incorporelle de l’âme. Mais il n’est pas possible de participer à deux de ces modes. Donc, si nous devons faire de notre âme la demeure de Dieu, il faut quitter la tente charnelle. Car notre maison ne peut être inaugurée par celui qui nous renouvelle en habitant en nous que si la sortie de la tente a été accomplie par l’affranchissement de la vie corporelle.

Le psaume de la sortie de soi, placé après l’inauguration, dont le titre se présente ainsi : Pour la fin, psaume à David de la sortie de soi », s’accorde avec les considérations précédentes : il conseille de sortir des réalités dont le contact est nuisible.

La remémoration du commandement

Dans les titres où figure l’expression « pour la remémoration », la parole nous présente un très court enseignement pour le salut. En effet, comme la transgression du commandement divin a été pour les hommes le chemin de leur...

1. Les termes « ἐγκαινισμός et ἐγκαινίζω, qui semblent à l’origine être une création des Septante pour désigner des cérémonies d’offrandes dédiées à YHWH (parmi lesquelles la fête de la Dédicace du Temple), contiennent dans la langue des Pères l’idée à la fois d’inauguration (d’une église) et de renouvellement (spirituel), voir Bd 4, p. 126-127. Grégoire joue ici sur les deux sens qui sont soulignés par le parallèle entre les verbes ἐγκαινισμός et ἐγκαινίζω.

La confession des fautes et l’action de grâces

Là où l’on trouve ajoutée la mention de « la confession », nous recevons de ce mot l’enseignement suivant. Le sens de la confession est double : elle désigne tantôt l’expression des fautes, tantôt l’action de grâces. Or ces deux notions nous conduisent à la vie vertueuse. Car si l’expression des fautes entraîne séparation et affranchissement du mal, l’ardeur à rendre grâces augmente la grâce du bienfaiteur à l’égard de ceux qui reçoivent avec une sensibilité vive ses bienfaits. Voilà donc ce que propose le psaume pour la confession : si le souvenir d’un péché te brûle, il te conseille la purification par le repentir, mais si ta vie chemine facilement vers le mieux, il affirmat, grâce à l’action de grâces, verser la divinité, ton choix d’une vie supérieure.

La vertu de longanimité

L’inscription sur une stèle et l’expression ne fais pas périr, se trouvent, dans certains titres, soit unies à l’autre, soit séparées : elles contiennent un conseil relatif à la vertu de longanimité. Ne fais pas périr est, en effet, la parole de David quand il cherche à empêcher son écurier de frapper Saitil ; quant au sens de l’inscription sur une stèle, c’est qu’il faut garder imprimé comme sur une stèle dans la partie de l’âme où siège la mémoire cette parole, pour
CHAPITRE VII

Le sens de l’allélouia

39. Car il faut aussi comprendre la signification de l’allélouia, titre de nombreux psaumes. L’allélouia est une exhortation mystique éveillant l’oreille à l’hymne de Dieu, s’il est vrai que le sens d’une telle expression est : « Louez le Seigneur ». Car dans les parties de la sainte Écriture où est ajoutée cette expression disant « Louez le Seigneur », un tel sens est donné, dans les Écritures des Hébreux, par l’allélouia. Ou plutôt cette parole fait peut-être connaître le sens du psaume en question, en disant qu’il est une louange de Dieu. Car c’est de façon diverse, sous des noms différents, d’après une signification symbolique, que les mots hébreux révèlent la nature divine. L’un des noms qui signifient chez les Hébreux Dieu est précisément « ia », tandis que « allélouia » est à comprendre comme une louange. Et ne sois pas surpris

1. Voir infra les chapitres 14 à 16.
que la forme de ce mot indique ce qu'on appelle le cas direct du nom. Car les mots chez les Hébreux ne sont pas formés selon l'usage en vigueur chez nous, mais leur forme d'expression nominale est différente de la nôtre. Il en va ainsi, en outre, dans ce cas, de la présence du prophète que nous traduisions en grec, selon la forme en vigueur chez nous, par *Élias*, mais que le bon usage, chez les Hébreux, nomme, au cas direct, *Éliou*. Ainsi donc, ici aussi, quand elle veut signifier la louange au cas direct, la langue hébraïque nomme *alléluia*1. Et comme la louange est toujours relative à Dieu et que *ia* est un des noms qui traduisent la nature divine, le mot alléluia dans sa totalité se traduit par *louange de Dieu*. Quand, donc, ce mot est écrit en tête du psaume, il faudrait comprendre que son sujet doit toujours conduire à une glorification de Dieu. C'est ainsi qu'on trouve surtout à la fin du livre des psaumes la plupart des titres de ce genre : on peut comprendre que ceux qui sont désormais parvenus à l'étape ultime de la conduite vertueuse et qui, grâce aux sections précédentes du Psautier, ont été purifiés selon l'étude qu'ils ont consacrée pour elles, sont disposés à *louer Dieu*2 et à se trouver parmi ces réalités dans lesquelles se trouve aussi, croit-on, la nature des anges. Car nous savons qu’il n’y a pas pour eux d’autres occupations que de louer Dieu et que ceux qui ont atteint la vertu parfaite ne s’appliquent qu’à leur existence une louange de Dieu. Donc, comme presque tous les psaumes intitulés *alléluia* se trouvent dans la dernière section du psautier, on peut comprendre clairement que la

---

1. Selon cette étymologie fantasiste, la forme « alléluia » serait la forme d’un substantif au nominatif.
dernière section du Psautier, où il y a très souvent une louange de Dieu ou une exhortation à louer Dieu, se situe au-delà de toute la sublime ascension accomplie grâce aux psaumes.

**CHAPITRE VIII**

**LES PSAUMES SANS TITRE**

40. Il reste à comprendre, dans la mesure du possible, la raison des psaumes sans titre. Nos découvertes, dans cette partie, nous les proposons à l’appréciation des lecteurs, soit qu’ils admettent notre opinion, soit qu’ils puissent plus loin leur examiner. La différence, donc, que nous avons observée parmi les psaumes sans titre est la suivante. Dans les uns, c’est le sens général du psaume qui tient lieu de titre : aussi bien chez les Hébreux que chez les psaumes sans question ne présentent pas d’autre titre que cette unique pensée manifestée dans leur texte. Dans les autres, les titres sont propres à l’Église, ont un sens mystique et traduisent « le mystère de notre piété ». Ils n’existent pas chez les Hébreux, conformément à l’accusation portée contre eux dans l’Évangile, car ils ont adopté comme doctrine : « Si quelqu’un reconnaît le Christ, qu’il soit exclu de la Synagogue ». Donc, tous les titres dont ceux-ci ont observé qu’ils contenaient une indication du mystère, ils ne les ont pas acceptés. C’est pourquoi, justement, la parole a pris soin d’apporter en tête de ces psaumes une telle précision, en ajoutant à la lecture du titre propre à l’Église qu’il est sans titre chez les Hébreux. Puisque cette division parmi les
Les deux premiers psaumes

Le psaume placé en tête du livre n’a pas besoin de titre. Le but du texte est, en effet, clair pour les lecteurs : il introduit à la philosophie, en invitant à se détourner du mal, à vivre dans le bien et à ressembler autant que possible, à Dieu.

Mais, puisqu’il est d’abord indiqué, au début de la bénéédiction, qu’il ne faut pas être impie, le second psaume, afin que nous puissions être en dehors de l’impiété, suggère, en l’annonçant, le mystère de l’Évangile. Aussi le premier psaume est, d’une certaine manière, le titre du second : ce dernier mentionne la naissance dans la chair, ici-bas, de celui qui a été aujourd’hui engendré, à cause de nous – « aujourd’hui » est une partie du temps, mais qui éternellement est issu du plein temps, à savoir, en Fils et Fils, et la royauté pour les hommes sans roi qui, parce qu’ils ne servaient pas Dieu, étaient enrôlés parmi des nations, suivant en quelque sorte leurs propres lois, ou plutôt être sans loi, car ils n’ont pas accepté la loi divine, mais ont rejeté loin d’eux-mêmes le joug – par joug il veut dire le commandement. Mais puisque la royauté qui domine l’univers vient aussi sur eux, eux qui jadis étaient sans maître deviennent l’héritage de Dieu par la foi en « celui qui a été aujourd’hui engendré » – je veux dire « celui qui a été établi » sur eux – à leur tour ils sont engendrés et deviennent rois. En s’appliquant sur eux, « la verge de fer », c’est-

---

1. Cf. 1, ch. 1.
2. En Ac 13, 33, le Ps 2, 7 est cité par certains témoins comme appartenant au psaume premier et de nombreux Pères ont compté les Ps 1-2 pour un seul psaume ou ont signalé cet usage, voir J.-M. Auwers, Composition, p. 97-100.
à dire la puissance immuable, a brisé ce qu'ils avaient de terrestre et d'« argileux » et les a transformés en une nature pure, enseignant que seule est « bienheureuse la confiance en lui » 3. Tel est le sens du psaume que je propose et chacun, s'il le souhaite, peut éprouver sur les paroles divines elles-mêmes notre conception pour voir si ce que nous avons dit correspond à « l'Écriture inspirée » 4.

LES DOUZE PSAUMES SANS TITRE CHEZ LES HÉBREUX

41. Les autres psaumes qui sont sans titre, pour la raison que nous avons donnée, dans la Synagogue des Hébreux, mais non dans l'Église de Dieu, sont les suivants. Car, à tous, on peut toujours trouver un titre que l'Hébreu n'accepte pas parce qu'il exprime la piété, et que, par incréduilité, il n'ont pas reçu. Les psaumes de ce type sont, pour résumer, au nombre de douze et, pour rendre plus exact ce que l'on proposera à leur sujet, faisons connaître aussi pour chacun sa place dans la suite du texte : le psaume trente-deux, le psaume quarante-deux à quoi s'ajoute le psaume soixante-dix, puis le psaume soixante-treize, ensuite le psaume quatre-vingt-dix, puis les psaumes quatre-vingt-douze à quatre-vingt-seize, encore le psaume quatre-vingt-dix-huit, enfin, dernier des psaumes sans titre, le psaume cent trois 1. Tel est donc l'ordre des psaumes sans titre chez les Hébreux. Le refus de leur part d'admettre ces titres n'a pas d'autre cause, je crois,
que celle qui a été énoncée. Mais la raison nous en apparaît mieux démontrée, si nous examinons, en un survol rapide, certains des psaumes sans titre, afin que l’accusation portée contre l’ignorance des Juifs puisse être garantie par l’examen même des textes.

Les Psaumes 32 et 42

Ainsi, le psaume invite à faire honneur à celui qui est venu des cieux sur la terre, en disant : « Faites honneur, justes, au Seigneur », car il dirige l’univers, du néant amène l’univers à l’être et conserve toutes choses dans l’être, lui dont le commandement substantra 1. Tel est, en effet, le sens des paroles divines : « Lui-même a parlé et ils ont été, lui-même a commandé et ils ont été créés » 2. » Lui rend bienheureuse la nation qui s’appuie sur son nom, voulant dire que la nation c’est nous pour qui l’espérance du salut est le nom du Christ, que nous partageons avec lui, nous qui croyons que « du ciel, le Seigneur a jeté les yeux » pour voir « tous les fils des hommes, depuis sa demeure prête ». Par sa demeure prête qui est éternelle, il a nommé le Père, dont l’existence est éternelle, puisqu’il ne procède pas de quelqu’un, mais est toujours prét. Et nous ne sommes pas surpris que ce soit depuis cette demeure prête qu’il s’unit, devenu fils d’homme, aux fils des hommes, parce que nous sommes convaincus que c’est « lui qui a façonné un à nos cœurs »

Car, si la nature humaine est son ouvrage, qu’apprenons-nous de neuf de ce mystère ? Que le maître de la nature est venu dans son bien, et que les Hébreux ne l’ont pas
reçu. Aussi le titre n’existe-t-il pas plus pour eux que le soleil pour l’aveugle. C’est pourquoi, la course de la loi selon la chair, qu’il appelle « cheval trompeur », et toute la compréhension corporelle de commandements peut être le « géant » ; nous les jugions inutiles au salut. De la même manière le psalmiste les rejette en énumère par ces mots : « Un cheval trompeur pour le salut » et un géant ne sera pas sauvé par la grandeur de sa force. Et, les yeux fixés sur celui qui arrache à la mort nos âmes par la nourriture céleste – selon les mots du prophète : « Les yeux du Seigneur sont sur ceux qui le craignent, sur ceux qui espèrent en sa miséricorde, pour arracher à la mort leurs âmes et les nourrir dans la famine » – nous disons : Notre âme attend le Seigneur qui des cieux a jeté les yeux sur nous et « Puisse ta miséricorde, Seigneur, être sur nous, comme nous avons espéré en toi ». C’est pourquoi l’Hébreu n’accepte pas le titre de ce psaume.

De la même manière encore, le psaume quarante-deux n’a pas de titre pour les Hébreux : le texte montre, je crois, que le mystère présent dans ce psaume n’était pas acceptable pour ceux qui suivent la secte des hébraïsants : devenu « jeune », il annonce qu’il viendra à l’autel. Mais ce n’est pas possible pour l’Hébreu : il n’accepte pas de rajouter par le mystère du salut, grâce à la génération d’en haut.
42. Pour le psaume soixante-dix, la version de l'Église a bien un titre : « Au sujet des fils de Jonadab et des premiers captifs », mais c'est en fait passé sous silence chez les Hébreux. La raison en est claire : comme la prophétie relative au Seigneur y est plus évidente, accusation est faite de l'incredulité des Juifs coupables de n'avoir pas pu accepter l'enseignement évident du mystère. Il en va, en effet, comme de ceux qui sont malades des yeux ou de ceux qui sont atteints du mal de l'hypochondrie : les uns ne supportent pas sur leurs yeux l'assaut des rayons du soleil plus que les autres la vue de l'eau, mais ils se privent, en gardant leurs paupières closes, pour les malades des yeux, des rayons du soleil, pour les hypochondriques, de la vue de l'eau. De la même manière, la malice des Juifs, parce qu'ils ne consentent pas à reconnaître la gloire de la proclamation divine, leur fait renoncer à la vérité par le silence. Il est possible également en considérant le psaume lui-même de reconnaître ses énigmes de la prophétie. Il dit, en effet, dans le psaume soixante-dix dont le titre est sur les premiers captifs, comme si la parole venait de la personne du captif, entre autres expressions qui conviennent au langage du supplicant, celle-ci : « Arrache-moi de la main du pécheur, de la main de l'homme qui transgresse la loi et commet l'injustice », désignant par ces mots celui qui a rendu notre existence captive. Et, dans la suite, après ces paroles d'exhortation qui sont nombreuses, il signifie le retour de la captivité par ces mots : « Que d'épreuves tu m'as montrées, nombreuses et mauvaises ! Mais tu t'es retourné et tu m'as rendu la vie, des abîmes de la terre tu m'as fait

1. Il s'agit de la rage.
remonter, tu as multiplié ta magnificence pour moi, tu t'es retourné et tu m'as consolé 6. » Concevez plus clairement par l'enseignement du grand Paul comment il est attiré, par le poids du péché, dans l'abîme, est ramené des abîmes grâce à celui qui est descendu à l'abîme pour le Christ. Ou qui descendra dans l'abîme ? c'est-à-dire pour faire remonter le Christ d'entre les morts 6. » Car c'est par là où la mort est entrée dans le monde qu'elle est à nouveau bannie : par un homme elle est entrée, par un homme elle est aussi bannie 6. » Le premier homme a ouvert à la mort l'entrée, grâce « au second 6 » la vie est introduite à sa place, elle dont l'entrée entraîne la disparition de la mort. C'est pourquoi, quand le captif était retenu par la mort dans l'abîme de la mort, il est descendu par sa passion dans cet abîme pour ramener avec lui dans les hauteurs l'abîme. C'est ce qu'a éclairci avec précision la grande voix de l'apôtre quand il dit entre autres, là-dessus, ceci : « Comme nous, nous mourons en Adam, tous nous revivons dans le Christ 6. » C'est pourquoi, alors que le titre « au sujet des premiers captifs » crie que le plan du Seigneur dans la chair se réalise, les Hébreux bouchent leurs oreilles et n'admettent pas le titre.

AVB SLQXF


c. Ps 70, 20-21  d. Rm 10, 6-7  e. Cf. Rm 5, 12. 18 ; 1 Co 15, 21  f. 1 Co 15, 47  g. 1 Co 15, 22
remonter, tu as multiplié ta magnificence pour moi, tu t’es retourné et tu m’as consolé.

« Concevons plus clairement par l’enseignement du grand Paul comment celui qui est attiré, par le poids du péché, dans l’abîme, est ramené des abîmes grâce à celui qui est descendu à notre place dans l’abîme. Il dit à ce propos : « Ne dis pas dans ton cœur : qui montera au ciel ? c’est-à-dire pour être élevé dans le Christ. Ou qui descendra dans l’abîme ? c’est-à-dire pour faire monter le Christ d’entre les morts. » Car c’est par là où la mort est entrée dans le monde qu’elle est à nouveau entrée : par un homme elle est entrée, par un homme elle est aussi bannie. »

« Le premier homme a ouvert à la mort l’entrée, grâce à un second il y a été introduit à sa place, elle dont l’entrée entraîne la disparition de la mort. C’est pourquoi, quand le captif était retenu par la mort dans l’abîme de la mort, il est descendu par sa passion dans cet abîme pour ramener avec lui dans les hauteur du ciel. C’est ce qu’a éclairé avec précision la grande voix de l’apôtre quand il dit entre autres, là-dessus, ceci : « Comme tous, nous mourons en Adam, tous aussi nous revivons dans le Christ. »

C’est pourquoi, alors que le titre « au sujet des premiers captifs » crie que le plan du Seigneur dans la chair s’exécute, les Hébreux bouchent leurs oreilles et n’admettent pas le titre.
Les Psalmes 90 et 92

43. Tu trouveras ainsi dans le psaume quatre-vingt-dix que c'est pour la même raison que les Hébreux n'acceptent pas le titre révélateur de la manifestation du Christ. Car le psaume en question est pour nous un « éloge de chant » 5, puisque tout éloge se réfère à Dieu. Mais les Hébreux taisent l'éloge et à ceux qui louent le Seigneur, ils ordonnent de se taire. Ils cherchent, en tout cas, à empêcher dans le sanctuaire les enfants de louer le Seigneur pour ses bienfaits, comme l'Évangile dénonce leur ignorance 6. Quant aux paroles mêmes de l'éloge de ce chant, il serait superflu de montrer en les examinant qu'elles visent le Seigneur, car les mots mêmes du texte manifestent plus crûment la même idée.

Le psaume qui suit le quatre-vingt-onzième a dans son titre une expression encore plus explicite, ce qui explique que le Judaïsant se garde de l'approuver. Voilà, en effet, le texte : « Éloge d'un chant à David, pour le jour du sabbat quand la terre a été fondée » 7. Qui, en effet, parmi ceux qui ont accepté la doctrine de la piété, ignore que le jour du sabbat le mystère qui concerne la mort a été accompli, quand ce corps, en parfaite conformité à la loi, est resté immobile sur sa couche, dans le tombeau 1 ? Qui ignore ce jour où la terre fut fondée par notre fondateur qui, en éliminant celui qui détruisait notre habitation, a rétabli, depuis le commencement, ce qui s'était effondré ? Or l'agent de notre destruct-

---

1. Cf. Salut Pasch 309 : « Le vrai repos du sabbat, que Dieu a bénit et durant lequel le Seigneur s’est reposé après avoir accompli sa tâche quand il s’est plongé, pour le salut du monde, dans l’inertie de la mort... »
tion, c’était la mort qu’il a réduite à l’impuissance, quand il nous semblait observer le sabbat en restant dans un lieu où il était immobile, alors qu’en fait il combatitait la puissance de la mort en ouvrant par lui-même à tous les morts la voie de la ressurrection. C’est précisément la raison pour laquelle cet éloge est chez eux sans titre. Car ils ne conviennent pas que celui-ci est le Seigneur qui, après avoir pris leur aspect et être couvert de notre honte sous la forme de l’esclave, a régné de nouveau, s’est revêtu de sa beauté propre et s’est couvert de sa propre puissance.

Or la puissance et la beauté du Fils, c’est le Père. Il a rendu la nature humaine affaiblie par le péché à nouveau ferme, si bien qu’elle n’est plus secouée au gré du mal, et qu’elle ne reçoit plus le tâgement du péché. Et après avoir célébré en énigmes de bien d’autres manières la grâce, il cite encore des fleuves au bruit retentissant, voulant parler, selon moi, des Évangiles. A quoi bon passer en revue tout ce qui est écrit dans le psautre, alors que les paroles divines ne présentent aucune ambiguïté. Ce hymne concerne bien ce Dieu qui est monté au milieu des acclamations, qui a confirmé ses témoignages par la bonne confession et qui fait en sorte que la sainteté de l’Esprit convienne à sa propre maison, l’Église.

1. L’exégèse typologique des fleuves comme représentant les Évangiles peut être inspirée de celle qui, traditionnellement, les associe au fleuve de Gen 2, 6, 10 (la source du Paradis et le fleuve qui se sépare en quatre), cf. Salut Fournel, 310-311 : La source du Paradis dont l’eau nous est partagée par les quatre fleuves des Évangiles.

2. On peut noter l’interprétation trinitaire du psautre, Grégoire ne mentionne pas seulement le Fils, mais aussi le Père et l’Esprit.

3. L’interprétation du Ps 92 que propose Grégoire, exception faite du titre, reprend celle d’Eusèbe, cf. In Ps 92, PG 23, 1184 D – 1185 D, 1193 B.
Le Psautre 93

44. Il en est de même pour le psaume quatre-vingt-treize dont, pour la même raison, l’Hébreu n’accepte pas le titre. Tel en est le texte : "A David, au quatrième jour des sabbats, sans titre chez les Hébreu". Le mystère qui s’y trouve annonce l’économie de la passion. Car, puisqu’au cinquième jour du sabbat eut lieu la trahison de Judas, c’est le jour précédent que celui qui rachète par sa propre personne le monde entier est vendu en quelque sorte par le traître. C’est ainsi, en effet, que la prophétie de Jérémie nomme ce qui s’est passé : "Et ils ont reçu les trente pièces d’argent, prix de celui qui a été apprécié". Il est vendu, je crois, pour "racheter" par sa propre vente, "ceux qui ont été vendus par le péché". Aussi, voyant à l’avance ce qui allait se produire, le prophète est-il saisi d’une certaine fureur contre ce qui a lieu : il la nomme "Dieu des vengeance" et il invite celui qui s’est abaisssé à cause de nous à se lever et à rendre aux orgueilleux le salaire qu’ils méritent, pour que les pécheurs ne tirent pas gloire du mal. Contre eux il crie, les nommant "insensés" et "fous", eux qui n’ont pas accepté la divinité de celui qui est apparu. Car le propre de l’insensé, comme il dit ailleurs, c’est de prétendre que le Dieu qui est n’existe pas. A de tels hommes il crie : "Comprenez, insensés"
parmi le peuple, et, vous, vous, devenez enfin sensés 1. Quel est celui qui a implanté l’oreille ? Quel est celui qui a modélisé le ceil k. ? Quel est celui qui instruit les nations 1 ? Quel est celui qui connaît les pensées des hommes 12 ? Par là le prophète révèle, je crois, les miracles des guérisons grâce à eux, des yeux étaient modelés, travaillés avec de la boue grâce à la salive et à la terre 13, des oreilles, en quelque sorte, étaient plantées avec les doigts sur qui étaient privés de ce sens 14, et tout ce qui se cachait dans le secret des pensées était rapporté par celui qui voyait leurs intentions 15. Comme, malgré ses cris contre ces hommes, il n’a pas été entendu, il tourne son discours vers le Seigneur et dit : « Bienheureux l’homme que tu instruiras, Seigneur, et que tu enseigneras d’après ta loi 16. » Car la loi, par elle-même, n’est d’aucun secours, si un enseignement divin n’éclaira pas le mystère présent en elle, comme l’a dit ce même prophète : « Dévoile mes yeux et je comprendrai les merveilles de ta loi 17. » Ou peut-être déclare-t-il bienheureux l’homme des nations qui croit à la loi spirituelle 18 : alors qu’il était, dans le temps précédent, un homme charnel, « mis au rang du bétail 19, il devient, par l’instruction de la loi divine, quand la malédiction a été dissoute en une bénédiction 20, bienheureux, parce que pour lui la colère des jours mauvais s’est adoucie, tandis que pour celui-là une fosse est creusée 21. Puis, un peu plus bas, il énonce le but du plan du Seigneur sur l’homme : « Si ce n’était que le Seigneur m’a secouru, peu
s’en serait fallu que dans l’Hadès n’eût habité mon âme “...”
Car le secours du Seigneur ne nous a pas été los des habitants de l’Hadès : c’est que « contre la multitude des douleurs “...” de pêché, les soins de celui qui nous soigne ont fait contre-poids”. Là il avance un énoncé philosophique plus grand encore, quand il enseigne la doctrine que le mal n’existe pas de toute éternité. Il dit en effet : « Un trône d’iniquité ne s’alliera pas avec toi, lui qui modèle une peine sur un commandement “...” C’est-à-dire que le principe du mal n’est pas considéré en même temps que toi : le principe, c’est le trône, qui fonde le pêché par un commandement “...”
Par là, il a montré que le mal n’existe pas de toute éternité, pas plus qu’il ne demeure pour toujours. Car ce qui n’a pas toujours existé, n’existera pas non plus pour toujours. Puis, il rapporte la manière dont a eu lieu la destruction du mal en annonçant la disparition de la malice lors de la souillure du meurtre commise par les Juifs sur le Seigneur. Il dit en effet que ceux-ci « tendront des pièges à l’âme d’un juste et condamneront un sang innocent “...” Mais cela devient pour moi un salut. Car le Seigneur qui a été condamné à mort devient par là pour moi un refuge et ce Dieu est établi pour

1. Le terme ἀντίρρητος introduit l’idée d’une résistance à la pesanteur du mal qui entraîne dans l’Hadès : c’est la reprise de l’image phénoménale de l’oscillation sur une balance entre deux tendances contraires (voir intr. de M. Hart au Quis hic sit p. 117-118). Il existe en effet en l’homme une double inclination, soit vers le bien (ἡ ἐν τῷ θρόνῳ τοῦ βασιλέα 2, 36 ; ἡ ἐν τῷ θρόνῳ τοῦ βασιλέα 55, 62-63), soit vers le mal (ἡ πρὸς τὸ κακόν ἐν τῷ βασιλεῖ 20, 32).
l'aide de l'espérance des croyants, lui qui, rendant par la justice de son jugement à chacun selon ce qu'il mérite, fera disparaître la méchanceté, non plus, mais pour la malice qui a disparu et que n'en est resté aucune empreinte en rien, tous seront conformes au Christ et brillera sur tous une unique forme qui, depuis le commencement, a été apposée sur la nature.

### Chapitre IX

#### Les Psaumes 94 et 95

45. Puis il continue logiquement, sans recourir à aucun instrument de musique, mais en consacrant à sa propre voix par le chant un éloge bienveillant. Il dit en effet : « Eloge d'un chant à David, » Ce titre n'existe pas pour les Hébreux. Car il appelle ses auditeurs à communier dans l'exultation et à chanter dans l'allégresse la victoire par ces mots : « Venez, exultons dans le Seigneur ; poussons des cris d'allégresse vers Dieu, notre sauveur b. » Et, à la fin, il lance une menace particulièrement violente contre les incroyants
qui ont montré le même esprit mauvais tant pendant les quarante ans de leur séjour au désert, durant lesquels ils ont irrité leur bienfaiteur 3, que par la suite, ils se sont écoutant depuis la voix 4, de celui qui, à cause de nous, est venu dans l’aujourd’hui et est descendu de la grandeur 5 éternelle qui précède les siècles dans la génération temporelle, s’ouvrant l’entrée du repos. Mais, en se propagent toujours la voie de l’erreur et de l’incroyance aussi bien dans les premiers temps que par la suite, ils se sont vu refuser par serment 6 l’entrée dans le repos de Dieu. Comment, en effet, le pourraient venir dans le repos 7 ceux qui se sont volontairement exclus de la bénédiction 8 ?

Pareillement, le psaume suivant, quatre-vingt-quinze, est, dit-on, sans titre pour les hébreux ; mais, pour nous, c’est un chant adressé à Dieu après le retour de la captivité quand l’organisation de notre nature a été rebâtie après avoir été défaite. Tel est en effet le texte du titre : « Éloge d’un chant, quand la maison a été bâtie après la captivité, sans titre chez les Hébreux 9 ». Et aussi, dès le prologue, le psaume annonce la bonne nouvelle du mystère de la nouvelle alliance par ces mots : « Chantez au Seigneur un chant nouveau 10 ». C’est avec raison que le titre de ce psaume est passé sous silence chez les Hébreux. Car après les paroles de la bonne nouvelle qu’elle a placées dans le prologue du psaume, la
prophétie place en tête, à l’adresse des hommes des nations, la parole suivante : "Apportez au Seigneur, familles des nations, apportez au Seigneur gloire et honneur et Fronternez-vous devant le Seigneur sur son saint parvis et Apportez des sacrifices et entrez dans ses parvis. Toute la suite du texte est semblable : elle annonce le déploiement de la bénédiction vers les nations. Il dit en effet : "Dites parmi les nations que le Seigneur a régné et qu’il a rafraîchi la terre" défaite par la malice, de sorte qu’elle en dehors de l’agitation. Pour cette raison, les cieux se réjouissent et toute la terre exulte, tandis que les eaux des mers s’agitent avec tout ce qu’elles renferment. Par là, il montre figurativement que la puissance contraire est troublée et ébranlée devant notre existence, quand nous devenons des cieux racontant la gloire de Dieu ou une terre bénie par sa fécondité en vertus. Il dit en effet : "Que la mer soit agitée et tout ce qu’elle renferme". Il dit que "les plaines se réjouiront", entendant par "plaines" la vie qui offre une surface unie de vertu, ce qu’Isaïe aussi, d’une autre manière, évoque avec ses propres mots, quand il ordonne aux vallées de se combler et aux collines et aux montagnes de s’abaisser. Il n’a pas d’autre but, me semble-t-il, par ces mots, que de vouloir soigner les manques et les excès des occupations vertueuses, faisant en sorte que par manque du bien le principe de la vertu ne soit pas miné, et que n’apparaissent pas non plus des aspirations provoquées par l’excès. Car, dit-il, "les plaines se réjouiront et tout ce qui est en elles".

1. L’extase est inspirée par la détermination de la vertu comme médité qui remonte à Aristote (Eth. Nic. 1107 a 2) et qu’on trouve notamment chez Basile, cf. In Ps. 7, 10, PG 29, 244 D : "Cehui-là a le cœur droit dont le raisonnement ne se laisse aller ni à l’excès ni au défaut, mais qui garde le droit chemin au milieu du sentier de la vertu (εὐθείαν ἔστιν τῆς καρδίας τῶν λυγησιών μὴ έχουν βέπτοντα πρὸς ὑπερβολὴν μηδὲ ἐλατόν, ἀλλ’ ἀπεθευμόνομος πρὸς τὰ μέσον τῆς ἀρετῆς)."
Le Psaume 96

46. De la même façon le psaume suivant n’a pas été admis à recevoir un titre des Hébreux, parce qu’il raconte ce qui nous concerne et par la parole la bonne nouvelle de l’état stable de notre terre. Le titre a été rétabli a. Or le mot « sa » se réfère évidemment non à David, mais à Dieu. Car la terre, qui s’est révoltée auparavant par malice, a obtenu aujourd’hui, par la connaissance de Dieu, la stabilité. Or nous, nous sommes tous la terre de Dieu : nous qui étons auparavant instables dans le bien et, pour cette raison, soumis à une malédiction, nous avons été ensuite soustraits à la malédiction b et nous avons retrouvé la stabilité dans le bien. Immédiatement le début du psaume annonce cette bonne nouvelle : puisque le Seigneur a régné, la terre se réjouit. Comme si l’on disait que, parce que le soleil a brillé, la terre est illuminée, ainsi, puisque le royaume du Seigneur domine, la joie du royaume est en nous. Tel est le texte : « Le Seigneur a régné, que la terre exulte, que de nombreuses fêtes se réjouissent c. » Il a heureusement nommé les âmes de ceux qui montrent au milieu des tentations fermé et stabilité « des fêtes » que sépare de tous côtés la mer de malice, mais, assurément, sans être capable de se jeter contre elles au point d’aller jusqu’à ébranler la solidité de la vertu. Puis, au milieu d’elles, la parole signifie en énigme, dans la nuée et la ténébre, l’invvisibilité de la nature divine. Elle dit en effet : « Nuée et ténèbre autour de lui d. » Puis, après avoir

a. Ps 96, 1a  b. Cf. Gn 3, 17 ; Ga 3, 10, 13  c. Ps 96, 1bc  d. Ps 96, 2
montré les effets redoutables de la puissance rétributrice qui lui font dire qu’un feu marchera devant lui et embrasera tout autour ses ennemis », elle dévoile l’illumination évangelique en appelant les paroles de la prose divine « des éclairs qui brillent sur toute la terre : « Ses éclairs ont paru sur la terre », dit-elle. Elle montre ensuite la hauteur des mystères évangéliques par ces mots : « Les cieux ont annoncé sa justice et tous les peuples ont connu sa gloire ». Après avoir prédit la destruction des idoles et la disparition d’une telle erreur en disant : « Qu’ils aient honte tous ceux qui se prosternent devant les images gravées, qui se glorifient dans leurs idoles », elle ajoute ce qui est le soreau des biens, la manifestation aux hommes du Seigneur dans la chair, par ces mots : « Une lumière s’est levée pour le juste et pour les hommes droits de cœur, de la joie ».

**Les Psaumes 98 et 103**

47. C’est de manière heureuse et avec à propos que le début du psaume sans titre suivant se rattache à la fin de ce psaume. Car la même puissance devient pour le juste lumière et joie, mais colère pour le peuple incrédule. Il dit en effet : « Le Seigneur a régné, que les peuples soient en colère ». Quel est ce Seigneur qui a régné ? Celui qui est assis au-dessus de la nature angélique et céleste, car, par les Chérubins, la parole désigne l’eminençe de la puissance hypercosmique dont la royauté dissout le mauvais composé – ce n’est pas ce qui en nous est céleste, mais terrestre.
qu'elle ébranle – quand elle dit ces mots : « Celui qui est assis sur les Chérubins : que la terre soit ébranlée b. »

Je laisse de côté la suite pour ne pas trop gêner la logique de l'explication, me contentant de souligner que tout vise un seul et même but jusqu'à la fin du psaume. Il témoigne, en effet, que ce Dieu qui a régénéré nous est pas apparu d'abord à nous aujourd'hui, mais qu'il s'est manifesté aussi, lui, le même Dieu, aux célébrants prophètes. C'est pourquoi il mentionne Moïse, Aaron et Samuel qui sont, chacun, admirés et chantés pour leur piété envers Dieu c. Il ajoute à sa parole également la colonne de la nuée dans laquelle le Seigneur s'adressait à eux d : il enseigne par là, selon moi, aux incroyants à ne pas s'émouvoir de l'entretien avec Dieu que nous avons obtenu par l'intermédiaire d'un homme. Car Dieu qui parle alors dans la colonne de la nuée, ensuite « se manifeste dans la chair » e, de telle sorte que, si l'on prétend que la chair n'est pas digne d'être le médiateur par lequel Dieu nous a parlé, on ne peut pas attester non plus la dignité de la colonne de la nuée. Car qu'y a-t-il en elle qui soit jugé digne de la grandeur divine ? Si les Juifs croient que Dieu a parlé dans une colonne de nuée, que les textes ne trouvent pas non plus incroyable qu'il leur ait parlé dans une chair, d'autant plus qu'Isaïe a compris à travers la nuée la chair. Il dit en effet : « Voici que le Seigneur est assis sur une nuée légère » e. Et c'est encore le même prophète qui nomme ceux qui le suivent « nuées » là où il dit : « Qui sont ceux qui voient comme des nuées ? » Ainsi, en employant le
mème mot de « suées », il montre la parenté de la chair du Seigneur avec le reste de la nature humaine. A ce Dieu, donc, qui a parlé alors aux hommes par une nuée, ensuite par une chair, David dit plus loin : « Seigneur notre Dieu, toi tu les as exaucés ; toi, Dieu, tu leur as été propice même en te vengeant de toutes leurs actions. »

Mais, pour que personne, en voyant le plan divin, ne glisse dans des conceptions basses et humaines relatives à la divinité, il ajoute ces mots à la fin du psaume, en nous adressant la parole : « Exaltez le Seigneur notre Dieu et prosternez-vous devant l'escabeau de ses pieds, car il est saint ». Le sens du texte est, selon notre conjecture, le suivant : hommes, c'est à vous qu'ont été révélés, autant que l'oreille humaine est capable de les recevoir, les mystères divins. Mais vous-mêmes, lorsque conduits par eux à la vraie connaissance de Dieu, vous avez exalté, autant que le permet votre raisonnement, la gloire de Dieu, vous saviez que votre esprit a beau se tendre au-dessus de lui-même et dépasser toute forme de représentation sublime dans ses conceptions relatives à Dieu, ce que vous trouvez alors et devant quoi vous vous prosternez ne se confond pas avec la majesté en elle-même de celui que vous cherchez, mais est l'escabeau de ses pieds – le prophète traduisant par cette expression ce qui en notre pensée est placé en-dessous et en bas par comparaison avec la compréhension qui lui est inaccessible.

Puis, ensuite, si on laisse de côté dans l'intervalle une quantité non négligeable de psaumes, au psaume cent trois, le dernier des psaumes qu'il a arrangé dans la catégorie de ceux qui sont sans titre selon les Hébreux, il affirme expre-
sémente la divinité du Dieu monogène, lui attribuant la cause de l'organisation de l'univers. Il affirme, en effet, que ce psaume sur la création du monde, bien qu'il soit de David, est sans titre chez les Hébreux. Il veut dire que ceux-ci n'admirent pas le but de cette prophétie. Tel en est le titre : "De David, sur la genèse du monde, sans titre chez les Hébreux". De ce psaume nous exposerons au moment opportun le sens, qu'il nous suffise de dire maintenant seulement ceci : la même cause, je veux parler de celle qui concerne l'incroyance des Juifs, a également rendu ce titre inacceptable aux Hébreux.

CHAPITRE X

LE SENS DU DIAPALMA

L'enseignement du Saint-Esprit

48. Il ne faut pas non plus laisser sans examen le mot "diapsalma". Nos prédécesseurs ont pensé que le "diapsalma" désignait le changement de pensée, ou de personne, ou de sujet. Pour notre part, sans rejeter les conceptions des Pères, nous ne craindrons pas d'avoir aussi notre propre idée sur le sens de ce mot. Voici donc le sens du "diapsalma" que nous avons saisi : dans le cours et l'enchâinement de la psalmodie, si, pendant que David prophétisait, survenait une
autre illumination du Saint-Esprit qui apportait la grâce d’un supplément de connaissance susceptible d’assister ceux qui recevaient la prophétie, il retenait sa voix et il offrait à sa pensée l’occasion de recevoir la connaissance des idées qui lui venaient de l’illumination divine. Comme, souvent, des gens qui font route ensemble ou qui sont amis, il surveillait et dirigait toute leur attention vers le bruit pour avoir la possibilité d’entendre et de connaître dans le silence le sens de ce bruit, puis, quand le son a cessé de retentir, reprennent leur entretien, ainsi le grand David, se faisant l’interprète de l’Esprit, exposait par la mélodie ce qu’il avait précédemment appris, et, s’il recevait tout en parlant un enseignement supplémentaire, il tendait à ce qui résonnait en lui spirituellement l’oreille de l’âme et faisait taire son chant ; et les pensées dont il se pénétrait alors, il les exposait en joignant à nouveau les paroles à la mélodie. Donc, le « diapsalm », selon ce qu’on peut dire dans le cadre d’une définition, c’est, au cours de la psalmodie, une halte silencieuse, une pause pour accueillir l’illumination d’origine divine qui vient s’introduire. Or bien l’on pourrait définir plutôt le « diapsalm » comme l’enseignement de l’Esprit qui se produit en secret dans l’âme, quand l’attention à cette pensée brise la continuité de la mélodie. Et, pour que le grand nombre n’interprète pas le silence comme le signe que la puissance du Saint-Esprit abandonne celui qui prophétise, pour cette raison, certains traducteurs, au lieu de « diapsalm » écrivent « toujours » dans ces intervalles, afin que, par
35 ous + 3' A || τοῦτο V || 38 λόγος om. Q || 40: προήγ. AVBQ || προήγ. AVBFQ || 42 περισσότερο QXF || δλα V

49 ἰδι: ei A || διαλπαματος V || παρενεροι Q || 7 τος uncis incl. v om. Dom || 8 των om. QF || τουματος QF || δα L || αυτον Av || 9 το om. v || 16 παρενεροι Q + το Rejg Dom || των + τε L || 17 δυναμεος Q || δα om. AVB || 18 παραγραφης (sic) V || 19 των: των V

a. Cf. Ps 119, 1 – 133, 1

DEUXIÈME PARTIE, X, 48-49

là nous apprenons que l'enseignement du Saint-Esprit dans l'âme était permanent, tandis que le discours qui traduit les pensées d'origine divine qui viennent dans l'âme n'était pas permanent : tantôt il exprimait sa pensée, tantôt il la recevait. Donc, lorsqu'il annonçait les pensées imprimées dans son esprit, la psalmodie avançait et suivait son cours ; mais si quelque inspiration plus divine retentissait à l'oreille de son âme, il était tout ouïe et faisait taire son chant.

La dernière section, un hymne sans intervalle

49. Donc, alors que le Saint-Esprit lui parlait toujours, même au moment du silence, le discours était dans des intervalles — l'intervalle a été appelé « diapsalma » par les traducteurs. Or, pour ce qui est de la division que nous avons observé dans l'ensemble du livre des psaumes qui se divise en cinq, il est possible de montrer à partir de là également que la raison que nous avons imaginée pour elle est vraie — par une avancée progressive à travers chacune des sections, celui qui est conduit par elles est guidé vers l'étape plus élevée. Car c'est seulement l'ultime section qui, du début à la fin, pour chaque psaume, présente un hymne continu et interrompu, puisqu'il n'est jamais divisé par le « diapsalma » : le chant pour chacun des degrés a en effet ce caractère, comme les chants intitulés « allélouia ». Une telle observation montre, à mon avis, que dans le reste des psaumes, parce qu'ils sont inférieurs, se trouve celui qui ajoute à son enseignement des pensées plus élevées et les insère au fur et à mesure dans la suite de son discours, parmi celles qui sont susceptibles de faire avancer la pensée dans le sens du mieux. Mais la perfection par « les degrés » comme celle des psaumes dont l'en-tête est « allélouia », parce qu'elle
vient couronner le sommet des pensées relatives au bien, n’a besoin d’aucun accroissement, faisant un avec elle-même par toute la perfection dans le bien. Ce dont témoignent aussi le sens du titre de ces psaumes nommant tout ce qui suit “louange de Dieu”. Car comme c’est de la croissance du corps suivant l’âge, qui a pour limite l’état naturel au-delà duquel il n’admet plus d’accroissement, mais demeure tel qu’il est pendant tout le temps qui lui reste, ainsi en va-t-il du développement et de la stabilité des enseignements divins qui permettent de nourrir les enfants dont l’esprit n’est pas formé par les nourritures appropriées – du lait ou des aliments semblables – pour les développer, et offrent la table solide à ceux qui sont déjà parfaits, eux qui, par les autres leçons, ont eu auparavant les sens de l’âme exercés.

Interprétation des premières occurrences du diapsalma

50. Si, donc, dans la dernière section, l’interprète de l’Esprit n’a jamais éprouvé le besoin d’être instruit dans un « diapsalma » d’une pensée plus sublimée, ce peut bien être la preuve manifeste qu’il a compris la raison du « diapsalma » en ayant pensé en tête ces parties du psautier qui se trouvent séparées par le « diapsalma ». Dans le troisième psaume, il évoque d’abord l’angoisse et l’impuissance que provoque en lui l’assaut ennemi, puis, après avoir séparé cette partie par le « diapsalma », il fait confiance à celui qui a mystérieusement fait résonner en lui cette parole de salut : « Toi, Seigneur, tu es mon soutien, ma gloire et tu élèves ma
cherelh
c
péliv év diakeléimati tivn melobían poižías, metá tivn egelessístov égeven founiv nh peptóitha légonov 'Phwnev mou prótoiv Kúrov enékérása, kai étpíkoue mou eö droutov atóv aútov d', didaskeTai tis oítis tis koinov tivn anevró-
tivn kaiwv ámikianiv nh lósin. Kai to kata tó pátiv tis Kúroiv muostóroiv didaxeiv én tiv genevémenv kata tiv dhrónov elámbnei tivn Peveúmatoiv aútò tiv proóswon tivn deútronótpotiv upoudístai kai phsianv "Egó ekméghêne kai òmpová' egeígrèn òti Kúrios anetlêpseiv mou c'. 'To dè dè' akoudéasiv ko 20 ékittédhathet tivn ékástov tivn òmpmatov égeveimenv diávnoiv parélkav én eiv, tivn lógon prós ostea steüdonov. Xrè gára piostrósoapthet tivn apodoudíthet periv tivn 'diasphálmatos' énnoiav ev aútov tivn gégrámméniv sunostíthas tivn lógon kai én tivn tetartóv 'diasphálmatos', dè o'd én én monóthamév.  

51. Pásst gára tróptov tiv tiv anébrópitiv fúsiv periv tivn spoudázeúméniv makatástntov émbas 'barbounóvoiv' ónó-
makiv tois idiótis tivn anébrópov, all tiv máptov te kai anupó-
státov fwsidov év ãgáptiv ãstiv. dè
Pályin épteriàsiv upoudí-
noi ev tivn òns tivn áphtiv. 'Gvóv nth gára, phsian, òti òmpou-
matótov Kúrios tivn dòvov aútov b' deúkouv, óúma, di 'tov
bíou tivn Kúrov, katlhos phsian Moustis, òti 'Dikáiov kai
bíos o Kúrioiv'. c. Éttá smboulhiv katothimévov, dè òn dè tiv
év katharótnti parélkiv tivn bión kritis te kai epignímov tivn
tivs phýkhis diánoimátov genóménov, én ols phsian dè 'A

c. Ps 3, 4  d. Ps 3, 5  e. Ps 3, 6  
a. Cfr. Ps 4, 3  b. Ps 4, 4  c. Dt 32, 4

SUR LES TITRES DES PSALMES (PS 4 ET 7)

lecetem in tuis cordibus umis, et tuis cordibus umis
kataxiqengtæ 6: pollæ pro îseuqan anaxawqiaqan tis tis
nvmis Zrhmivas uqos te âkouwv kai emboq tis
âkouwv: legæm gær mhde en tisqen dleqon Zrhmivas empâlæqin
15 sqrafæq tisqew Zvymkâv kathqav dâmeqon, allâq epemqon
poiasv æv deqhæqav dâmeqon 6. Dios qhav 6: dhqate
uqais duxqais duxqais 6. Dios qhav 6: dhqate
uqais duxqais duxqais 6.

DEUXIÈME PARTIE, X, 51

votre cœur, sur vos lits éprouvez-vous du remords 6. En fai-
sant à nouveau retraiter, il a appris lui-même la
suppression du sacrifice d’animaux prescrit par la loi et il le
crie à ses auditeurs, car il affirme que l’homme qui cherche la
purification de l’âme ne place pas ses espoirs dans l’égorgé-
ment des bêtes dépouvrues de raison, mais sait en quels
sacrifices Dieu se complait 6. C’est pourquoi il dit : Sacrifi-
çe un sacrifice d’âme et espérez dans le Seigneur 6. Au
psame sept également, c’est l’expression de la demande qui
se présente en premier : il y plaide devant le « juste jugé 6 6
que ce n’est pas pour répondre au mal que les adversaires font
preuve de malice, mais que ceux-ci sont à l’origine de la
mécanicité ; et que c’est une même chose, selon lui, par
rapport au péché, d’être l’initiateur de la malice et de se
venger de celui qui commence par les mêmes moyens 6. Puis,
sur ces paroles, il prêche l’oreille à celui qui rêve le grand
mythe de la piété 6, par lequel s’accomplit la vengeance du
Seigneur contre les adversaires véritables. La troupe des
ennemis ne peut être détruite que si le Seigneur est ressuscité
pour nous ; or, il faut absolument qu’une mort précède la
résurrection. Donc, celui qui a relevé le Seigneur a réellement en même temps ce qui est uni à la résurrec-
tion, je veux dire le mystère de la Passion. C’est pourquoi
divinement inspiré par l’inhabitation de l’Esprit saint, il
dit : Ressuscite, Seigneur, dans ta solère, sois exalté
jusqu’aux termes de mes adversaires 6. Il désigne par la

AVB SLQXF

11 légæm Væ 6 12 kataxiqengtæ V 6 16 thwqais + tis duxqæç L 6 3id om. 21 all 6 : dæq ABV 6 22 prokaqæçæ + tis prokaqæçæ ABV
prokaqæçæ ç 6 23 âpæraxæ : kataqæçæ ç 6 24 tis méqæ
6 23 Væ 5 tæqæçæ om. S 6 3qæçæ V 6 31 pæqos : plæqos L 6 32 phæçæ AV AL
man. vid. 6 34 pæqos : soq ABV

d. Ps 4 5  e. He 13 16  f. Ps 4 6  g. Ps 7 12  h. Cf. Ps 7 4 6  i. 1 Tm
3 16  j. Ps 7 7
colère la puissance rémunératrice du « juste juge » et par ce qui suit la disparition du mal. Car le seul à être par nature un adversaire, c'est ce qu'on connaît du contraire du bien, c'est-à-dire le mal : son terme c'est sa disparition et son passage au néant. Celui dont il dit : « Sois exalté jusqu’aux termes de mes adversaires » annonce, du fait que la malice des adversaires est terminée, que la course au mal ne subsiste plus dans l’existence. Car, comme le terme de la maladie est la santé et le terme du sommeil le réveil – pas plus le dormeur, tant que dure son sommeil, ne peut espérer le matin qu’il ne s’éveille, même que la santé a remplacé le malaise chez lui et le réveil le sommeil chez lui, nous disons que chacun d’eux est arrivé au terme de l’état où il était, l’un le sommeil, l’autre la maladie, de la même façon que, la transformation de la nature humaine dans l’état bienheureux, il a nommé « terme des adversaires ».

**Chant de diapsalma**

52. Nous avons observé seulement une unique forme différente de « diapsalma » dans tout le livre des psaumes, au psaume neuf : il ne dit pas simplement « diapsalma », mais « chant d’un diapsalma ». Peut-être l’expression a-t-elle été interprétée par une erreur de scribe, si bien qu’il faudrait lire
sur les titres des psaumes

diafylakia και οὖν ἡ διαφυλακτος. Πλὴν ἐπειδὴ
προσάχει πρὸς ὁρθιμίων ἰδεῖν τὸ ἐν τῇ Ἀποκάλυψει τοῦ
Ἰωάννου "καὶ κείμενον κρίμα κατὰ τῶν μεταποιούντων τὰ θεια
ἐν προσβήσεις ἢ ἐφαρμογέως, φυλάσσοντες τὴν παραθέσεαν
ἡμῖν ἐν τῷ μέρει τοῦ ὕπατος ἡγεῖσθαι παραθεῖσαν
περισσότερον τὴν ἀλήταν τοῦ «τῆς ὁδὸς διαφύλακτος», ήτοι ἡ
αὐτὴν. Λογικότερα τούτων ἦτο ἀπὸ τοῦτο καὶ μέρες τοῦ
ἀρετῆς «διαφύλακτος» ἢ, τοῦ ἄγιον Πνεύ-
ματος ἐνθύμηντο τῷ Δαβίδ τῇ προφητείας νόμισσα. Ἀλλ'
οὖν ὡσπερ ἐπὶ τῶν λουτρῶν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἐγένετο. Ἔν μὲν
γὰρ τοῖς ἀλλοις οὐκ ἔτοι ταῦτα ἐνρήμητο ἢ τα καθήκοντες ἢ
κατὰ τὸ ἀπόρρητον τῇ φυσῆ παρὰ τοῦ Πνεύματος ἐγγυμομένην
καὶ τῆς ἐνθέσεως αὐτὸς γνώσεως ἐκατορέεισς; ἀλλὰ τῆς
χαράς ἔνθεθεν διδασκαλοῦσαν ὁ λόγος ἑγαύησαν. Ἐνταῦθα δὲ
ὁμοίώς τὰ δύο καὶ κατὰ ταῦτα ἐνεργεία, καὶ παραγνωστά
αὐτὸ μεταξὺ προφητεύοντοι ἦς τῶν ὑψηλοτέρων νοημάτων
didasxalía παρὰ τοῦ Πνεύματος καὶ τῷ συνηχεῖς τῆς μελωδίας
οὐ διακόπτονται; ἀλλὰ ἐμφένεν τῷ ὑψωμένῳ τῷ προφητή
τοῦ Πνεύματος τὸ ἄγιον, αὐτὸ κατὰ τὴν ἰδίαν γνώμην καὶ τὰ
ἀρχηγικὰ αἰσθητήρια, ὡς μὴ τῇ τῆς ὁμολογίας μήτη
ἐμποδισθήσην | τὴν διδάσκαλον τῷ φθόνω ἄτομή γὰρ ὡς
didasxalía τοῦ Πνεύματος | τὸ μέλος | ἢ, καθὼς ὄνομαζε | ὁ
Σώμαχος.

Εἰς πολλοῖς δὲ μέρεσι τῆς φασιμίας εὑρισκομένης τῆς
toιαύτης διαστολῆς, ἄρκον ἐν εἰς διὰ τῶν εὑρίσκοντων ἔριον
κοινῆ τῆς τοῦ «διαφύλακτος» κατανοήσεας παρασκευασμένους
μηκέτι πᾶσιν δὲ ἀκριβείας ἐπειξίαν τοῖς «διαφύλακαι».

AVB SLQXF


plutôt « diapsalma d’un chant » et non « chant d’un diapsalma ». Mais puisqu’il convient de garder sous les yeux la condamnation qui se trouve dans l’Apocalypse de Jean de ceux qui modifient les divines paroles par un ajout ou un retraitement, nous conserverons l’ordre qui nous a été transmis dans cette partie de l’Écriture et nous chercherons quelle raison explique le « chant d’un diapsalma ». Nous pensons donc que de ce « diapsalma » au suivant, il y avait un seul « diapsalma » où le Saint-Esprit inspirait à David les pensées de la prophétie. Mais il n’en est pas allé là comme pour le reste. Dans les autres cas, en effet, ce n’est pas en même temps que s’accomplissaient l’instruction que l’Esprit réalisait mystérieusement dans son âme et l’expression de la connaissance qu’il lui avait inspirée, mais, pendant que l’intimité de son cœur s’instaurait, son discours faisait relâche. Là, au contraire, les deux opérations se produisent ensemble et sont simultanées : pendant qu’il prophétise, l’Esprit lui inspire l’enseignement des pensées sublimes sans que la continuité de la mélodie soit interrompue. Au contraire, s’unissant à l’instrument du prophète, l’Esprit saint oriente lui-même, selon son propre vœu, des organes de la voix, de telle sorte que le chant n’est pas plus coupé que l’enseignement n’est gêné par le son. Car cet enseignement de l’Esprit, c’était sa « mélodie », selon l’expression de Symmache.

Puisque d’une telle pause se trouve dans de diverses parties du Psautier, qu’il nous suffit d’avoir proposé par ce que nous avons dit une introduction générale pour la compréhension du « diapsalma » sans passer en revue dans le détail tous les « diapsalma » : il serait superflu et inutile, en
**CHAPITRE XI**

**LE SENS DE LA CONTRADICTION ENTRE L’ORDRE DES PSAUMES ET LA CHRONOLOGIE DES ÉVÉNEMENTS**

53. Mais il serait également légitime de rechercher dans quelle mesure l’ordre du psautier ne s’accorde pas avec l’enchâinement historique. Car, si l’on prête attention à l’intervalle de temps dans lequel s’est déroulée la vie de David et à l’enchâinement des événements, on ne peut pas trouver de correspondance entre la place des psaumes et l’ordre de l’histoire.

Nous disons donc, en revenant au premier but de notre texte, que notre maître ne se soucie nullement de cela. Car il faut appeler maître, je crois, l’Esprit saint, selon la parole du Seigneur : « Celui-ci vous enseignera toutes choses. » A ce guide et à ce maître de nos âmes tout semble négligeable, sauf le soin apporté à sauver ceux qui errent parmi les vanités de l’existence et à les attirer à l’existence véritable. Car pour tout ce qui se réalise suivant un certain but, il existe un ordre naturel et nécessaire qui réalise par un enchâinement progressif ce qui est recherché.

**L’EXEMPLE DE LA SCULPTURE**

Ainsi, il en va comme pour les sculpteurs dont le but du travail est de rendre la pierre semblable à un objet existant : l’œuvre n’est pas commencée d’emblée par la fin, mais les règles de l’art imposent à leurs efforts un certain

---


ordre sans lequel ils ne pourraient pas atteindre ce qu’ils recherchent. Il faut d’abord détacher la pierre du bloc attaché à elle, rogner ensuite tout autour les saillies parmi les proéminences inutiles pour l’imitation de l’objet proposé et de la même manière la pierre en creusant ces parties qui, une fois enlevées, laisseront voir dans ce qui reste le début de la forme de l’être vivant qui fait l’objet des efforts de l’artiste ; et puis, au moyen d’outils plus fins ; racle et lisse lesaspérités de la pierre et alors donner à ce qui reste la ressemblance de la forme du modèle, enfin rendre brillante et plus unie la surface de la pierre, autant de procédés par lesquels l’art sait donner à l’œuvre une si grande beauté. De même, toute notre nature ayant été, pour ainsi dire, pétrifiée par l’inclination vers la matière, la parole qui nous taille à la ressemblance de Dieu suit, pour atteindre le but, un certain chemin et une certaine progression : tout d’abord, elle nous sépare, pour ainsi dire, d’une sorte de bloc de rocher attaché à nous, je veux dire la malice à laquelle nous étions portés par une certaine relation ¹ ; puis elle rogne tout autour de la matière du superflu après quoi elle commence à façonner l’objet à la ressemblance du but, en faisant disparaître ce qui s’oppose à l’imitation ; et ainsi, par l’enseignement plus fin des idées, en raccord et en posant notre pensée, elle dessine en nous, au moyen des figures de la vertu, la forme du Christ à l’image de qui nous étions au commencement et nous sommes à nouveau ².

---


h. Cf. Ga 1, 26-27 ; Ga 4, 19 ; Rm 8, 29 ; Ph 3, 21
54. Quel est donc l'ordre que suit la sculpture de nos âmes ? Dans la première section du Psautier, nous avons été séparés de la vie passée dans le vice ; celles qui suivent ont amené par un enchaînement continu l'imitation à sa perfection. L'ordre des psaumes est donc cohérent, puisque ce que recherche l'Esprit, comme on l'a dit, n'est pas de nous enseigner simplement l'histoire, mais de conformer nos âmes par la vertu à Dieu, selon ce que poursuit l'enchaînement du sens de ce qui est écrit dans les psaumes, non selon les exigences de l'enchaînement historique. Comme, en effet, dans l'exemple de la sculpture que nous avons exposé, il faut à l'art beaucoup d'instruments pour réaliser la statue – or ces instruments ne se ressemblent pas dans leur aspect caractéristique : l'un est façonné à son extrémité en forme de spirale, ceux-là présentent un tranchant en forme de scie, d'autres sont fabriqués en forme de ciseaux, d'autres sont disposés selon une forme semi-circulaire ; mais tous ceux-ci et de semblables, chacun à un moment qui lui est propre, assistent l'artiste –, de même le chef véritable qui sculpe avec art nos âmes à la ressemblance de la divinité avait à sa disposition les psaumes comme des instruments à tailler la pierre – et les besoins de l'exécution imposent un ordre à l'utilisation de ces instruments. De plus, l'artiste ne se soucie pas de savoir quel instrument a été forgé avant l'autre pour que le premier dont il dispose soit aussi le premier à l'aider pour l'exécution de la sculpture. Car celui qui prête attention au besoin réalise en premier ou en second ou à la suite ce que conseille le besoin. Ainsi la question de savoir si viennent en premier les événements relatifs à Goliath et à Saül ou si viennent en dernier...
DEUXIÈME PARTIE, XI, 54-55

55. C’est ce à quoi vise également l’enchaînement vers le salut et l’ordre de ce qui nous aide dans ce même but mais excellent. Par exemple, le premier psaume a détaillé l’homme de l’union au mal ; le second a montré à qui nous devons nous attacher en annonçant la manifestation dans la chair du Seigneur et en indiquant que la bénédiction consiste à mettre sa confiance en lui ; le troisième annonce l’épreuve que l’adversaire élève contre toi : alors que tu as déjà été oint par la foi en vue de la royauté et que tu règnes avec l’Oint véritable, ce n’est pas de l’extérieur qu’il t’envahira, mais au sein de ton âme, et tu seras la porte de la pureté de ta dignité, mais depuis ta propre personne. Car ce n’est pas d’ailleurs que l’ennemi tire sa force contre nous et nous ne pouvons pas être non plus chassés par un autre de notre dignité, à moins d’être nous-mêmes les pères par une conception perverse du mauvais rejeton. Il se dresse et s’élève contre notre royauté en prenant le pouvoir contre nous quand il souille celles qui vivent avec nous en commettant en plein jour son sacrilège, c’est-à-dire quand il public la corruption de nos vertus, avec lesquelles nous vivons alors.

AVB SZ (55 l. 2) LQXF

28 deσσαλωμ. X || τον Ιωκα. || 29 μελέτα L | 30 μεταμορφοῦντας QXF || 31 οι: τις την εαν. 55 2 [...] των [...] των [...] κοπούς add. in mg S perì τῆς τῶν φαλακῶν εὐνοίας καὶ τοῦ τῶν σκοπὸν κοποῦς add. in mg Z || 3 ἢς + καλολούθια καὶ τάξις AVBLQXFv + spatium x litt S || πρὸς om. S || 7 ἐπιστέπομενον A ἐπιστέπομενον v || προμηθύνει v || 9 ἦνωθεν + de τις SQXF || 10 αξιόματος + s ASLQXFv Don || ἐκδόθηντοι ἀλλ’ : ἑλκεν L || εκδόθηντοι XF || ἀλλ’ + 6 SXF || κατοι + τοῦ Αὐ ἢννεμοσύνος SP’ || 11 ἐπεράω Q || ἕξεν οἱ ἀν τοῦ SXF || 12 ἐκδοθήθη F || 13 γενήματος F || 15 μολάν Q || 16-17 δημοσίευτος QF || 17 διασφάλις V

b. Cf. 2 Rg 11 - 18 c. Cf. 2 Rg 17, 7-16 ; Ps 7, 1 d. Cf. 2 Rg 11, 2-5
55. a. Cf. Ps 2, 12 b. Cf. Ps 3, 2 c. Cf. Ps 2, 6-10 d. Cf. 2 Rg 16, 22
Comme, donc, dans les premiers psaumes, notre force n’a pas encore été affirmée pour les luttes, au combat de front les attaques de l’opposant, le texte a montré par l’exemple du titre que fuir à qui son approche ne contribue pas peu à affirmer ceux qui sont assaillis. Voici ce qu’il t’enseigne : chaque fois que vient sur toi Absalom II, couvert de sa chevelure de malice, le meurtrier de son frère”, ce qui ne peut être arrêté une fois que la personne d’Absalom, un tel fils, de rassembler ses forces avec l’aide du bois qui a lié en lui sa chevelure maléfique et d’abattre l'ennemi de trois flèches. Tu vois bien l'énigme que laisse entendre l'histoire, quel est ce bois, auquel il y a ajouté la chevelure de malice qui l’apporte nomme “l'acte rédigé” des péchés, selon ses mots : “Et il l’a supprimé en son milieu en le clouant à la croix”, c’est-à-dire au bois. Et quelle est la triade des flèches qui frappe en son milieu le cœur de l’adversaire et qui cause la mort du “dernier adversaire” ? Pour que le sens de la flèche nous convienne, nous nous référerons à la prophétie

1. La tradition chrétienne a fait très tôt d’Absalom une figure du diable, cf. Octavius, In Ps 3, PG 12, 1120 A : “Les uns pensent qu’Absalom est l’image du traître Juda, les autres celle du diable. Malton l’Antiste dit qu’il est la figure du diable se dressant contre la royauté du Christ, mais il a seulement mentionné ce point et ne s’est pas étendu davantage.”
d'Isaïe qui dit au nom du Seigneur : « Il m'a établi comme une flèche épie et dans son carquois il m'a élevé ».* Cette flèche donc, c'est « la parole vivante de Dieu et plus coupante que tout glaive à deux tranchants »*, la parole est le Christ et par ce nom est reconnu le mystère de la triade. Par lui, nous apprenons à connaître celui qui oint, celui qui est oint et celui par qui il a été oint. Car si l'un de ces titres manque, le nom du Christ ne subsiste pas. Ce nom donc, quand il est élevé dans notre carquois, c'est-à-dire lorsque par la foi il est dans notre âme — l'âme est le carquois de la parole —, devient alors destructeur de celui qui se lève contre nous et nous poursuit, dont la destruction a lieu sur le bois. Aussi c'est après avoir fui au moment opportun celui qui se lève contre lui — il est un par nature, mais devient une foule par son alliance maléfique — et avoir dit : « Ils se sont multipliés, ceux qui me persécutent et ils sont nombreux à se lever contre moi »* et toute la suite du psaume, qu'a lieu le commencement de la victoire. Car la suite opportune loin de ceux qui se lèvent pour attaquer entraîne la victoire sur les ennemis. Aussi le psaume suivant est-il intitulé « pour la fin »*. La fin de toute lutte est cette fin de notre discours l'a précédemment montré selon les règles de l'art, et quand tu as goûté une fois à la victoire, les victoires contre les adversaires s'obtiennent les unes après les autres : lors de la première victoire, quand les plaisirs de la vie luttaient contre les biens de l'âme, l'inclinaison pour le mieux a triomphé en toi de la tromperie matérielle. Car en condamnant ceux qui cherchent ce qui est vain et aînent le mensonge, tu as échangé la passion de l'apparence contre le désir de l'invisible.
56. "Et tu, frère, dis à ton voisin. Je t'ai donné des mots, et tu les as revêtus d'une autre manière. Vous êtes devenus, en effet, à l'heure de l'héritage, les garants de la loi, toi-même la loi. Mais c'est à toi, à la loi, que je donne l'attitude nécessaire à l'heure du jugement, car les jugements qu'ils ont à rendre sont les fruits de leur valeur, si bien que le pur éthique de ton âme devient un levier de maîtrise, quand l'absurde s'est retiré en amenant l'aube, que le psaume appelle "aurora". On peut ainsi découvrir que la victoire se jette sans cesse à la victoire pour l'athlète, puisque les succès de la victoire entraînaient vers ce qui est plus grand et plus éclatant.

Une autre victoire à nouveau lui succède logiquement, obtenue grâce à celles qui ont précédé. Ainsi celui qui a connu lui-même l'héritage est aussi émoussé. Il est le terme du temps présent et le début de l'avenir à venir. Or le propre du futur héritier, c'est de plus donner une occasion à la préparation de tous ou des maux à ceux qui se trouvent en lieu et place ; et pour son propre compte aura jeté par ses œuvres les germes, d'en fournir en retour la moisson. C'est pourquoi il prescrit d'accomplir alors son repentir, car dans l'Hades un tel zèle est sans effet, à celui qui s'est exercé par les mêmes victoires.

A nouveau la parole absurde pour d'autres luttes, à nouveau elle frotte d'huile pour combattre l'attaque des tentations. Car le même ennemi, ce populaire, pour ainsi dire régné à partir de nous-mêmes, prépare le combat contre nous, lui
25 καθ ἡμῶν ἡ ἡμετέρα περὶ τοῦ πράγματος εὐθυδιά, μάλλον δὲ ἡ παρὰ τοῦ Θεοῦ συμμαχία. Τῶν γὰρ κατορθωθέντων αὐτῶν χρηστῶν διὰ τῶν λόγων Χουσιτὸς " ι τῷ Θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνατύπωσε ταύτην τὴν εὐχρηστίαν πεποίησε. Περιττῶς δ’ ἂν εἰ χά τις ἤστη ὑποτελεί τὸν ἐν τῷ διαλόγῳ τοῦ Ἀδεσσαλῶμα καταμηνύσαι καὶ πιθανότερο γίνεται τῷ τυράννῳ τῆς τοῦ Ἀχίτωφελ συμβολοῦς. Ἦδεν συνέχει τοῦτον κατὰ τὴν εἰσήγησιν τῆς γνώμης καταχρατήσαντος, αὐτὸν ὃς ἔκακος καταπνιγγάκε τὸν κατὰ τοῦ διοτι τῆς ἱστορίας αἰνίγματα. Πῶς ἢ σφόνοις ἡμᾶς γνώμη ἠχόταν γίνεται τοῦ ἀντικειμένου ἢ δὲ σωτηρίου κατ’ ἑυγέρμηνν ἡ μὲν τῇ ἱστορίᾳ, ἢ δὲ τῇ ψυλλωθεὶ ἥγεγερκαίτο. Ἡμῖν δὲ σκοτεῖ ἐστὶ τὸν ἐν 40 τάξιν τῶν ψυλλωθέντων κάθοιμος, δι’ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν προσάγομεν. Οὐκ ἦσαν τῆς ἐνακολούθης προσαγομένοις κατανοησάται. Σαφῶς δὲ τὸν πρώτον ἢ μὲν καταγέννημα κατανοησάται, μὲν δὲ τῇ ἀκροασίᾳ ἢ τῇ ἱστορίᾳ καταβαθμίζομεν. Τις οὖν ἦσαν αὐτοί; Ὁ τούτως εἰς κακίαν ἠγείραται ἢ ἐν ἀδικίας καὶ ἀμένθεσα τὸν ἀπάφεινα. Τιμᾶται γὰρ ἑαυτῷ τῶν ἐσχάτων καὶ τῆς καθ’ ἑαυτῷ τιμωρίας δύσης γίνεται, εἰ εὐρεθεὶ κακὸν τὸ κακόν ὡσπερ ἐν συναλλάγματι διαμείμας καὶ ἀντίδος τοῖς προπαρασχομένοις δὲ ἠλάβεν ἑ. Ps 7, 1  f. Cf. 2 Rg 15, 32-34; 17, 7-16  g. Cf. 2 Rg 17, 23  h. Cf. Ps 7, 5 1. Cf. 51, 21.
57. Et ainsi, après ces luttes, il est de nouveau proclamé vainqueur. Vient ensuite, en effet, le titre annonçant « la fin au sujet des pressoirs » * . Or la fin des luttes, c'est la victoire. 

Expliquer à nouveau par notre discours le sens de l'expression « au sujet des pressoirs » serait superficiel, puisqu'il a été déjà suffisamment éclairé quand il s'agissait de l'examiner en son lieu propre 1 . De la même façon qu'après sa première fuite devant Absalom 2 , pour avoir distingué des véritable questions le zèle inutile, il mérite la victoire, ainsi, maintenant aussi, après de semblables luttes, avec pour allié contre l'opposant la parole « au sujet des pressoirs », il devient victorieux « en anéantissant à la fois l'adversaire et le vengeur » 3 . La raison pour laquelle il est nommé aussi bien adversaire que vengeur, c'est que ses appâts qui entraînent au péché sont le châtiment le plus aigu pour ceux qui les perçoivent et que les moyens mêmes d'attirer par tromperie l'homme dans la communion au mal sont la forme la plus pénible de châtiment. C'est ainsi que le divin apôtre interprète en disant : « Recevant en eux-mêmes le salaire dû à leur égardement » 4 . Car quel autre châtiment plus pénible imaginer que l'impureté de l'indécence, que réalisent en eux-mêmes les artisans de l'indécence ? Celui, donc, qui a amélioré dans sa propre vie la puissance d'un tel être qui châtie celui qui vit dans le mal par sa participation même au mal, « voit les cieux » 5 , « la magnificence établie au-dessus des cieux » 6 et la dignité de notre nature, quelles sont elle commande et avec qui elle a été établie. En effet, dans le même temps, à la fois

---

1. Cf. 36.
elle dirige les bêtes dépourvues de raison et, rapprochée des anges par une comparaison, elle leur est légèrement inférieure. C'est donc une parole où il s’agit aussi bien du commandement de la première devant la seconde avec des anges.

A nouveau un autre type de victoire prend la suite quand, franchissant le visible, tu t’élances dans les mystères par la parole — ou la parole est le Fils — et que tu deviens désormais capable, entraîné par les précédentes victoires, de chasser le psaume « au sujet des secrets du fils » grâce à la contemplation juste et harmonieuse. A nouveau tu te sais bête qui « en secret nous dresse des embuscades », de telle sorte que l’orgueil qu’éprouve l’adversaire contre nous n’est plus admis — afin, en effet, que l’homme cesse de se grandir d’orgueil sur la terre ; alors, grâce à la succession des victoires que tu accumules, ta confiance en Dieu devient plus parfaite et tu peux dire : Je mets ma confiance dans le Seigneur. A la victoire suivante, a nouveau tu te souviendras « du huitième jour », au cours duquel « sont anéanties la langue au discours fier, les lèvres trompeuses et la folle opposition à Dieu ; mais seront préservés de cette génération et pour l’éternité ceux qui ne rôdent pas autour de l’impitié, mais s’attachent à la voie droite que Dieu a inaugurée pour nous, voie nouvelle et vivante. A quoi bon passer en revue chaque psaume en
particulier, puisque cette approche te montre suffisamment le progrès vers le meilleur par l’ordre et le titre des psaumes?
Car à une telle pensée ne contribue pas peu, à nos yeux,
l’interprétation des titres proposée dans les pages qui précèdent.

CHAPITRE XII

LA PROGRESSION DANS LA SECONDE SECTION DU Psauteur

Le Psaume 40 : la connaissance du Dieu monogène

58. Mais, puisque la première section de l’ascension psalmique a été conclue avec le psaume quarante, s’y trouve la reprise de la proclamation de la béatitude, bien que la parole définie pour nous l’état bienheureux qu’au début. Dans les premiers psaumes, en effet, se séparer du mal c’était être bienheureux. Mais ici, c’est la connaissance du bien qui est dite bienheureuse a. Or, la nature du bien ou de tout ce qu’il est possible de découvrir encore, parole ou pensée, au-delà de ce dernier, c’est le Dieu monogène b qui à cause de nous s’est fait pauvre malgré sa richesse c. La parole annonce ici sa pauvreté dans la chair, exposée pour nous par l’histoire évangélique, déclarant bienheureux celui qui, avec intelligence, a connu cette pauvreté d. Mais lui, s’il est pauvre selon sa condition d’esclave e, est pourtant

AVB SLQXF

58 κρῖττονοι (ον εχρ. V || 49 8ας − ψαλμοι αμ. QF || 50 μικράς V || χθείς post τουτέστας QF || 51 προδηλωθείσας : προδηλωθείσας S προσθήκης δοθείσας L

58 τεσσαρακοστάς + ἐν φίλοις S L || 4 τούς άνθρώπους S || 7 τούτων QF || 8 τους QF || 9 γινώσκειν S || 12 τούς om. QF

a. Cf. Ps 40, 2-3 b. Jn 1, 18 c. 2 Co 8, 9 d. Cf. Ps 40, 2 e. Ph 2, 7
béné_di_son na_ture_di_vine. Car, si la parole l’a nommé « indi_ gen_ et pau_ vre » au début du psaume, elle dit à la fin de la section : « Bén_i_le S_eigneur, le Dieu d’Israël, depuis_ l’éternité et pour l’éternité ! Que cela soit ! »

LES Psaumes 41-44 : L’ABANDON DE CORÉ ET L’IMITATION DU CERF

Celui donc qui est parvenu à cette hauteur commence une autre ascension. Ayant abandonné, en effet, « Coré » son père qui, par orgueil, s’est relevé contre le sacerdoce, qui, pour cette raison, devint la proie des flammes, fut englouti par l’âme et se retrouva sous terre par son péché, il se donne par la foi comme fils adoptif au père véritable, ayant compris combien il est différent d’être enfant de Dieu et de porter le nom de fils de l’apostat Coré. Obtenant donc la victoire finale, sachant l’étendue de la différence qui sépare le méchant père de l’autre, il avale et détruit en lui toute pensée bestiale et venimeuse suivant la nature des cerfs qui ont comme propriété essentielle de faire disparaître les serpents. Il imite également par la soif le cerf, et des sources divines il est assoiffé — elles peuvent représenter la nature divine qui à la fois est une et est contemplée dans une triade. Il dit en effet : « Comme le cerf souffre après les sources des eaux, ainsi mon âme souffre après toi, mon Dieu. » Puis elle cherche à apaiser sa soif soutenue par son désir, et tandis que dans son ardeur à obtenir l’objet de ses vœux, elle ressent comme un malheur le bref délai dans la participation aux biens, elle dit, au milieu et à la fin du psaume : « Pourquoi

AVB SLQXF

13 tēs om. Q || 14 autōn kai V** || proumiás V || 18 τούτων Α || 19 κατα- λαπτόν Q Α || 20 ekphrasiōn F || 21 ἐπεστάλει L || 22 τῆς Α δ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ σ ἰνα τή περιπλοῦσθες εἰ, ἡ ὕψη
mou ; &

Kai δύος ἐπὶ τὸ ἔξοδον ἐπὶ τὸν Θεόν 40 & ὡς ἡλικίας ἡμῶν τὴν ἁγιάζῃ ἀπόλαυσιν τῆς θείας ἐλπίδος ἐγνωμένης. 40

Kai δύος ἐπὶ τὸ ἔξοδον ἐπὶ τὸν Θεόν 40 & ὡς ἡλικίας ἡμῶν τὴν ἁγιάζῃ ἀπόλαυσιν τῆς θείας ἐλπίδος ἐγνωμένης.

40 Και δύος ἐπὶ τὸ ἔξοδον ἐπὶ τὸν Θεόν 40 & ὡς ἡλικίας ἡμῶν τὴν ἁγιάζῃ ἀπόλαυσιν τῆς θείας ἐλπίδος ἐγνωμένης.

40 AVB SLQXF

40 tó : τῷ B || 41 τῶν : τῷ v || τοῖς om. QF || 43 ἀμβλύνειν Av || 45 ἐγκλήνων V || 46 ἐκ : απὸ LXF || 47 ὑπὲρ om. AVBv || 48 ἐς : ἐς L || 50 ἐπὶκαταινοῦν L || 51 μὲν : oβ, ὑπὲρ τῶν ἤθων Ἰσραήλ Κυρίου διεξείρχεν διὰ τῶν ἀπορρητικῶν πραγμάτων τόν λόγον. 49 τῷ ἐπὶ τῶν κρυφτῶν 49 ἐπὶκαταινοῦν ἐπάνω τῇ φυλασσάσις τῆς σαρκος προαγορεύει τὸν Κυρίου


es-tu triste, mon âme ? » et « Espérez en Dieu » ! Car c'est vraiment la bonne jouissance que nous promet l'espérance divine.

Et c'est ainsi qu'il avance vers le suivant, où, grâce à l'autel divin, il devient jeune. 2 D'après le psaume suivant, à nouveau il fait des descendants de Coré, continuateurs de sa race, des vainqueurs, montrant que leur renom auprès de Dieu n'est pas émoussé par la mauvaise naissance de leurs pères. Et après avoir, dans ce psaume, attribué à Dieu la cause de la destruction des ennemis quand il dit : « Tu nous as sauvés de ceux qui nous affligent et ceux qui nous haïssent tu les as confondus », il passe au chant sur le bien aimé où ceux qui, d'abord issus de l'apostat, ont été ensuite consacrés vainqueurs de l'être maléfique, parviennent par l'intelligence à la victoire finale : « Pour la fin, pour l'intelligence, chant au sujet du bien aimé », nous apprenons encore que qui il est, lui dont le trône pour l'éternité préside l'univers, d'autre part quelle vérié est conduite à l'intelligence de lui, n'étant jugée digne de cet honneur qu'à condition d'oublier son propre père.

Les Psalms 45-47 : L'Annonce de l'Incarnation, de la Résurrection et de l'Église

59. Puis, après avoir dédié ce chant au bien aimé, il expose à nouveau un chant de triomphe au sujet des fils de Coré, développant son discours en termes plus mystérieux, car l'annonce du psaume est un sujet des secrets. Il y décrit par son discours le grondement des eaux, le mouvement des nations, l'abaissement des rois, le tremblement de la terre, et il affirme que le Seigneur de toute puissance est avec nous. Par tout cela, il annonce la manifestation dans
DEUXIÈME PARTIE, XII, 59-60

la chair du Seigneur, quand la nature des démons gronde et est ébranlée, quand des montagnes changent aussi de place, ces pensées terrestres et immuables. Et « le fleuve » de la joie « réjouit la cité de Dieu », « le Très Haut sanctifie son propre tabernacle », et tout ce qui se rattache à cet enchanissement, par quoi la parole, grâce à ces énigmes, annonce les secrets.

60. A nouveau, la parole passe à une autre victoire, où toutes les nations applaudissent et se réjouissent car « Dieu est monté dans une acclamation » — la raison de l'ascension devenait parfaitement claire grâce à l'interprétation de Paul selon lequel l'ascension ne serait pas possible, si la descente n'avait précédé. Après avoir invité chacun à chanter le psaume en son honneur avec intelligence, il passe par la parole à une station plus élevée où il fait « du deuxième jour du sabbat » l'argument du chant. Ce jour, si on le considère d'après la première organisation de l'univers, est l'établissement du ciel et du firmament, et la séparation des eaux supraclestes et des eaux terrestres. Mais si on porte son regard vers l'Évangile, ce jour est véritablement celui qui a établi pour nous le ciel. Si, en effet, Paul a nommé le ciel par Dieu, si, selon la pensée de Paul, le firmament, c'est la foi au Christ, alors vraiment c'est selon la foi qu'un ciel
1. Le terme καταφάγησις est employé par Philon pour exprimer le refroidissement de l'âme sous l'effet des passions qui a pour conséquence de lui faire perdre sa chaleur vitale (cf. Her. 309 et note de M. Harel).
40 estin. * Synéghēsan χαρὶ εν ταύτῃ οἱ βασιλεῖς * & o χαρὶ δουλεύοντων, ἀλλὰ δουλεύοντων συνδρομή τῆς θείαν εκείνην συνοικίζει πόλιν & οἴκτινες, φησιν, ἱδόντες, οὕτως ἐθάλαμα· καὶ τήν ἀπίκαν δινήγατος τοῦ θαμα-κώς, ἐπειδὴ οἱ πρότερον κατακυρίωσες ἀναλύεις τήν πόλιν ταύτην, ὅτι ἦν εν 45 πλειάρα τοῦ Βορρᾶ, * ἐπεκείμην καὶ ἐπαλήθησαν & καὶ ἦν πρόμος ἐπελάτες αὐτῶν & καὶ οὐ μόνον πρόμος, ἀλλὰ καὶ πόνοι μιμοῦμεν: * ὀδόνας τικτούσης &. Ἀπερ πάντα φησι κατα αὐτῶν γεννήθησα ὑπὸ τοῦ βιαίου πνεύματος τοῦ τά πλοῦο τῆς ἀποστασίας συντρίβοντος τά κακάς τῇ θάλασσῃ τοῦ 50 βίου ἐπιπλακέζοντα: * ὃ πνεύματι γὰρ βιαίῳ, φησιν, συντρίψεις πλοῦτα τῆς ἀρχῆς; & ὁ δὲ τῆς τῶν Πράξεων ἡσύχος τῆς μνήμης ἐγών ὅλον ἄγνοια τῆς βιαίου πνοήν τῆν ὡς ἐν τῷ ὑπέρκοι τοὺς μαθητέας γνωρισθῆναι. & Καὶ τῇ τῆς προφητείας τοῦ Ἰωάννα προσευχήματι γνώσεις πάντως ὅτι τοῦ Θεοῦ ἀποστά-ζει 55 πλοῦν τὸ ἐπὶ Ἑρατείας καταλάμψιμον &. Εἶτα ὡσιν δύο προσούσις ἐπιμερισθεὶς ὁ λόγος, ἐν μὲν τοῖς προλαβοῦσι τὸ τῶν προαγορεύοντος ὑποδύεται πρόσωπον, ἐν δὲ τοῖς ἐφεξῆς τάς τῶν ὑποδεξαμένων τόν λόγον φωνῇ ὑποκριθεὶς. Λέγει: γὰρ συντεθεμένως τῇ ἀθλητῇ τῶν προαγορευμένων διανέκει 60 παρ’ ἄλλῳ τινὶς τὰ εἰρήμενα μαθῶν, ὅτι ὁ Καθάπερ ἡκούσαμεν, οὕτως καὶ εἰδομένως ἐν τόλμῃ Κυρίου τῶν δυνάμεων, ἐν τόλμῃ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν &. Διὸ καὶ παρακελευμένως ἀλληλογείται ἐπιτίθεσις τοὺς ἐν ἠδονῇ τιθεσμόνος ἡκούσας. & ἦ δὲ παρακληθεὶς ἂν τῷ Κυρίῳ καὶ περιλάβετε αὐτῆς,

AVB SLQXF

40 αὐτὴ S || om. S uol Q || 45 καὶ VU || 47 πόλιος S || 48 καὶ αὐτῶν: κατὰ ταύτων S κατὰ ταύτων v || δαίμων: ἄγνοια Q || 50 ἐν: κατα H om. QF || φησιν μιαίνo Av || 50·51 συντρίψεις L || 53 b om. SLQXF || 54 δὲ QXFv || 59 προσευχῆς (γεγραμμένων V2P) AV Don προσευχημένων L || 61 καὶ om. LQXF || οὕτως AVBQXFn || 62 ἄλλος B || 63 χάρισέμεν Av || 64 κυκλώσαται V || περιλάβεται: V || περιλάβεται + τε A || αὐτή om. S

a. Ps 47, 5 p. Ps 47, 6a q. Ps 47, 6b r. Ps 47, 7a s. Ps 47, 7b t. Ps 47, 8 u. Cf. Ac 1, 13; 2, 2 v. Cf. Jon 1, 3 w. Ps 47, 9

DEUXIÈME PARTIE, XII, 60 403 réunirent ». Car ce ne sont pas des esclaves, mais des rois qui sont réunis et habitent cette cité divine, « eux qui, dit-il, ont vu et ont été au plus haut point émerveillés » . Puis, il expose la cause de leur émerveillement, puisque ces rois qui habitaient auparavant indignement cette cité, quand elle était le côté de Borée, « ont été troubés et agités », « un tremblement s’est emparé d’eux » et non seulement un tremblement, mais aussi des peines imitant « les douleurs de celle qui accouche ». Tout cela, dit-il, se produisit contre eux sous l’effet du vent violent qui brise les navires de l’apostasie qui flottent vicieusement sur la mer de l’existence : « Avec un vent violent, dit-il, tu briseras les navires de Tharsis ». Or, celui qui a en mémoire le récit des Actes n’ignore pas le souffle violent qui, à l’âge de la prophétie, se fit connaître aux disciples . Et qui a prêté attention à la prophétie de Jonas sait parfaitement qu’après s’être éloigné, en apostasie, de Dieu, il cherche un navire qui fasse volte vers Tharsis . Puis, comme si le texte avait été partagé pour deux personnes, tandis qu’il endosse dans ce qui précède la personne de celui qui annonce, dans la suite il représente les voix de ceux qui ont accueilli la parole. Car il dit, conformément à la vérité de ce qui a été annoncé, comme s’il appartenait d’un autre qui a été dit : « Comme nous avons entendu, ainsi également avons-nous vu dans la cité du Seigneur des puissances, dans la cité de notre Dieu ». C’est pourquoi, il a représenté s’exhortant mutuellement ceux qui avaient contemplé ce qu’ils avaient entendu. L’exhortation était la suivante : « Encerclez
Sion et entourez-la, racontez dans ses tours, confiez vos coeurs à sa force et divisez ses forteresses et toute la suite s'y rattachant que le texte contient.

**LE Psaume 48 : l’universalité de la proclamation**

61. Ensuite, logiquement, la proclamation de la parole s’étend à toute la terre, et, de la même manière qu’avant la confusion des langues il n’y avait « qu’une seule lèvre et qu’une unique voix pour tous », ainsi aujourd’hui aussi, toutes les nations, le monde entier, tout homme sont une seule ouïe et un seul cœur quand le Verbe retentit unique en tous. Car il a rassemblé toute la nature humaine en un même lieu et a réuni autour de lui l’univers entier en un public unique pour qu’à tous cette parole, disant : *Ecoutez, toutes les nations, prêtez l’oreille, vous tous qui habitez le monde, enfants de la terre et fils des hommes*, que chez vous l’on soit riche ou pauvre. En effet, par ces trois couples, il distingue d’une façon générale tout ce qui différencie la vie des hommes. Dans le premier couple, il mentionne toutes les nations et ceux qui habitent le monde, de telle sorte que le mot de nations signifie les frontières des territoires et l’expression suivante les habitants des territoires. En mentionnant des enfants de la terre et des fils d’hommes, il distingue les êtres charnels, terrestres et irrationnels de ceux qui sont sauvés et ont en eux une certaine empreinte de la nature humaine. Or, l’empreinte propre à l’homme, c’est la
ressemblance avec la divinité. Quant à l’inégalité de vie liée à la pauvreté et à la richesse, elle est la cause la plus générale des disparités diverses et variées des affaires humaines. Quel est ce qui s’adresse à un auditoire si nombre est social et si important? Qui d’autre sinon celui qui dit en se prenant à témoin qu’il parlera sagesse et intelligence? Or, il parle absolument ainsi celui qui possède un esprit de sagesse et d’intelligence... Cette grande grâce qu’on obtient à force d’attention et de méditation. Il n’a pas prétendu, en effet, ouvrir la bouche avant d’avoir incliné son oreille vers la parole qui procède par parabole...
« donne à Dieu sa propre expiation et le prix du rachat de son âme ». C’est pourquoi il veut que la conséquence des vains attachements de cette vie devienne une incitation à mépriser l’attachement à de vains objets. Les hommes peuvent-ils passer leur temps en souffrances inutiles, comme s’ils s’attendaient à vivre toujours ? Comment ne craindre-ils pas la destruction de la mort, ceux qui voient ceux qui les précèdent mourir ? Et parce qu’ils sont vraiment fous et insensés ceux qui ignorent qu’après la vie ici-bas, ils laisseront à d’autres leur richesse, tandis qu’eux-mêmes demeureront à jamais dans des tombeaux, ceux qui n’ont pas écrit leur nom dans les cieux par une vie plus élevée, mais ont désiré se faire un nom sur la terre, se sont rendus anonymes dans la cité d’en haut. Et la raison de tout cela, c’est que l’homme ne comprend pas son propre honneur, mais s’est laissé volontiers entraîné à des plaisirs bestiaux, livré à son goûts, à son ventre et à la souillure du bas ventre. Telle est la partie du psaume qui relève de sa première division. Celle qui reste présente l’accusation qui comprend, à l’image de l’herbe可爱, la prophétie nous proposant, je crois, la philosophie suivante : la première raison de

AVB SLOXF


1. Le texte présente des difficultés et a peut-être été mal transmis. J. Mc Donough supposait une lacune et attribuait à un copiste la répétition de στουδαξία.
KEFALAION II'

62. Τὰ δὲ καθ' ἐκαστὸν τῶν ἐν τῇ ψυλλωμιδίᾳ δι' ἀκριβείᾳς ἐπὶ λέξεως ἀναγράφειν περιττόν ἐν ἑαυτῷ, πολλῆς διακόλας ὁστής τῷ βουλομένῳ διὰ τῶν εἰρημένων καὶ τὰ παρεθέντα κατανοήσαι, ὡστε οὐδενὶ οἷα δεινόν οὐκ ἤνεκάρια διὰ πολλολογίας τῶν λόγων ἢ τούτῳ μόνον ἀναγκαῖον ἔστιν ἐπικαλάθειν εἰκὼν τῶν προεξεντασμένων, δι' ἃ ἀντικρίζεται οὐκ ἀπειρότητι τὴν ἄνθρωπον φύσιν ὁ μέγας Δαρδήδ, δι' ὅν τὸ προποτοῦ συμβολικὸς τὸν συντρίβαν ἡμῖν καὶ δι' ὅν ὑποδείκνυσι τοῖς ἄνθροποις τῆς μετανοίας τοῦ τρόπον, οἷον τὸν τέχνην ἐπιβάλλων τούτῳ τῷ

CHAPITRE XIII

Le Ps 50 : le repentir de David

62. Il serait superflu de passer en revue minutieusement chacun des psaumes, un par un et mot par mot, puisque ce qu'on a dit permet à celui qui le souhaite de comprendre très facilement également les passages voisins. Aussi n'est-il pas, selon moi, nécessaire d'allonger, en se montrant prolixe, le discours, ou, du moins, faut-il seulement revenir, en se fondant sur nos considérations antérieures, sur le fait que le grand David est le bienfaiteur de la nature humaine, à la fois parce qu'il préfigure symboliquement notre salut et parce qu'il montre aux hommes la façon de se repentir, appliquant pour ainsi dire une certaine méthode pour réaliser cela dans le
psaume cinquante, où une autre victoire sur l'opposant est apprêlée pour nous. Car savoir se purifier du mal, c'est ce qui prépare et fonde la victoire perpétuelle sur l'adversaire, puisqu'incessante est pour nous durant la vie la lutte à mener « contre le souverain de ce monde de ténèbres et contre les esprits de malice qui sont dans les régions célestes ». Or, comme justement notre seul et unique moyen de combattre chaque assaut d'une tentation, c'est le repentir, celui qui a réussi cela en lui-même devient le permanent vainqueur de celui qui sans cesse lui enlève.

Et même si, par la suite, l'histoire ne suit pas, dans les titres, l'enchaînement chronologique, le sens cependant suit un enchaînement. L'episode de Bersabée et d'Ouirie est, en effet, bien postérieur au récit relatif à l'Idoumené Doék : celui-ci est situé au début de la tyrannie de Saul, celle-là est arrivée un peu avant la fin de la royauté de David. Mais la parole inspirée ne se soucie pas de l'ordre chronologique et charnel des événements. Car, en quoi m'est-il à ce point utile d'apprendre d'abord l'histoire de l'Idoumené et, ensuite, d'être informé de celle de Bersabée ? Quelle vertu trouver à travers cela ? Quelle sorte d'ascension vers le mieux ? Quel enseignement qui fasse désirer les réalités sublimes ? Mais si, en apprenant tous les mystères du psaume cinquante que le
Au titre des Psaumes (PS 51)

La lutte contre Doêk, le berger des mules stériles

63. Mais je vais te citer l'enchaînement du titre historique qui se présente ainsi : « Pour la fin, d'intelligence en l'honneur de David, lorsque Doêk l'Idouméen est venu annoncer à Sàül et lui dire : David est venu dans la maison d'Abîmelech ». J'apprends par là que la situation qui conduit à la victoire finale est celle où la maison du prêtre, et quand, serviteur de mules, il n'a plus la force de m'attaquer de face, mais prépare en cachette une machination contre moi, en dénonçant à celui qui veut ma mort ma présence auprès du prêtre b. On peut voir clairement qui sont les mules que commande cet Idouméen : il fait pâtrire la nature stérile, en qui la bénéédiction de Dieu n'a pas trouvé place, elle qui, d'emblée, a présidé à la création de se multiplier par ces mots : « Croissey et multipliez ». Car la multiplication en mal ne procède pas de Dieu, comme la succession de l'espèce des mules ne procède pas non plus

de leur croisement, mais à chaque fois la nature crée à
nouveaux frais l'animal, faisant preuve de perverité en
inventant et en introduisant d'elle-même ce qui n'existe pas
dans la création. On voit très clairement d'après ce qu'on a
dit quel but vise la parole. Car si tout ce qu'a fait le Seigneur
est très bon 4, mais que la mule ne soit pas partie du
catalogue des créatures, il est clair que l'historie empoce ce
nom pour désigner la malice. Elle ne tient donc pas de Dieu
son existence, pas plus qu'une fois née de la manière dont elle
naît, elle n'a les moyens suffisants pour subsister selon sa
particularité. Car comme la nature des mules ne se conserve
pas par elle-même, de la même manière la malice ne subsiste
pas non plus en se gardant continuellement la même, mais
elle devient toujours autre, recevant la vie d'un autre, quand
la noblesse et la fierté de notre nature, sa rapidité et sa nuque
haute se laissent aller à désirer l'union asinienne et irration-
nelle 4.

Cet étranger, donc, Doék, qui se fit auprès de Saul le
porteur d'un message hostile à David, le berger du troupeau
stérile des mules, ne peut être autre que le méchant messager
qui attire, grâce aux passions diverses du peché, l'âme
humaine vers le mal. Chaque fois qu'il voit qu'elle se trouve
dans la maison du prêtre véritable, et qu'il est incapable de
la frapper par les ruades de ses mules, alors il dénonce au
prince de méchanceté : « l'esprit qui agit sur les fils de la
désobéissance 5 ». Mais celui qui est enraciné « comme un

1. L'union est celle du cheval et de l'âne : l'homme perd sa nature noble
au contact de celle de l'âne et devient asinien. L'image est remodelée par
Grégoire, mais on reconnaît l'inspiration platonicienne, cf. Phaed. 81 e :
"Ceux qui se sont adonnés à la mangeaille, à l'impudicité, à la boisson, sans
aucune retenue, revêtant naturellement la forme des ânes 6" (trad. P. Vicaire,
CUP). Tim. 91 e, et philonien, cf. Gig. 31 à propos des ânes aulardes :
"Elles sont incapables de regarder en haut vers les révolutions célestes ; au
contraire, la nuque entraînée vers le bas (στῶν ἐκ νεμείς τῆς τῶν ἀλεποῦ),
eilles ont pris racine en terre, à la manière des quadrupèdes."

AVB SLOXF

21 Κύριος : θεός S || 24 οὖν εἰς θεός S || οὖν om. L || 24-25 γνωμήν S ||
27 οὖν κατακραπτόμενον ΑΒL || 28 εἰς ἄνδρα L || 30 άνδρόν AVL || 31 κατο-
κραπτόμενον L || 32 τῶν Λ || 32 τῶν V || 34 τοῖς Α || 36 ἐφεξομένων
ΑΒL || ἵνα 2 AQFV 37 διὰ τοῦ τοῖς F || 40 ἀντιθέσιας (ἀπαθεῖς Α Β L, C)
|| ὑπὲρ AVL || 40-41 οὐς − κατάκραπτος ζωοὶ Q

1. a 31. b Ep 2, 2

d. G 1, 31 e. 9, 31
olivier qui porte des fruits dans la maison de Dieu \(^2\) compose contre le tyran ces paroles que nous entendons dans le psaume, disant : « Pourquoi te glorifies-tu, toi le puissant en malice, de ton iniquité \(^6\) », toi dont la langue est comme un rasoir aiguise \(^8\) ; elle qui dépouille ceux contre lesquels elle est appliquée de leur belle chevelure et qui coupe les sept tresses de boucles \(^1\) en quoi réside notre puissance ? Et tu peux parfaitement comprendre, à partir du nombre sept, le sens des boucles spirituelles, de la même façon qu’Isaïe a dénoncé sept parties de la grâce de l’Esprit \(^1\). Après qu’elles ont été coupées, comme ce fut le cas pour Samson, viennent la destruction des yeux et la moquerie de la part des étrangers quand ils sont ivres \(^k\).

L’enracinement dans la foi

64. Puis il ajoute, après avoir énoncé ce qui représente les traits distinctifs du puissant en malice \(^a\), que Dieu le détruira pour toujours ; mais qu’aujourd’hui, il l’arrachera et l’éloignera de la tente divine, et de la terre des vivants il déterra les racines de sa machinerie et de son aigreur \(^2\), et tout ce que le psaume contient à la suite de ces paroles qui va dans le même sens. Par là, est réalisé l’affermissement de ceux qui, selon les paroles du divin apôtre \(^2\), sont enracinés dans la foi.

Car, dit-il, « pour ma part, comme un olivier qui porte du fruit dans la maison de mon Dieu, j’ai espéré dans la miséricorde de Dieu pour les siècles \(^3\) ». Dans cet intervalle aussi, il promet d’adresser
olivier qui porte des fruits dans la maison de Dieu. Il compose contre le tyran ces paroles que nous entendons dans le psaume, disant : "Pourquoi te glorific-es, toi le puissant en malice, de ton iniquité", toi dont "la langue est comme un rasoir aiguisé", elle qui dépouille ceux contre lesquels elle est appliquée de leur belle chevelure et qui coupe les sept tresses de boucles en quoi réside notre puissance? Et tu peux parfaitement comprendre, à partir du nombre sept, le sens des boucles spirituelles, de la même façon qu'Isaïe a dénoncé sept parties de la grâce de l'Esprit. Après qu'elles ont été coupées, comme ce fut le cas pour Samson, viennent la destruction des yeux et la moquerie de la part des étrangers quand ils sont ivres.

L'enrancement dans la foi

64. Puis il ajoute, après avoir énoncé ce qui représente les traits distinctifs du puissant en malice, que Dieu le détruira pour toujours; il l'arrachera et l'éligerera de la tente divine, et de la terre des vivants il déterminera les racines de sa méchanceté et de son aigreur, et tout ce que le psaume contient à la suite de ces paroles qui va dans le même sens. Par là, est réalisé l'affermissement de ceux qui, selon les paroles du divin apôtre, sont enravins dans la foi. Car, dit-il, "pour ma part, comme un olivier qui porte du fruit dans la maison de mon Dieu, j'ai espéré en la miséricorde de Dieu pour les siècles". Dans cet intervalle aussi, il promet d'adresser
éternellement à Dieu une action de grâces par ces mots : « Je te confesserai pour les siècles, car ce que tu as fait », toi pour moi, mérite l'action de grâce. Et, dit-il, j'atteste ton nom, car l'attente est un bien pour tes saints. Et, comme l'éclat multicolore passe imperceptiblement dans la variété des fleurs de sa teinte à une autre couleur, en mêlangeant avec à propos les unes aux autres les extrémités des couleurs éclatantes, de même il est également possible de voir, à l'extrémité de ce psaume, le rayon de la pensée s'encaisser et se mêler à la lumière de la prospérité du présent psaume, de telle sorte que l'entrefeu reste imperceptible, puisque spontanément la pensée de là vient se mêler au psaume suivant. Car celui qui, comme un olivier qui porte du fruit, a pris racine « dans la maison de Dieu » et qui a affirmé en lui-même l'assise solide et inébranlable du firmament de la foi et a étendu l'espérance de la miséricorde divine, par l'action de grâce, aussi loin que l'infinité des siècles, est saisi de colère contre les fous dont l'essentiel de la folie consiste à prétendre que celui qui est véritablement, « qui est sur tous et en tous », celui-là n'existe pas. Car, dit-il, alors qu'il y a tant de réalités si grandes — de Dieu il montre d'abord l'empreinte pour les hommes : la fermeté des esprits mis en lui est à ce point inébranlable que le désir ne s'épuise pas, lui qui est aussi étendu que l'éternité des siècles, — comment peut-il se faire que « le fou discerne de lui-même ? Il n'y a pas de Dieu ? Ils se sont corrompus et sont devenus abominables en occupant ainsi leur pensée.

1. La leçon proposée par S, éclous, est peut-être une correction, mais elle s'impose (cf. 64, 10).
DEUXIÈME PARTIE, XIII, 65 423

Le Psaume 52

La victoire sur l’incrédulité

65. C’est bien, en effet, véritablement une corruption et une dissolution du composé 1 que la chute hors de celui qui est réellement. Comment pourrait-on être dans l’être sans être dans celui qui est ? Comment pourrait-on demeurer dans celui qui est, sans croire à l’existence de celui qui est ? Or, celui qui est vraiment, c’est comme la vision de la théophanie en témoigne pour le grand Moïse 2. Celui donc, chose que sa pensée l’existence de Dieu en prétendant que ce dernier n’existe pas, a corrompu sa propre existence, en se mettant en dehors de celui qui est. Aussi, dit-il, à peine se sont-ils détournés de Dieu qu’ils sont devenus tous inutiles 3, comme un vase condamné pour inutilité est rejeté 4. Ce qui est inutile pour le bien désigne clairement l’aptitude au mal par son incompatibilité avec le mieux. Pour cette raison donc, « le Seigneur depuis le ciel s’est penché sur les fils des hommes » 5. Une telle parole annonce la venue du Seigneur avec les hommes, quand ceux qui étaient les guides de l’incrédulité, prêtres, pharisiens et scribes, étaient suivis par tous les auditeurs. Il s’agissait, en effet, de ceux qui, de leurs dents blasphématoires, déchirèrent le peuple et le dévo- rent. C’est pourquoi il dit : « Ils tremblèrent de crainte là où n’était pas la crainte » 6, « ceux qui dévorent mon peuple comme un morceau de pain » 7, souffrant d’un mal semblable à celui des hydrophobes. Si les malades pouvaient recevoir de l’eau, elle serait capable de guérir leurs souffrances, mais ils craignent ce qui est disposé pour leur salut et, se rendant étrangers à ce qui sauve, ils se préparent à eux-mêmes, par

25 ἀπολέξθαι κατασκευαζόμενες ἐκατονταῖς τὴν ἀπόλειαν. Οὕτως ἦν κακάεινος, τῆς πηγῆς ἀυτοῦ ἐμβοῶσις * Εἴ τις δύο, ἐγκέπωσε πρός με καὶ πινέτο ἡ, τῇ λύσῃ τῆς ἀποστιασάς προκατειλημμένοι τά τῆς ὕσσος ἀταθητική, ἐφοδιόντωρ φθέγων, οὐ μὴν ρόδον, τὸ ποτόν τῆς σωτηρίας ἀποτρήφοντος, τῶν ἐκδόθησι
30 διότι ἐγενέσθαι δικαιον θεοῦ γίνεται η, ὃ δεδομένη εἰς Σιών τὸ σωτηρίαν τῷ Ἰσραήλ καὶ τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ πονηρῶς διὰ τῆς ἀμαρτίας ἡμᾶς ἀχιμαλωτάσαντος πάλιν πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφων, διὸ γίνεται ἐν εὐφροσύνῃ καὶ ἀγαλλιάζωμαι ο ἀληθῶς Ἱσραήλ ἡς καὶ ὁ πνευματικός
35 Ἱεροσόλυμ. Ἡ μέν οὖν διάνοια τῆς ψυχομοίας, καθὼς ἐξεστὶν εὔφρων δι' αὐτῶν προκύπτει τῶν λέξεων τῆς ψυχομοίας, τοιαύτῃ. Ἡ δὲ ἐπιγραφή τοῦ ψυχομοίου συμβαίνει πρὸς τὴν διάνοιαν. Ἡ ἐπιγραφή γὰρ εἶναι τὸν λόγον τῆς ψυχομοίας ἢ ἐπιγραφή συμβαίνει διὰ χορείας ἐν συνεστί γινόμενον: Ἔλε τὸ τέλος γάρ, φησίν, ὅπερ Μαξέλθ, οἰκείοις τὰς Δαβὶδ ὅ, τι «χορεία» δὲ τὸ Μαξέλθ εἰρμηνεύεται καὶ ἀντὶ τοῦ «εἰς τὸ τέλος» ἐτεροῖ τῶν εἰρμηνευόντων «ἐπιγραφής» ἐκδιδόσκοις.

Πάλιν διὰ τῶν ἀκολούθων πρώτος ὁ δρόμος, καταλαβόμενος 40 τοὶ διὰ τῆς προκυπτοῦντος ἐνεργοκομίας νομισαν εφαρμόζεται τὰ τῆς ἱστορίας αἰνίγματα, ὅταν ἀπρακτος γένηται καθ' ἡμῶν ὁ Δαυὶδ ἐκεῖνος ὁ ἰδιομακρίνας τὴν ἐπιμερισμένας τῶν ἡμᾶς

45 φύσιν ἐν ἑαυτῷ νομισμάτων. Εἴρηται δὲ τούτῳ καὶ ἐν τοῖς

AVB SLOQXF

26 ἐκδιδότως AVBv || 27 ἀμαρτίας || 28 πονηρῶς (πο στ. αλ. man.) V || 31 τῆς Vw || 33 τοῦ SLOQXF || 32 πονηρῶς (πο στ. αλ. man.) V || 34 δὲ om. v || 35 post ψυχομοίας add. τοιαύτῃ καὶ αὐτός || 36 διὰ τοῦ || 38 τοῦ SLOQXF || 39 γενόμενον SLOQXF || 40 μαξέλθ || 41 τῶν ἐν τοῖς || 42 ἐπιγραφής τοῦ Δαβὶδ SLOQXF || 43 δρόμος || 44 ἐνεργοκομίας om. SLOQXF || 45 τοῦ τοῦ SLOQXF || 46 τοῦ τοῦ SLOQXF || 47 τοῦ τοῦ SLOQXF

g. Jn 7, 37 h. Cf. Ps 13, 5 i. Cf. Ps 13, 7; 52, 7 j. Ps 52, 1

DEUXIÈME PARTIE, XIII. 65 425
crainte de périr, leur perte. De la même manière, ceux-ci, quand la source leur crie : « Si quelqu’un a soif, qu’il vienne à moi et qu’il boive », ayant les sens de leur âme saisis par la rage de l’incréduilité, tremblaient de crainte, là où n’était pas la crainte, et se détournèrent de la boisson du salut, ne sachant pas que Dieu est avec la postérité des justes, lui qui fait sortir de la mer le salut et le donne à l’Israël et qui ramène à nouveau à lui la captivité de son peuple en l’éloignant de celui qui par malice nous a rendus captifs du péché, tandis que sont dans la joie et l’allégresse le véritable Israélite et Jacob l’inspiré. Tel est donc le sens du psaume, comme il est possible de le découvrir en parcourant les mots mêmes du psaume. Le titre du psaume correspond à son sens, car le titre signifie que la parole du psaume est un chant de victoire réalisé avec intelligence au moyen d’une danse chorale. Il dit en effet : « Pour la fin, au sujet de Maceleth, d’intelligence en l’honneur de David. » Maceleth se traduit par « danse chorale » et, au lieu de « pour la fin », d’autres interprètes traduisent « chant de victoire ».

L’impuissance de Doék

La course avance à nouveau avec cohérence et fait correspondre, d’une manière adaptée, au sens qui se découvre progressivement les énigmes de l’histoire, quand ce Doék l’Idouémén qui fait pâtre en lui-même la nature des mules devient impuissant contre nous. On a dit dans ce qui
phásasen, ὃτι ἡ ἁμαρτία διὰ τοῦ ζωοῦ τοῦτον σημαίνεται. Ἡς
γὰρ αὐτῇ ἐπακουσφερσάντος ἐκείνου τοῦ ἧξολον ἄκτι καρπός, 50 ὃν ἐν καλλὸν καὶ πονηρὸν καὶ λόγος, καλλὸν μὲν διὰ τὸ κεκαλόθεται τὴν ἁμαρτίαν τῷ τῆς ἱμίους δεδεμένης, ἀλλὰ ἃν ἀκαλόθετο μετέχοντοι οἱ τοῦ σωμάτως φίλοι πονηρὸς πονηρὸν δὲ πάλιν, διὸ ἐπὶ παρανυστήγη τέρας τὸ νῦν ὡς καλλὸν σπουδα-
ζομένων· οὕτως ἔστεν ἐκείνως φύσεως, ἱπποὺ τε καὶ οὖν, τὰ 55 σύμβολα περὶ τὸ ὑπόστασεν ζωον ἰδεῖν· ὃς εἶναι τὴν ἡμίων τὸ αὐτὸ καὶ ἱπποὺ καὶ οὖν οὐ διηρμένεις ἐκάτερον, ἀλλὰ ἐν ἓν ἕν τῷ δύο, τῶν διπλῶν τῶν ἱμίων φύσεως πρὸς τὴν τοῦ καίαν τοῦτον ζωον ἀπεργασίαν κατακραθεῖσας. Όταν τοῦτον μνημο-
νετὰ τὸ γένηται τῷ τυράννῳ τῆς παρὰ τῷ ἑρεί διαγωγῆς ἡμῶν 60 ἀλλόφυλος ἐκείνος, ὃν ἐνομίζει, εἶναι ἡμῖν τὸν ἐν καλλῷ
καυχόμενον καὶ ἐν ἀνομίᾳ κεκτημένον τὴν δύναμιν, διὰ τῆς ἡμῶν καθελομένος τῇ δυναστείᾳ καὶ προθε-
ταινομένοι αὐτὸν ἐκ τῆς γῆς τῶν ἱμιῶν ἀναρρίθησομεν 65 μὲν, ἐκαταλείποντος τῷ πλήθει τῶν καρπῶν ἁγιαλωμένῃ καὶ
ἐφηβοῦσα, καὶ διὰ τῆς εἰς θεον ἐπιθέσεως δυναμικῆς καὶ
χορεύζομεν ταῦτα ἄκτι γένοι τοὺς ψυχλοτρόπους ἀποσαφάνεως, ἰῶτας κατὰ τὴν ἐν τῷ ᾠματὶ φωνήν, ἡ ὑπερηπατητῶς καὶ βουνοὺς ἐρατο-
μενοὶ 66. 

66. Τι οὖν ἵπποῦ τὸ δρόσος, ἑρ' ὃ νῦν ὁ λόγος ὑπὸ τοῦ
πρωτέρου δρόμου τῶν νομικῶν μεθάλλευται; ἀλλὰ νύκη

precède que cet animal signifie le péché. Comme celui-ci est
le fruit de cet arbre ambigu que le texte appelle « bien et
mal » - bien, car le péché est recouvert par l'appât du plaisir
qu'au lieu du bien poursuivent les amis du corps ; mal inver-
sement, car ce que l'on recherche maintenant est un bien s'a-
ché sur une fin amère ; de même, on peut voir dans
l'animal proposé les symboles de ces deux natures, le cheval
et l'ânesse, au point que la mule est un animal cheval et
ânesse, les deux n'étant pas séparés, mais faisant un, puisque
la double nature de ces animaux a été mêlée pour produire ce
celouv animal. Quand, donc, cet étranger, dont nous avons
compris le sens, dénonce au tyran notre séjour auprès du
prêtre, puis quand nous-mêmes, de cet homme qui se glorifie
en malice et possède le pouvoir d'iniquité 1, grâce à l'alliance
divine, nous détruisons la puissance, quand nous le dérei-
nons en profondeur de la terre des vivants médisants, devenus un
olivier heureux d'être chargé d'une masse de fruits, et quand,
fortifiés par notre espérance en Dieu 2, nous célébrons par
de chœurs de danses les chants de la victoire remportée sur le
vaincu : alors, logiquement, nous accédons à des hauteurs
plus élevées et nous nous conformons parfaitement aux mots
du Cantique, « sautant sur les montagnes et bondissant sur
les collines » 1.

LE PSAUME 53 : LE COMBAT CONTRE LES ZIPHÉENS ET LA
DESTRUCTION DU MAL

66. En quoi consiste donc cette montagne sur laquelle
bondit la parole depuis la précédente montagne spirituelle ?

1. L'évocation des montagnes et des collines est appelée par le texte des
REGNES. 1 Rg 23, 14 mentionne « la montagne de Ziph ». Au verset 19, les
Ziphéens disent à Saül que David est caché « sur la colline d'Ékhéla ». 

k. Gn 2, 17  l. Cf. Ps 51, 3  m. Cf. Ps 51, 7  n. Cf. Ps 51, 9-10  o. Cant
2, 8
C'est encore une autre victoire et d'autres hymnes de victoire qui sont accomplis avec intelligence en l'honneur de David. Ceux qui provoquent les combats ne sont plus un troupeau de mules, c'est la nation des Ziphéens. Eux qui sont installés près des défiliés à l'aride traversée, quand ils sont incapables de nous barrer l'accès par le défilié, accourrent alors à Saul que notre salut méccontente. Il dit, en effet : « Pour la fin, intelligence avec hymnes en l'honneur de David, quand les Ziphéens vinrent dire à Saul : voici que David est caché chez nous ». Celui qui n'ignore pas l'histoire sait bien qu'il est fait mention dans cette partie d'un lieu éloigné et aride. Le passage rétréci, c'est, selon notre conception, cette voie royale de l'Évangile que barrent les Ziphéens, c'est-à-dire la nation étrangère des démons, les serviteurs de la puissance adverse, mais que trouve le petit nombre qui s'est détourné de la voie large. Tel est le texte de l'histoire : « Ne voilà-t-il pas que David est caché à Masera, chez nous, dans les défiliés, sur la colline ? » C'est vraiment, en effet, dans ce défilié que ceux qui vivent selon Dieu se cachent. Et le Nouveau Testament nous montre cette voie par où l'on peut monter au plus haut sommet de la montagne, que le récit historique appelle « colline ». Quand, donc, nous franchissons sans obstacle cette voie étroite, les Ziphéens dénoncent au tyran notre salut. Mais nous, nous attribuons au nom de celui qui nous a sauvés le pouvoir de nous juger selon le bien, par ces mots :
« Mon Dieu, par ton nom, save-moi et, par ta puissance, tu me jugeras. » Le texte présenté, en effet, ce qui a eu lieu comme une réalité attendue, l'Écriture négli gèant ainsi l'exactitude temporelle. Et, de fait, la prophétie décrit souvent ce qui se passera comme passé et ce qui est arrivé comme une réalité attendue, comme il est possible de le voir à la fin de ce psaume. Car il n’a pas dit : « Mon os il jetttera un regard de mépris sur mes ennemis », mais « a jeté ». Par là, nous apprenons que pour Dieu, rien n’est à venir ni n’est passé, mais que tout réside dans le présent. Aussi, bien que du passé ou du futur appliqués à la puissance divine la lettre des textes contienne une certaine expression, l’esprit n’a pas quitté le présent. Voilà donc ce que dit à Dieu celui qui a mis le pied sur la voie étroite et aride et a banni la troupe des Ziphéens : Par ton nom nous avons obtenu le salut, et par ta puissance le jugement selon le bien conserve sa force, et pour toujours. Puis, il invite pour cela l’oreille divine à écouter son action de grâce, mentionnant l’assaut des étrangers et la quête de son âme par les puissants en malice qui ne sont pas guidés par Dieu, mais par celui considéré comme son opposant. C’est pourquoi il dit : ceux-ci n’ont pas mis Dieu devant eux, mais, « moi, Dieu vient à mon aide », lui qui retourne le mal contre les inventeurs du mal et, par la vérité, fait disparaître tout ce qui est hostile et
éntrique sur la victoire sur le mal et l’espérance en Dieu

67. Comme, dans les combats physiques, les athlètes ne gardent pas les mêmes adversaires qu’ils dominent à la paix
tre dans leur jeunesse, mais, avec le développement de leur force, se dévêtent pour affronter des rivaux plus grands et plus vigoureux et, les plus dominés, se frottent de poussière pour affronter des lutteurs encore supérieurs, combattant toujours d’une manière proportionnée à la croissance de leur force contre des adversaires plus puissants ; de la même
manière, celui qui s’est entraîné tant de fois par ses victoires sur ses adversaires, se procure des victoires plus éclatantes en s’attirant des raves et plus grands. C’est pourquoi il en appelle à l’oreille du président des jeux en disant : « Écoute, mon Dieu, ma prière », et il invite à prêter attention à sa lutte en disant : « Prête-moi attention et exauce-moi ». Et il montre par sa parole les peines des combats ; il raconte l’affliction, le chagrin, le trouble du cœur, la voix de l’adversaire et la tribulation du pêcheur — présentant pour ainsi dire au président des jeux lui-même certaines prises que ses rivaux lui appliquent à la lutte ; et, en outre, il rapporte encore que le trouble du cœur, l’effroi de la mort, la crainte, le tremblement et les larmes ont envahi tout son existence.

Il n’a trouvé contre tout cela qu’une seule invention qu’il lui a permis de dominer une si grande détresse et de s’élever au-dessus d’elle : se munir des ailes rapides de la colombe, et une fois dans les airs, cesser alors son vol en ce lieu qu’un déserté tous les maux et qui abonde en réalités plus divines.

Car, séjournant, dit-il, dans le désert, loin de l’abattement de l’âme et de la tempête des tentations, il a reçu là-bas le salut de Dieu, là où disparaît le mal. Car la submersion signifie la disparition : tout ce qui se trouve dans l’abîme

AVB SLQXF

8-9 άγώνων coni. Jaeger Don \ 10 άρτων n \ 12 προσκαλείται AVBv \ ένώτισσα n \ 5 : ι δ ν \ 13 μου + και μχ υπέρθες της δέσμης μου An \ ἄθλη- se: δέηται S \ 14 μου om. X \ 16 εξάρθρων QF \ 17 διαμερισμών QF \ 18 γνώ- μενα S Athos Don. 114 (Nicetas) Don. \ 21 πάνων : πάντα QF \ 22 εύρο διαμερισμών S Διαμερισμών SL \ 23 περισσείς vid. Q \ 25 καταγαρέω ν \ 26 καταγαρέω + λέγω S \ 30 γέγονας L

a. Ps 54, 2 b. Ps 54, 3a c. Cf. Ps 54, 3b-4 d. Cf. Ps 54, 5-6 e. Cf. Ps 54, 7 f. Ps 54, 8 g. Cf. Ps 54, 9


La dissolution du mauvais composé, c’est donc l’engloutissement et la destruction du péché. C’est pourquoi il dit que le mal est englouti par Dieu pendant que les langues de ceux qui se préoccupent du mal sont divisées. Et toute la pensée contenue dans la suite de ce psaume, la description de la cité colonisées par les occupations mauvaises, tout a la même visée. Il cite, en effet, et énumère les mauvais habitants de cette cité, disant qu’« iniquité et discorde, dans la cité »

du reste, font le tour du rempart, et, à nouveau, qu’iniquité, souffrance et injustice retournent au milieu de la ville. Il montre aussi le peuple mauvais qui remplit ses larges voies, le nommant « usure et ruse ». Et le plus grave de tout ce qui est cité, c’est, dit-il, l’hypocrisie qui se revêt d’une apparence fraternelle et aimable et cache la ruse sous un voile honorable. C’est pourquoi « le juste juge » envoie de nouveaux habitants bien dignes des premiers. Vous voulez connaître le nom des nouveaux habitants ? Que la mort vienne sur eux, dit-il, et qu’ils descendent dans l’Hadès vivants. Et, après avoir montré par son discours tout leur triste sort, il ajoute cette douce parole par laquelle il est victorieux de la cité avec sa population, disant : « Moi, j’espère en toi ». Or la population de cette cité, dit-il, ce sont « des hommes de sang et de ruse » qui ne réduisent de moitié aucun aspect d’un jour mauvais et ne font pas non plus preuve d’une méchanceté
SUR LES TITRES DES PSAUMES (PS 54)

Dieu est le souverain de sa maison et des engagés de son temple.

En ce monde, où les forces de mal sont dominantes, il est important de rester fidèles à la foi et à la vertu.

DEUXIÈME PARTIE, XIII, 67

La dissolution du mauvais composé, ce n'est donc pas l'engagement et la destruction du péché. C'est pourquoi il dit que le mal est englouti par Dieu pendant que les langues de ceux qui se préoccupent du mal sont divisées. Et toute la pensée contenue dans la suite de ce psaume, la description de la cité colonisée par les occupations mauvaises, tout a la même visée. Il cite, en effet, et énumère les mauvais habitants de cette cité, disant qu'« iniquité et discorde, dans la cité », de nuit, font le tour du rempart, et, à nouveau, qu'iniquité, souffrance et injustice retournent au milieu de la ville.

Il montre aussi le peuple mauvais qui remplit ses larges voies, le nommant « usure et ruse ». Et le plus grave de tout ce qui est cité, c'est, dit-il, l'hypocrisie qui se revêt d'une apparence fraternelle et aimable et cache la ruse sous un voile honorable. C'est pourquoi « le juste juge » envoie de nouveaux habitants bien dignes des premiers. Vouloir connaître le nom des nouveaux habitants ? Que la mort vienne sur eux, dit-il, et qu'ils descendent dans l'Hades vivants. Et, après avoir montré par son discours tout leur triste sort, il ajoute cette douce parole par laquelle il est victorieux de la cité avec sa population, disant : « Moi, j'espère en toi. » Or la population de cette cité, dit-il, ce sont « des hommes de sang et de ruse » qui ne réduisent de moitié aucun aspect d'un jour mauvais et ne font pas non plus preuve d'une méchanceté.

1. Bel exemple de symbiose entre platonisme et christianisme que l'emploi du verbe τρυπολέξειν dans cette paraphrase du Ps 54, 10-11. Grégoire le prend en effet au Theoct. 176 a : « C'est la nature mortelle, c'est ce lieu-ci que, fiatamente, les mauvais parcourent dans leur ronde (τρυπολέξειν). Il faut donc tenter de fuir d'ici là-bas le plus vite possible. » Il est l'héritier de Plotin qui cite textuellement ce passage en Fug. 63. Mais on peut relever également un autre parallèle : dans le commentaire qu'il propose de ce texte au chapitre intitulé D'où viennent les maux, Plotin précise quels sont ces maux, Enn. 1, 8, 6, 7 : « Sur terre existent l'injustice (δικαιοσύνη) et le désordre : telle est la nature mortelle et ce lieu-ci. »
imparfaite, mais atteignent la perfection dans le mal. D’eux tous, il devient vainqueur par cette unique parole par laquelle il révèle sa disposition envers Dieu en ces termes :
« Moi j’espérerai en toi. »

CHAPITRE XIV

LE PSAUME 55 : UN NOUVEAU COMBAT VICTORIEUX

D’une victoire à l’autre

68. Parvenu à ces pensées, que celui qui ne recule pas devant l’effort lise lui-même les paroles inspirées du psaume, de peur que nous n’introduisions de la confusion dans le texte en présentant tout mot à mot et en allongeant l’examen à propos de chaque pensée. De la même manière que ceux qui gravissent une montagne, dans le texte, ils ont trouvé un endroit où s’asseoir, y relâchent la grande tension de leur effort et, après avoir repris possession de leurs moyens, s’encouragent à monter la pente suivante ; ainsi celui qui emprunte la voie de la vertu, dont les pas sont des victoires remportées sur les opposants, comme en témoigne le titre du psaume précédent, rassemble à nouveau ses forces tendues par le succès de sa précédente victoire pour la suivante. Car elle était grande cette lutte qu’il a remportée, dans le psaume mentionné, contre l’affliction, le chagrin et le trouble, l’adversité et l’écoute – c’est la voix de l’adversaire –, et contre la tribulation des pécheurs et la colère de ceux qui tourmentent ; ils provoquent trouble de l’esprit, effroi devant la mort, crainte, tremblement, ténèbres et choses semblables. Celui donc qui a eu le dessus sur
DEUXIÈME PARTIE, XIV, 68

de pareils et si nombreux opposants avec l’aile semblable à celle de la colombe qui est apparu à notre existence, s’est exilé loin de ceux qui poussent le bois de la malice pour gagner le lieu qu’a déserté le germe maléfique de l’ivraie et où se trouve le repos, grâce à sa victoire remportée sur la cité entière du nom des nouveaux habitants ; ses habitants sont l’iniquité, la souffrance, la discorde, l’usure, la ruse, la mort, la descente de la vie dans l’Hades et, espèce la pire de toutes, l’hypocrisie de ses habitants permanents, qui, sous les dehors de la concorde, ouvrait sa machination. Mais il est plus fort que cette cité, celui qui est des temps de sa propre vie sa confiance en la divinité : en citant « soir, matin et midi », il embrasse la mesure entière du jour où il dit ce que Dieu accepte d’entendre, puisqu’il délivre par la paix son existence de ceux qui s’approchent ainsi de lui en troupe massive, ceux qui nomme « des hommes de sang et de ruse », parfait en malice. Après, donc, l’avoir vu sur un nom grand d’hommes de ce genre en mettant son espoir en Dieu, à nouveau, après avoir, pour ainsi dire, oublé les peines qu’il a endurées jusqu’au bout, il s’encourage à affranchir de ces peines plus puissantes et plus grands. Voici, en effet, à quel genre de peines dans les luttes il se soumet : » Au sujet du peuple, dit-il, qui s’est trouvé éloigné des saints. » Or, ce peuple, c’est l’ensemble de l’humanité que la séparation des
n'en a pas été ainsi —, mais traduit une disposition et un sentiment d’amour bienveillant. Car lui qui a été chassé de la terre de ses pères, les Guéthéens l’établissent chez eux. Qu’a donc réussi de si grand par ses combats ce David, fils de Jessé, un homme issu des hommes, au point d’aller rappeler toute la nature humaine éloignée de Dieu par les transgressions des saints commandements et de lui révéler les énigmes de l’inscription sur une stèle — or, on ne se trompera pas en nommant « l’Écriture inspirée » « inscription sur une stèle » —, sinon ce qui est démontré par le contexte historique ? C’est bien un si grand homme qui est sorti des frontières de la Judée, a habité seul une cité au milieu d’étrangers, a trouvé le repos par un double mariage en recevant dans sa chambre une femme de la race d’Israël et une autre d’origine étrangère. Par conséquent — s’il faut dévoiler de façon plus pénétrante le texte à ce sujet — celui-ci est à la fois ce vainqueur et cet époux par son triomphe sur « celui qui a le pouvoir de la mort » cet homme « puissant au combat » a revendiqué la liberté pour ce peuple innombrable retenu dans l’Hadès ; d’autre part, tandis que le peuple d’Israël, par jalouse et envie, poussé au tour, il est, par bienveillance, soumis au pouvoir des étrangers et il institue parmi eux une cité, je veux dire l’Église, où établit son royaume celui qui a dit à ceux qui étaient soumis à la loi : « Le royaume vous sera retiré pour être confié à une
nation qui lui fera produire ses fruits. Dans cette cité se trouve aussi une part de la noblesse de Dieu, selon la proclamation prophétique qui dit : "Dans des assemblées, bénissez Dieu, le Seigneur, vous qui sortez des sources d'Israël." En effet, ceux qui ont été à l'origine de la parole de la loi, les héritiers de la vérité, les fondateurs de l'Eglise, je veux dire les disciples et les apôtres, sortaient des sources d'Israël : "Princes, dit-il, de Juda, leurs chefs, princes de Zaboulon, princes de Néphthaïm." Par certains signes et symboles, la prophétie signifie à l'avance les caractéristiques de la race des disciples, parmi lesquels se trouve également Jérémie, instruit par l'extase des mystères, de la seconde naissance de l'IsraelITE, de la seconde naissance de l'IsraelITE, c'est-à-dire Paul, le divin apôtre. Mais si le roi, rapporte l'histoire, vit également avec l'Israélite, il chérira pourtant davantage Abigaïl avec laquelle vivait auparavant Nabal, du Carmel, surnommé le chien, ce rude montagnard qui faisait la tonte des troupeaux. Après sa disparition, sa femme vit avec le roi et devient la mère de rois.

**L'alliance de Dieu**

70. Le titre du psaume contient donc de si grands mystères : il révèle la victoire pour le peuple qui a été éloigné des saints et la stèle célèbrent les étrangers pour leurs succès, qui, par les inscriptions qu'elle contient, est dressée comme
un blâme à l’égard de ceux qui suivent l’incroyance des Juifs et comme un chemin ou un exemple pour le bien pour ceux qui sont sauvis par leur foi. Quant aux paroles mêmes du psaume, elles semblent plutôt viser non pas tant celui qui, descendant de David, a été proclamé roi que David lui-même, le combattant du mal et le pratiquant de la vertu. Mais on ne peut prétendre que le sens du psaume ne concorde pas avec les énigmes du titre. Celui, en effet, qui se tourne vraiment et de la manière qui convient pour découvrir la connaissance de Dieu montera que sa vie correspond totalement à sa foi ; et cela n’est possible que si l’assaut charmé est retombé grâce aux activités de la vertu. Or l’essentiel de la vertu, c’est l’alliance de Dieu dont est jugé digne celui qui s’est, par son existence, concilié la miséricorde divine. Comme si quelqu’un, en cas d’attaque soudaine d’un voleur ou d’un meurtrier, appelait des amis au secours parce qu’il ne peut à son seul échapper aux dangers, de même ici aussi, en pleine lutte rapprochée avec l’homme (en.disant *homme*, il désigne par ce terme générique la nature en leur totalité), il appelle le secours en haut, disant qu’il est fouillé aux pieds par son ennemi, épuisé et tourmenté par le combat de toute la journée *, car loin que ce soit une personne seule qui se trouve aux prises dans les luttes avec lui, l’homme unique est, en fait, un peuple d’adversaires. En effet, dit-il, * mes adversaires m’ont

**AVB SLQXF**

5 ἀπὸ τῆς ἀπίστιας τῶν Ἰουδαίων ἓνεκας ἐστηκεν, τούς δὲ διὰ πίστεως σωζόμενας διήγηται πρὸς τὸ ἄγαθόν καὶ ὑπόδειγμα. Αὕτη δὲ τῆς φαντασίας τὰ ἔρημα μᾶλλον πως δοκεῖ οὐ ποιοῦσθαι πρὸς τὸν ἐκ τοῦ Δαβίδ ἀναφερόμενα βασιλέα βλέπειν, διὸν πρὸς αὐτὸν τὸν Δαβίδ τὸν κατὰ τῆς κακίας ἀγνώστην καὶ τῆς ἀρετῆς ἑργάτην. Όσον ἂν δὲ τις ἀπέδειξεν εἴποις τὰ τῆς φαντασίας νομίματα πρὸς τὰ τῆς ἐπιγραφῆς αἰνίγματα. Τὸ γάρ πρὸς τὴν θεολογίαν ἀλήθειας καὶ καθ’ ἀλήθειας τὸν ἐκ τοῦ ἐλεον ἑαυτῷ διὰ τῆς ζωῆς ἐκείνούς νομίμως. Άστερε δὲ εἰ τις λιπτόι τινος ἐπειδήντος ἢ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ἅθροιν ἐπικαλοῦτο τοὺς φίλους τινὰς εἰς βοήθειαν ἡ γὰρ ἐκατον τῶν τῶν κακῶν ἀπαφορᾶς. 20 οὖτος καὶ ἐνταῦθα ἐναγώνως οὗ διὰ τῆς πρὸς τὸν ἄνθρωπον συμπλοκῆς — εἰ ἀνθρώποις οὗ δὲ λέγων, άλλα τῆς περὶ πολιτείας φοινής τῇ ποιῶν ἐνδείκνυται πάθη — ἐπικαλεῖται τὴν ἑαυτοῦ βοήθειαν, πατετέοι τέρων παρά τοῦ πολεμοῦς καὶ τοῦ πανημερίου τῆς μάχης ἀπαφορέων τε καὶ εὐθυμίασθαι. 25 Μηδὲ γὰρ μόνον τυγχάνειν τὸν διὰ τῶν συγών τοῦκ ἐκείνου καταστείλεται, ἀλλὰ δήμον ἐχθρῶν τὸν ἕνα ἀνθρώπον.
foule aux pieds tout le jour\(^4\)», frappant « d’une hauteur\(^5\) » parce qu’ils étaient au-dessus de lui et devaient aux pieds. Et l’événement n’a pas lieu de jour pas plus qu’en pleine lumière, car je n’aurais pas eu peur en ayant la lumière pour alliée\(^1\). C’est pourquoi il dit : « Je n’aurai pas peur des jours\(^4\), révélant tacitement que ses adversaires sont subordonnés en lui la peur par l’obscurité. Mais un tel homme se méfie un jour par son espoir en la lumière qu’il est : « Je n’aurai pas peur des jours, mais, pour ma part, j’espère en toi\(^6\). »

71. On attendrait peut-être davantage le sens du texte en considérant l’énigme du titre. En effet, tant que le peuple des hommes se trouvait éloigné des saints anges, il était foule aux pieds par les passions de la nature, épuisé et tourmenté par la longueur du conflit et, rejeté loin des êtres supérieurs, il trouvait la peur dans la nuit ; mais lorsqu’il eut espéré en Dieu\(^4\), après avoir renversé, tel un fardeau, l’erreur de vains espoirs, alors il a loué ses propres paroles, qui constituent la confession de la foi. Car, dit-il, « en Dieu je l’aurai mes paroles\(^5\) ». Mais mes adversaires, dit-il, détestent ces paroles de l’éloge, ils conçoivent des pensées contre moi en vue du mal et préparent leur machination, secrète et cachée, en s’installant à côté, eux qui, en exerçant leur propre activité,
ne cessent de surveiller perpétuellement mon talon, car c'est l'œuvre de celui qui est homicide depuis le commencement, de guetter le talon de l'homme. Mais, même si l'attaque des emmens est pénible, grâce à leur alliance ils seront repoussés, car tu donnes gratuitement le salut aux hommes, non d'après les œuvres de justice, mais par sa seule grâce. En effet, pour rien tu les sauveras. Et toute la suite du psaume traduit le rappel de l'appel des commandements, dont l'essentiel, la victoire sur l'opposant, est inéffacable, comme une stèle, mémorial de l'amitié de Dieu proposé à toute la création pour être le sujet de sa louange. C'est pourquoi il dit à la fin du psaume en regardant cette stèle : "En Dieu je louerai un discours, dans le Seigneur je louerai une parole, en Dieu j'ai espéré". A cause de lui, je n'éprouve plus la crainte de la chair ; et je dois, dit-il, des prières que j'acquitterai par la louange, parce que tu as arraché mon âme à la mort et mes pieds à un faux pas. Par « faux pas », il veut dire prendre comme rapport au chemin des commandements, qui l'entraînait la chute. Libéré donc de la mort et relevé de la chute, il se tient devant la face de Dieu, dont il s'était écarté au début en mangeant ce qui était défendu par le commandement avant de se cacher par honte à l'ombre du figuier. Ayant donc à nouveau recouvré la confiance, il est restitué à la
DEUXIÈME PARTIE, XIV, 71-72

72. Mais assez là-dessus, car je ne crois pas qu'il faille se donner la peine d'examiner davantage chaque détail et prolonger démesurément le propos. Et, puisque les psaumes de victoire sont nombreux dans les hymnes sacrés, indiqués par l'intitulé « fin », et puisque la victoire sur les opposants y est diversément conçue, la victoire remportée sur l'adversaire qui est signifiée par les énigmes de l'histoire a, semble-t-il, une raison particulière – je veux parler de l'histoire qui expose ce qui concerne Satîl. Dans ces énigmes, l'ordre des psaumes n'est pas constitué d'après l'enchaînement des faits historiques, mais accompagne ceux qui se perfectionnent en progressant par la vertu: il fait harmonieusement correspondre chacun des faits révélés au cours des événements à une indication de progrès vertueux, si bien que le débat et la fin sont placés dans une suite logique conforme à la vertu sans que l'ordre soit soumis au hasard matériel des événements. C'est pour cette raison qu'est représentée après bien des événements la rencontre qui a eu lieu bien avant, dans la grotte, de Satîl qui était à sa poursuite pour tuer et de David qui cherchait à éviter d'être tué. Ici le pouvoir de tuer s'est inversé et retourné: celui qui était poursuivi pour être mis à mort se trouve en mesure d'assassiner celui qui cherche à le tuer, et, alors qu'il a le pouvoir de se venger de son ennemi, il

lumière vivante. En effet, « je plairai, dit-il, au Seigneur dans la lumière des vivants », dont il avait été banni à l'origine par le péché.

L'ORDRE DES PSAUMES TRADUIT LE PROGRÈS VERTUEUX : L'EXEMPLE DU PSAUME 56
sur les titres des psaumes (Ps 56)

GNO 152 πολεμίων | τιμωρίαν, στήσας μέχρι τῆς ἔξωσιάς τῆς δύναμιν ἀντὶ τοῦ πολεμίων τῶν ἑαυτοῦ θυμῶν ἐν ἑαυτῷ ἀποκτείνετα ".

Tā μὲν οὖν τῆς ιστορίας πάσα πρόθεσις πάντως ἐστὶν ὡς ὁ "ν ἐν παρέγραφα τά θεία σπουδάζεσται, ἐρωτεύμεν δὲ διὰ βραχέου, ὡς ὁ οὖν τοῦ ἐς συντειμόντες ἐπὶ ἀλήγια τὸ περὶ τούτου διήγημα. 'Ἐρημός τίς ἐν τῷ τόπῳ κατὰ τὴν Ἰουδαίαν, ἐν ὃ διωκόμενος ὁ Δαυὶδ ὑπὸ ἁμαχίας γῆλυκέτο ν. "Ἐν τούτῳ τι σπεύδων εὐρύχωρον ἢ, δὲ ἐν ὁ στόμιο τοῦ ἐν αὐτῷ καταδιωκόμενος 30 παραδεχόμενον.

Τοῦ δὲ Σαοῦ ἀνακατευτρότον τόν Δαυὶδ καὶ παντοτρεῖα διερευνομένον τὴν ἔρημον, καταφεύγουσαν ὑπ’ ἀνάγκης κάτω τοῦ Δαυὶδ καὶ οἱ μετ’ ἕκειου ὑπὸ τὸ σπήλαιον. Ὁ οὖτος δὲ ἐτέκτοι ἐν τῷ σπήλαιο, ἐκεῖ χίνεται τοῦ στομίου καὶ οἱ Σαοῦ μετ’ ἕκειους, ἐφ’ ὃ τε πρὸς τοῖς τῶν 35 ἀναγκαίων παρασκευάζεσθαι, ἀγνοοῦν τὴν αὐτομάτως σωμάτως κατὰ τῆς σωτηρίας ἑαυτοῦ στρατήγου. Ὡς οὖν ἐν ἐκτό ἐν τῷ διπλοῦ περιλεγόμενον παρ’ ἑαυτῶν που καταθέτο καταφαγῆς ὑπ’ ἕν τοῦ στόμιο ναῦς τοῖς ἐνδῶν ὑποκρυστομένοις τῷ ἔρημῷ, τοῖς μὲν ἁλλὰς ἐν γνώμῃ 40 πάντων τοῖς μετὰ τοῦ Δαυὶδ ἐπιθραύσας τῷ ἐξέπληθ τοῖς ἀμώνεισθα μετ’ ἐντολή συνεργασίας, ὡς τοῦ Θεοῦ δεδουλώτος τοῖς ἐπὶ θανάτο διωκομένον τὸν ἐγχώρον ὑποχειρίον. Ὡς Δαυὶδ τούτοις μὲν ἀπείπε τὴν ὀρκή αἴθειμον κράτει τῇ κατὰ τοῦ βασιλέως ἀυτῶν ἀπεγέρθησαν. 45 Γυμνώσασα δὲ τῆς θήκης τὸ ἔξος καὶ λειμηθώς παραστάτη τῷ

David épargne Saül

Même si ces événements historiques sont bien connus de tous ceux qui ne se préoccupent pas accessoirement des choses divines, nous les exposerons pourtant brièvement en en résumant et en en abrégant autant que possible le récit. Il y avait un lieu désertique en Judée où David poursuivi séjour- nait faute de ressources b. Il y avait là une grotte spacieuse où il n’était possible de s’introindre que par une seule ouverture. Or, tandis que Saül est à la recherche de David et fouille le désert avec toute son armée, David lui-même et ses compagnons trouvent refuge par nécessité dans la grotte. Ceux-ci sont déjà dans la grotte quand Saül à son tour, après eux, s’engage dans l’ouverture pour satisfaire un besoin nécessaire, ignorant la campagne contre son salut qui s’était organisée d’elle-même. Donc comme il était supposé qu’il avait déposé près de lui, il était bien visible, dans la lumière qui ménageait l’ouverture, de ceux qui étaient cachés au fond dans les ténèbres. Aussi tous les compagnons de David voulaient-ils se précipiter sur leur adversaire et tirer vengeance de celui qui se trouvait là pour tuer, puisque Dieu venait de leur livrer leur adversaire, à eux qu’il poursuivait pour les mettre à mort ; mais David les arrêta dans leur élan, jugeant qu’il était illicite de s’en prendre à leur roi. Il retira alors son épée de son fourreau et se

AVB SLQXF


a. Cf. Ps 56, 1 ; 1 Rg 24, 1-23 b. Cf. Ps 54, 8
SUR LES TITRES DES PSAUMES (PS 56)

73. Δι ἡς ἔγενετο φανερὸν ὅπως ὁ Δαβίδ ἡ ταχυρυμάν πεπαθέντο, δε ἔξω ἐδώκε· στή τῇ παλαίμη γυμνόν, ὑποκειμένος τῇ χείρι τοῦ πολεμίου σώματος, ἐν ἦξουσίᾳ τοῦ ἠνελευτ. ὑπάρχουν, νικήσας καὶ τῷ λογισμῷ τοῦ θυμοῦ καὶ τῷ θείῳ φόδῳ τῆς τῆς πληρής ἡξοικίαν, οὗ μόνῳ τοῦ θεοῦ θυμοῦ κρατήσαντι ἡγέτου ἐγένετο, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ ὑποστηθήν πρὸς τοῦ τοῦ Ἰσαία φόνον ὄρθοταν κατατείλην ἡκινήτη τῇ ἁμαρτίᾳ φωνή ἐπον πρὸς αὐτὸν ὡς Μη ἄδικος ἡρέτημ * καὶ τῷ θραύματι Κυρίου b. προέρχεται οὖν ὁ Ἰσαία ἐκ τοῦ σπηλαίου γνώσει καὶ τού τοῦ γεγονότος οὐδὲν καὶ περιπεπεμμένουν περιθάλκων ἐκείτω τῷ ἁλλικών. Ὁ δὲ Δαβίδ εὐεξελθὼν αὐτῷ κατάπνη τῇ χεὶρι τοῦ σπηλαίου γεώλοφον, προτείνει τῇ χείρι πληγή τῆς ἐξουσίαν δεικνύσας.

AVB SLQXF T (l. 54 ; 9)

DEUXIÈME PARTIE, XIV, 72-73

73. Cela fit voir clairement comment David était instruit en longanimité : lui qui avait à la main une épée nue, le corps de son ennemi livré à son bras et le pouvoir de le supprimer, il triompha aussi bien par le raisonnement de son courroux que par la crainte de pouvoir frapper, et non seulement il fut plus fort que son propre courroux, mais il calma aussi son écuyer alors qu’il précipitait pour tuer Saül, en s’adressant à lui avec cette parole familière : « Ne fais pas périr » l’oint du Seigneur. Saül s’avance donc hors de la grotte sans rien savoir de ce qui s’est passé et recouvert du vêtement mutilé. Mais David, sortant derrière lui avec l’assurance qui lui est propre et occupant le premier la colline qui surplombe la grotte, tend de son bras la fange qui n’était pas derrière Saül, à son insu, sans qu’il y ait de témoin de sa action contre lui, car les ténèbres de la grotte cachait le spectacle et empêchaient de dévoiler ce qui se passait. Donc, alors qu’il pouvait d’un seul coup sur le dos lui transpercer le cœur de toute la longueur de son épée, il ne toucha pas au corps de Saül pas plus qu’il ne tenta de le faire. Mais à son insu il coupe avec l’épée la frange de son manteau, pour qu’ensuite le vêtement puisse témoigner de son amitié envers Saül, en montrant par la coupure de la frange qu’il avait le pouvoir de frapper son adversaire.

David, héros maître des passions

73. La formule se trouve en 1 R 26, 9 dans certains manuscrits (voir B4 9, 1 ad. locum) sous cette forme : « David dit à Absésa : Ne le fais pas périr, car qui portera sa main sur l’oint du Seigneur ? » Le ch. 24 que réécrit ici Grégoire dit seulement aux versets 7-8 : « David dit à ses hommes : Pas question pour moi de par le Seigneur ! Malheur si je fais cette chose à mon seigneur, l’oint du Seigneur ! » Et David persuada ses hommes par ses paroles, et il ne les laissa pas se lever et sacrifier Saül. Mais Grégoire ne fait qu’imiter les rédacteurs des Règles qui ont rapporé délibérément les ch. 24 et 26 qui développent un même motif narratif (voir la note de B4 sur 24, 2-23). Il faut d’ailleurs allusion dans les deux chapitres suivants à l’épisode rapporté en 1 R 26.
riers d’ailleurs que le trophée non maculé de sang pris sur les ennemis. Criant alors à Saul d’une voix forte, il raconte cet exploit extraordinaire et admirable que le sang et la puissance n’ont pas souillé, dont le héros est sorti vainqueur et le vaincu sauf. Car ce n’est pas la chute de son ennemi qui atteste l’exploit de David, mais c’est parce qu’il a sauve du danger son opposant que la supériorité de sa force est plus éclatante : il surabondait de confiance au point de ne pas faire reposer son salut sur la perte de ceux qui le combattaient, mais de conserver son assurance, même lorsque les conspirateurs abondaient, dans la pensée que personne ne cherchait à lui nuire. Ou plutôt la parole enseigne, à travers l’histoire, que celui qui excelle en vertu n’exerce pas son courage viril contre ses compatriotes, mais contre ses passions. Cet exploit de David supprime donc le courroux chez l’un et l’autre : l’un, grâce à son amour, supprime sa colère et éteint son impulsion à se venger, tandis que Saul, grâce à l’amitié dont il a été l’objet, mortifie sa méchanceté envers David. Car les paroles qu’ensuite il adresse au vainqueur quand, submergé de honte pour ce qu’il a osé faire, il montre sa compation et ses larmes une répulsion intérieure pour sa méchanceté, on peut les apprendre par l’histoire elle-même.

AVB SLQXF

15 poliémion : ἀντιπάλων An || σαῦλ A || τῆς om. An || 16 καινήν : κλινήν L || 17 ἔμανεν + en LQXF || μετ’ el AVB om. S || 18 τὸ : τὸ Q || 20 τούτο om. vid. Q || καταδέδαχτος V έλόντος ν || καταστάσεως δρόμην καταστάσεως ν || 30 γυναίκης AVBL || 31 μετά ταῦτα post κατήν QF || 32 τολμημένων X || 33 δρόμων S δρόμων (sic) L || 34 τῆς om. ν

c. Cf. 1 Rg 24. 17

1. Le passage se situe dans la tradition des De ira, voir, par exemple, PLUTARQUE, De cohib. ira 454 a-c.
La disparition du mal

74. Tel est donc le sujet du psaume cinquante-six, autant qu’il ressort des indications de l’histoire. Les paroles mêmes du titre, qui indiquent la rencontre dans la grotte, ont cette forme : « Pour la fin, ne fais pas périr, à David pour une inscription sur une stèle, quand il fut loin de Saül dans la grotte ». Pour faire correspondre les paroles du titre les pensées du psaume, le moment est sans doute venu de parcourir brièvement les paroles inspirées pour en comprendre également le sens. « Aie pitié de moi, mon Dieu, aie pitié de moi, car en toi mon âme a confiance, et, à l’ombre de tes ailes, j’espère jusqu’à ce que soit passée l’iniquité ». Le psalmiste demande à recevoir en échange de sa confiance en Dieu et de son ferme espoir en lui la miséricorde divine, « jusqu’à ce que, dit-il, l’iniquité soit passée ». Pour nous rendre plus claire la pensée, nous comprendrons ainsi le texte : la nature du péché est instable et passagère, puisqu’elle n’a pas été fondée au commencement par celui qui a fondé l’univers et lui a donné l’être, pas plus qu’elle ne persiste perpétuellement avec ce qui existe. En effet, les êtres issus de celui qui est persistent aussi toujours dans l’être ; mais si une réalité est en dehors de celui qui est, si sa substance n’a pas son fondement dans l’être, mais dans le fait qu’elle n’est pas un bien, c’est là de l’herbe sur un toit, sans racine, sans semaines ni labours : même si présentement elle tourmente par son germe inconsistant, pourtant, au temps qui couvient, lors de la restauration de l’univers dans le bien, elle passe et

disparaît, si bien qu’aucune trace du mal qui nous domine ne demeure dans la vie qui nous est proposée en espérance. Car si encore un peu de temps, dit-il, et le pêcheur n’existera plus, et tu chercheras son lieu et il ne sera pas découvert ".

L’ombre des ailes divines

La parole, donc, présente dans le prologue du psaume une philosophie aux sublimes doctrines de la nature du mal. Elle enseigne en effet que nous avons besoin de l’alliance de la miséricorde jusqu’à ce que l’iniquité qui s’est établie funestement en cette vie soit passée au-delà de notre vie. Or une telle alliance nous est offerte par la connaissance de celui qui fait alliance et par l’armure que donne l’ombre des ailes de Dieu. Par l’ombre des ailes divines qui nous tient lieu de vêtement, on n’a pas tort d’entendre les vertus. Car cela même que le divin est par nature demeure inaccessible à la nature humaine et hors de son désir, il voile de manière ineffable au-dessus du raisonnement humain. Mais une certaine empreinte de sa nature ineffable se forme par l’esquisse des vertus qui se regardent. Et ainsi toute sagesse, prudence et science, tout accès à la compréhension philosophique, s’ils ne sont pas eux-mêmes les ailes divines, sont néanmoins l’ombre des ailes divines. C’est pour nous un grand bienfait, même si c’est une ombre. Car « je crerai, dit-il, au Dieu très haut, au Dieu qui m’a fait du bien » par cette ombre qu’il a envoyée d’en haut sur la vie d’ici-bas. En effet, il m’a sauvé par l’Esprit qui m’a recouvert de son ombre dans la nuit et ceux qui m’ont foulé

1. La σκιαγραφία est un terme de peinture qui désigne un dessin ombré, un décor peint en perspective. Platon emploie la même image, cf. R. 365 c.
aux pieds dans les psaumes précédents, il les a maintenant fait rentrer dans le rang de ceux qui sont blâmés. Car « Dieu a envoyé sa miséricorde et sa vérité, et il a arraché mon âme des petits fauves ». Mes pechés auparavant étaient vraiment des petits fauves ou des petits de lions qui déchiraient de leur poigne gueule et des pointes de leurs griffes. Mais les alliés vinrent, la miséricorde et la vérité, ce beau couple, car la miséricorde n’est pas absence de jugement, pas plus que la vérité n’est absence de miséricorde ; et, grâce à eux, je serai libéré d’une existence en compagnie de ces petits fauves. Ces bêtes, dit-il, ce sont « les fils des hommes », dont « les dents sont des armes et des traits, et la langue un glaive acéré ». La constitution de notre nature ne connaît pas ces traits sensibles qui remplacent les dents dans la bouche des hommes, mais quand quelqu’un s’est rendu semblable à la passion et a pris la forme du vice tout puissant, il perd sa forme naturelle et devient une bête. C’est pourquoi, après avoir fait mention des lions, il a nommé « les fils des hommes », ces bêtes dont les dents et la langue sont les instruments du combat.

La gloire de Dieu

75. Celui donc qui s’est tant élevé au-dessus de ses opposants au point de séjourner à l’ombre des ailes divines et d’être emporté loin de la terre vers son lot céleste — « Il a envoyé, dit-il, du ciel et il m’a sauvé » — ne considère plus ce qui entoure la terre, mais s’enquit de la gloire présente parmi les êtres célestes, disant : « Sois exalté au-dessus des
cieux, ô Dieu, et au-dessus de toute la terre ta gloire b. » Puis il décrit les attaques des adversaires et affirme que ceux-ci sont renversés par leur propre Vice et tombent dans leurs fosses. Il dit en effet : « Ils ont préparé un lacs pour mes pieds et ils ont courbé mon âme. Ils ont creusé devant ma face une fosse et ils y sont tombés ». Lui-même, dit-il, est prêt à chanter et à louer la gloire divine, comme est bienheureux pour une telle grande cause dont le cœur a été préparé à louer la gloire divine en contenant en lui ce qui ne peut être contenu. S'affirmant disponible et prêt, il ne diffère pas du chant, mais convoque ses vivants instruments en les appelant par leur nom pour servir son hymne, disant : « Levez-vous, psaltérion et cithare », ce qui indique le concert pleinement harmonieux de l'homme double, visible et caché, pour la glorification divine. Alors les instruments répondent à celui qui les appelle. Le moment favorable pour une telle musique est l'aube, car la gloire de Dieu ne se lève b pour aucun de ceux qui n'écarter par les œuvres de l'obscénité. » Je m'élèverai donc « à l'aube », disent à celui qui les appelle le psaltérion et la cithare. Et ainsi il promet d'accomplir l'action de grâces pour Dieu, qu'il nomme « confession », accomplit « parmi les peuples » et « parmi les nations ». La grâce de la foi est partagée en effet à égalité entre ces deux noms, entre les peuples et les nations. Car « Dieu n'est pas seulement des Juifs, mais aussi des nations, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu qui justifiera la circoncision en vertu de la foi et le prépue grâce à la foi »; pour cette
DEUXIÈME PARTIE, XIV, 75 – XV, 76

raison, puisque la bénédiction divine comme un double courant s’est répandue sur les deux en se divisant tantôt vers les peuples, tantôt vers les nations, la prophétie adresse à Dieu l’action de grâces pour l’un et l’autre, car, si le péché a crû à l’infini, la miséricorde de Dieu, dans sa grandeur, est au-delà en étant même au-dessus de la hauteur du ciel, car « grande, dit-il, au-dessus des cieux est ta miséricorde ». Et ce sont bien des paroles prononcées à leur gloire, selon moi, que les derniers mots du psaume, où il dit : « Sois exalté au-dessus des cieux, ô Dieu, et sur toute la terre ta gloire ». Car plus la gloire de Dieu surabonde sur terre, croissant grâce à ceux qui sont sauvés en vertu de la foi, plus les puissances hypercossiques exultant de joie pour notre salut chantent et glorifient Dieu, comme le dit l’armée célébre pour les bergers, quand les anges ont vu sur terre la paix manifestée dans notre vie pour la bonne volonté parmi les hommes : « Gloire dans les hauteurs à Dieu ».

CHAPITRE XV

LA GRANDEUR DU PSAUME 57

76. Le psaume suivant qui est au-delà l’emporte en grandeur sur la hauteur du psaume même qu’on peut l’apprendre de la lettre même du texte. Comme entre cou-
SUR LES TITRES DES PSAUMES (PS 57)

5 prétendu que l'un voulait tous les écrivains paradoxe. Il est une telle force de la phrase, de la pensée, de la structure, que le texte est difficile à comprendre sans contexte. Le texte est incompréhensible sans contexte.

10 Le texte est difficile à lire et comprendre sans contexte. Il est nécessaire de consulter d'autres sources pour une compréhension satisfaisante.

15 Le texte est difficile à lire et comprendre sans contexte. Il est nécessaire de consulter d'autres sources pour une compréhension satisfaisante.

20 Le texte est difficile à lire et comprendre sans contexte. Il est nécessaire de consulter d'autres sources pour une compréhension satisfaisante.

25 Le texte est difficile à lire et comprendre sans contexte. Il est nécessaire de consulter d'autres sources pour une compréhension satisfaisante.

AVBQLXF


a. Ps 57, 1  b. Cf. Ps 56, 1 ; 57, 1 ; 58, 1

DEUXIÈME PARTIE, XV, 76

473

leurs, celui qui a dépassé le vainqueur des autres a remporté une gloire plus grande que le précédent et s'était révélé meilleur que celui qui courait en tête, de même le psaume cinquante-sept, qui nous a été donné, a semblé l'emporter en grandeur, car, comme celui-là avait remporté sur les autres les prix de la victoire, celui-ci, de la même manière, a l'avantage sur celui qui était supérieur aux autres ; et son titre « pour la fin » atteste sa victoire. Mais la parole semble attester pour cette victoire moins la défaite des opposants que la surabondance en biens. Le texte du titre est le suivant : « Pour la fin, ne fais pas périr, à David pour une inscription sur une stèle » Combien de fois le combattant de la longanimité est-il proclamé pour cette couronne victorieuse par le président des jeux lui-même et peut-être même par l’Esprit saint qui reprend souvent avec admiration cette parole, vu qu’elle est supérieure à la puissance humaine et qu’elle outrepasse les limites de la nature ! Car il appartenait seulement à la nature incorporelle et immatérielle de parler ainsi, car il est sans attache avec aucune passion humaine. Or il s’agit d’un homme, avec comme propriété consubstantielle à sa nature le courroux, victime de celui qui n’a obtenu aucun prétexxe pour lui faire du mal, mais qui a été jugé digne de grands et nombreux biens, à la fois pour le gouvernement public et
pour ce qui le concernait personnellement : cet homme est
banni par celui-là même qui a profité de son bienfait, il
devient un exilé loin du foyer familial, persécuté pour être
mis à mort par celui qui il a fait du bien. Étant sans
ressource, il passe d’un lieu à un autre, il campe dans des
déserts, se réfugie sur les sommets, se fait le suppliant
d’êtres, souffrir de manquer du nécessaire, endure son
sort la plupart du temps à découvert, résistant souvent aux
dangers mortels tendus par l’autre qui, un jour, s’est précipi-
té pour le tuer de sa main avec sa lance ; puis a encore fait
cerner par ses gardes la demeure où il vivait pour qu’il ne
puisse échapper à la mort ; cherchait ensuite partout à savoir
en quels lieux il campait, où il s’était réfugié, aux côtés de qui
il se déplaçait et chez qui il se trouvait banni. Et à deux
reprises s’est présentée à lui l’heureuse occasion de tuer son
adversaire, une fois dans la grotte à l’improviste lorsque Saül
était tombé aux mains de David, une autre fois dans la tente
quand il était relâché dans son sommeil, tandis que David se
tenait au-dessus de lui endormi : lorsqu’il pouvait épancher
toute sa colère par le meurtre de son poursuivant, lui-même
n’a pas porté la main contre lui et à celui qui avait hâte de le
supprimer il affirme : « Ne fais pas périr ». Elle est issue
directement de Dieu la parole qui interdit pour l’homme la
destruction.

Une action exemplaire

C’est pourquoi, comme ceux qui cherchent à rendre plus
distinctes les figures sur gravé en profondeur les
caractères en ciselant les lettres et enfoncent souvent le
ciseau sur les reliefs, de la même manière, par une reprise

1. 1 R 25, 5 indique seulement que « Saül dormait dans un chariot [ou un
véhicule d’apparat] ». 
continuelle, l’Esprit saint cherche à rendre plus claire et plus évidente sur la stèle de notre mémoire cette grande parole, pour que nous puissions lire, imprimée clairement et sans confusion en nous, cette inscription, quand surviennent les passions. Car ce que vise, selon moi, le plan du Saint-Esprit, c’est à proposer les belles actions passées des hommes saints comme guides aux générations futures. Pour leur imitation nous conduit à un bien égal et semblable. En effet, lorsque l’âme s’enfle pour se venger de quelqu’un qui l’irrite et que le sang qui entoure le cœur bouillonne de colère contre l’auteur de l’offense, alors en levant les yeux vers cette stèle que le Saint-Esprit a fait ériger en l’honneur de David et en y lisant cette parole que David a prononcée pour celui qui voulait le tuer, on apaisera complètement le trouble des raisonnements qui règne dans l’âme et on adoucira, par le désir d’imiter une conduite semblable, la passion.

**Un nouveau progrès dans l’ascension**

77. Quant à la grandeur de celui qui, par son progrès, est monté sur l’échelon que constitue le psaume, il est possible de voir également par les paroles mêmes du psaume combien elle surpassa la grandeur antérieure. Car il n’allègre plus le fait d’être fouillé aux pieds par ses adversaires, pas plus qu’il ne cherche à s’attirer l’alliance de la miséricorde ; mais, parvenu à cette hauteur, comme d’un observatoire élevé, à ceux qui vivent en bas dans les creux du piémont qu’est la vie humaine, il crie ces reproches en disant : « Hommes, de quoi

---

1. La définition de la colère comme θένος τοῦ παρὶ καρδίαν αἷματος est souvent utilisée par Grégoire et remonte à Aristote, *De anima* 403 a 30 – b 1.
parlez-vous et que faites-vous ? Est-ce donc de justice que vous parlez ? Est-ce donc avec droit que vous appliquez votre jugement ? Je vois bien que vos cœurs sont sur terre et que tout mouvement du cœur est une activité, non une pensée. Car, aussitôt que le mal s’établit dans l’esprit, les mains combinent l’activité avec les pensées. C’est par souci de clarté qu’en les paraphrasant1 quelque peu j’ai présenté les mots du texte du psaume qui les recueillent. Si vraiment c’est bien de justice que vous parlez, jugez-vous d’une manière réelle, fils d’homme, et voir, vous produirez des iniquités sur la terre, vos mains combinent l’injustice.2 Il faut ajouter, en une phrase pour ceux qui sont déchus du salut, les paroles qui suivent, disant : Les pêcheurs se sont éloignés de la matrice et loin du ventre ils ont erré.2

Le ventre et la matrice

Tu peux savoir, en examinant ce qui est dit, quelle est la première matrice de la constitution humaine et quel est le ventre qui a porté en ses entrailles l’humanité. Car je crois qu’ils ne sont autres que l’amitié et la bonté de Dieu par lesquelles nous avons été modelés et enfantés. Il a dit en effet : Faisons un homme selon notre image et selon notre ressemblance4, celui qui a modelé un à un leur cœur5. Et il dit encore : J’ai enfanté des fils et je les ai élevés, mais eux m’ont rejeté.6 Et il est possible de recueillir dans la


2. La préposition ἀπὸ peut aussi avoir un sens temporel, dès le matrice, dès le ventre, mais Grégoire va insister sur l’idée d’éloignement et de distance par rapport à la matrice divine.
sainte Écriture d’inombrables formules de ce genre, qui font connaître quel est le ventre qui nous a modelés et quelle est la matrice qui nous a conduits à la lumière par la génération. Considérant donc cela, celui qui se plaint pleure sur la destruction de ceux qui se sont éloignés, car c’est ouvertement une lamentation, la parole où il gémit sur les pécheurs, disant : Comment les pécheurs se sont-ils éloignés de la matrice ? Comment ont-ils erré loin en préférant le mensonge à la vérité, eux dont la fureur est semblable au père du mensonge, au premier serpent 4. « Comme, dit-il, d’un aspic sourd, bouchant ses oreilles, qui n’écouterà pas la voix des enchanteurs, quand il se voit administrer un remède par un sage 5. » Car les savants en la matière ont observé la nature de cette bête : se consumant de fureur, elle réprima son souffle dans son gosier et ne le laisse pas s’échapper, se gonflant, comme une outre, par la rétention de l’air. En conséquence, est vain et sans effet sur elle tout ce que les savants en ce domaine ont trouvé pour charmer les bêtes par une antipathie naturelle 6. Il fait concevoir par là que le cœur des hommes au pouvoir du mal demeure indocile quand les maîtres leur appliquent un traitement.

La ressemblance avec le serpent et le lion

78. Et toute la suite du psaume est une lamentation conduite par celui qui gémit sur la destruction de ces malheureux. Car il annonce ce qui leur arrivera de funeste :

sont trisées tels qu'au temps de la Bible ancienne, en particulier lors de la rédaction de la Bible. 

3. Poëme des Lictores, θηλασία τοῦ τοῦ καρπου τῆς παρακολουθεῖν τούς τῶν ἡδῶν τῆς γαστρέως ἀργίτες — ou « ὡς ἡ δηλή καὶ βίλα ἢ διὰ τῆς προλακούσεως θυμομοιάς ἀνόμαστον, δι' ἐν ὧν ἀνθρωποδική λόγος καταπτάβο εστήκεν; »


5. N. K. φασιν, εξουδενοθησανται, τῇ αὐτῇ φύσει τῶν ὁλικών πραγμάτων καὶ προφορικώς ἐκτείνονται κατὰ τὸν βίον συγκαταρασόμενον. 

6. GNO 164. 

7. PG 596. 

AVB SLQXF

5 ἢ om. SLQXF || δηλήθη (δηλάθη L) + τοὺς τῆς παρακολουθεῖ τοῦ καρποῦ BYSLQXF τοῦ καρποῦ om. An 7 διὰ τῆς θυμομοιάς τῆς προλακούσεως S 8 6 om. v || 9 συνέδρασαν φρέα B || 11 λέον V || 12 φάσιν Vns || 15 ἀνάματον A || 15 δεματίκων X || 17 νόστοι F || εἰρήν (εἰρήν) V || 19 τῶν: τῶν Q6 om. v || 21 σταρα (περ. del.) V || 23 κατά om. S || 21-26 νόστοι QF || 26 ἢ om. AVBQFv || εκφεύγασα QF || 27 φασιν om. QF || αὐθενθησάμενοι SLQXF Don v || 28 γίνονται v

a. Ps 57, 7a b. Ps 56, 5 c. Ep 1, 13 d. Ps 57, 7b e. Cf. 1 Co 15, 50 f. Ps 57, 8a g. Ep 6, 16 h. Ps 57, 8b i. Cf. Ps 57, 9a

« Dieu brisera leurs dents dans leur bouche ». De quelles dents s’agit-il sinon de celles qui ont le fruit de la désobéissance, les servantes des plaisirs du ventre — qu’il a nommées dans le psaume précédent « armes et traits » — par lesquelles « la parole de la vérité » est déchiquetée ? Et, dit-il, « le Seigneur a broyé les molaires des lions ». Tu peux savoir à qui il a donné le nom de lions, si tu apprends les particularités de ces êtes. On raconte certes certainement le sens figuré de la déviation oculaire de ceux qui ne regardent pas droit, de l’haléine déplaisante de ceux qui utilisent leur bouche pour blâmher et, pour cette raison, sont parents de l’odeur fétide du péché. Et tout ce à quoi fait penser cette haléine, c’est-à-dire la chair et le sang, qui sont les nourritures privilégiées pour la nature des lions, tout cela est rejeté en vue du royaume de Dieu. Au moment, en effet, où ceux qui le méritent seront honorés, ceux-ci, dit-il, seront réduits au néant, emportés par la nature instable du flux des réalités matérielles dont ils se sont rendus parents durant la durée. Car, dit-il, « ils seront réduits au néant comme une eau qui passe ». En effet, le funeste archer de nos âmes, qui dirige les traits enflammés du péché contre l’existence humaine, ne cesse de tirer sur elles, jusqu’à ce qu’il ait rompu leur force : « Il tend, dit-il, son arc jusqu’à ce qu’ils soient sans force et deviennent de la cire qui, en fondant, se...»
moule facilement dans toutes les formes qu’imprime le pêché. Et il ajoute encore ces paroles de plainte sur les malheureux : « Un feu est tombé et ils n’ont pas vu le soleil 1. »

1. Un autre traducteur 1 éclaire le sens de cette expression, en traduisant la chute du fœtus qui a eu lieu à contretemps hors de la matrice par ces mots : « Un avorton de femme, dit-il, ne verra pas le soleil. » Donc, puisqu’au début du psaume, il dit que les pêcheurs se sont éloignés de la matrice et loin du ventre ont erré ², ce qui revient à dire qu’ils ont été avortés, et puisqu’il affirme que la cause d’un tel malheur, c’est leur ressemblance avec le serpent et l’aspic, pour cette raison, reprenant encore maintenant le même propos, il affirme que, restés incomplets selon la loi de la nature et devenus avortons par le vice, ils ont glissé et sont tombés d’eux-mêmes hors de cette matrice dont nous avons donné le sens, devenus un feu pour eux-mêmes par leur choix matériel. Voilà pourquoi ils n’ont pas levé les yeux vers le soleil. Par « soleil », il désigne « la lumière véritable » vers laquelle le rejeton non venu à terme des Juifs n’a pas levé les yeux. Et la parole suivante s’accorde logiquement avec ce qui précède. Car ce qu’il a nommé là « aspic sourd », il l’a maintenant changé et il parle d’« épine sans intelligence ». Écouter permet, en effet, de faire preuve d’intelligence et celui qui n’a pas accepté l’écoute rejette aussi totalement avec l’écoute l’intelligence.
La pureté éclatante du juste

79. Aussi, comme là, après avoir mentionné, à titre générique, le mot de serpent, il ajoute l’espèce de bête la plus pernicieuse du genre, citant l’aspic ; ici également, de la même façon, après avoir introduit le mot d’épine comme s’il s’agissait d’un genre, il ajoute l’espèce la plus désagréable d’épines, citant *le nerprun* 1 dont les pointes sont piquantes, les pousses denses et les égratignures dangereuses et vénéneuses quand on s’en préoccupe. Néanmoins, vous avez beau être une épine, dit-il, vous avez beau être le nerprun au milieu des épines, tels que vous vous imaginez encore vivre – car il ne vit pas vraiment celui qui n’a pas la vie véritable –, la colère vous engloutira ; et comme la vie des pécheurs n’est pas vraiment ce qu’on dit, mais un simple nom – car ce qui est séparé de la vie véritable n’est pas vivant –, ainsi il vient également de la colère attribuable à Dieu : la chose a beau apparaître aux pécheurs et recevoir d’eux ce nom, ce n’est pas de la colère, mais de la colère aux yeux de ceux qui nomment ainsi la juste rétribution donnée par Dieu. Cela c’est donc la parole : « Comme des vivants et comme dans une colère il vous engloutira 2 , vous qui n’êtes pas dans la véritable vie, pas plus que celui-ci n’est vraiment considéré comme en proie à de la colère. 

Puis il dit : « Le juste se réjouira, quand il verra la punition *. » Non qu’il se réjouisse du sort de ceux qui sont perdus, mais parce qu’il met en parallèle sa propre situation avec la leur, il se sert alors des bienheureux de sa prudence, puisqu’il ne s’est pas trouvé avec ceux chez qui il voit la punition des pécheurs. Il constatera plutôt la pureté de ses
mains par comparaison avec le sang souillé des pécheurs. Sés mains, dit-il, il les lavera dans le sang du pécheur.

Or nous savons que nous nous lavons dans le seul but de nettoyer dans l’eau notre souillure. Cependant la tache de sang ne purifie pas la souillure antérieure, mais devient elle-même une souillure. Donc, comme la couleur blanche ressort plus d’éclat par contraste avec le sang, ainsi la pureté des mains du juste brille également davantage par comparaison avec son contraire. Car ce que l’on ne croit pas maintenant, que ceux qui ont souffert volontairement les épreuves de la vertu participent en quelque manière au mieux, sera alors rendu manifeste par l’expérience : à ce spectacle, on dira qu’il y avait, semble-t-il, un fruit réservé au juste dans le juste jugement de Dieu. Tu vois quel sommet le texte a atteint ! Combien sa grandeur dépasse ce qui a été accompli dans les psaumes précédents !

**CHAPITRE XVI**

**Le Psalme 58 : un couronnement**

80. Mais ce psaume n’est pas le terme de la montée vers la hauteur pour ceux qui participent de la vertu. On peut reconnaître, en effet, que celui qui vient après dans l’ordre de la successione est au-delà également par la grandeur de sa pensée. A nouveau le titre proclame le combat pour la couronne, à nouveau la stèle est proclamée par une telle victoire dépasse un homme. Car il dit : “Pour la fin, ne fais pas périr.” Nous avons maintes fois dit que la fin signifie

---

**Notes**

- d. Ps 57, 11b  
- e. Cf. Ps 57, 12  
- a. Ps 58, 1
la victoire, et il n’est nullement nécessaire de proposer à nouveau une interprétation de ce qui est connu. L’expression « ne fais pas périr », cette parole amicale qui surpasse toutes les formes éminentes de longanimité, a atteint en ce lieu une signification plus grande. Qui ne sait que chacun, même parmi les premiers venus, est disposé à faire de bien à ceux qui ne lui ont manifesté aucune malveillance ? En revanche, souvent, même pour un léger tort, alors que l’homme plus magnanime 1 supporte ce léger désagrément, au moment d’accomplir un bienfait, ne renonce pas à faire du bien à celui qui lui a causé modérément du tort, l’esprit mesquin, lui, même si la contrariété est mince, saisit une occasion quelconque de faire du mal pour lancer contre l’autre tous ses moyens de vengeance. On ne porte donc pas une égale admiration, même si leur bienfait est semblable, à celui qui n’a subi aucun préjudice et à celui qui a répondu au tort causé par un bienfait. Aussi, pour souligner le caractère incommensurable et sans rival de la longanimité de David qui implore, à peu de choses près, l’impossibilité même de la nature divine 2, met-il en parallèle cette folie méchante de Saül. En effet, la parole « ne fais pas périr », qu’il grave sur une stèle pour le souvenir des générations postérieures, est prononcée, dit-il, par David, non lorsque le tyran se comportait en ami avec lui, mais, après ces événements, « lorsque Saül envoyait des gens dans sa maison pour le mettre à mort ».

Tu n’ignores rien, toi qui aimes à t’instruire, de la partie de l’histoire évoquée par le titre : comment, quand la terreur inspirée par l’esprit du démon s’était emparée de Saül, et que le saint, David, grâce au psalétrion, cherchait à calmer le


trouble produit par la passion, Saül trouve, placée à côté de lui, la jadis et la lance sur son bienfaiteur en en dirigeant contre lui la pointe ; mais lui évite le trait grâce à l’alliance divine, et la pointe, dans son élan, s’enfonce profondément dans le mur 11. Il a quitté alors les domaines royaux et s’est installé dans sa maison, espérant voir le courroux du roi se modifier sous l’effet du repentir.

Saül à la merci de David, modèle de magnanimité

81. Mais Saül plaça des soldats autour de la maison de David et commanda aux bourreaux de le tuer ; lui cependant, non sans peine, se jetant d’une fenêtre, se retrouva à l’air libre, échappant à la garde et se mit hors de danger 12. Exilé, il passa alors tantôt dans un lieu, tantôt dans un autre, errant sans ressources avec ses hommes qui n’en avaient pas l’habitude. Et ainsi il est surpris par Saül qui a encerclé avec toute son armée la colline où David et les siens ont trouvé refuge. Comme un délai d’une nuit lui était accordé jusqu’à sa mort — Saül avait différé jusqu’à l’aurore le tour de la guerre qu’il poursuivait — il se présenta devant la tente de son ennemi et le surprit sur un lit, relâché dans son sommeil ; néanmoins, non seulement il retint sa propre main qui avait sans doute hâte de s’abandonner à son courroux, mais il détourna aussi de son ardeur son écuier qui se penchait déjà pour tuer Saül — il dit en effet : Je frapperai et je ne m’y prendrai pas à deux fois 13 — par cette grande et fameuse parole, disant :
« Ne fais pas périr » celui qui s’active pour notre destruction. Et l’admirable ne consiste pas seulement en ce qu’il fait grâce de la vie à celui qui faisait tout pour attenter à la sienne, mais en ce que David, oint pour régner et sachant qu’il n’aurait part à cette dignité que si Saul se trouvait écarté, juge préférable dans sa longanimité de subir l’épreuve d’une humiliation personnelle plutôt que de parvenir à la royauté en épantant son courroux contre celui qui lui faisait du tort. C’est pourquoi on trouve écrit à côté de cette parole d’amitié ceci : « Quand Saul envoya des gens dans la maison de David pour le trouver. » Ces mots n’ont pas, en effet, été dits alors, quand les événements que j’ai rapportés se sont produits, mais le texte souligne, pour faire grandir l’admiration, que c’est la victime d’un tel sort qui les a prononcés.

Une prophétie de l’œuvre du Christ

82. Je crois superflu d’introduire maintenant une parenthèse dans notre discours tandis qu’il se hâte vers d’autres questions, sur la nature de ce qui est cherché dans l’histoire : comment, tandis que le texte rapporte que Saul cherchait à forcer David de sa javeline, l’histoire ajoute que la lance est allée contre le mur, mais que David fut sauf, que sur son lit ce n’est pas David en personne qu’on trouve, mais à sa place des cénophages et un foie de chèvre. Cela servait aux gens de l’époque, en vertu d’un certain usage, à détourner la mort par un sacrifice expiatoire, de telle sorte que celui qui se trouvait malade était retiré de son lit, tandis que le vêtement qui recouvra les morts était placé sur la couche avec un foie de chèvre. Car il est sans doute clair pour les plus ardent au

---

1. Sur les cénophages, les "sarcophages vides" qui sont la traduction de l’hébreu teraphim, voir Bf 9, 1 p. 93-96.
travail que l’histoire avait en lui des démons qui ont été avertis pour la royauté les chasse par son instrument, la cithare, en provoquant la terreur en eux. Mais, lui, qui est possédé par les démons qui l’entourent frappe de sa javelie celui qui, par sa cithare, a fait preuve de sa force contre les démons; cependant, au lieu de David, c’est le mur qui reçoit le coup tandis que lui est sauf. Ensuite, on vient chercher sur le lit celui qui a été l’objet de la machination de Saül: lui, on ne le trouve pas, à sa place le lit contient des cénophages et un boîte de chèvre.

On voit bien ce que vise l’enchaînement à travers les enigmes de l’histoire. Par David, c’est celui qui est issu de David qui est annoncé, et l’ont désigne le Christ. La cithare est l’instrument humain; le chant qu’elle produit, la parole qui nous a été manifestée par celui qui s’est fait chair, dont l’œuvre est de faire disparaître le dérangement inspiré par des démons afin que « les démons » ne soient plus « les dieux des nations ». Or ce roi qui possède en lui les démons, lorsque les esprits cèdent au chant de celui qui a accordé l’instrument pour cela, le frappe avec sa lance — la lance est un boîte armé de fer —, mais à sa place c’est le mur qui reçoit la lance. Par mur, nous entendons la demeure terrestre que nous interprétons comme le corps autour duquel nous voyons le bois et le fer de la cithare. Mais ce David, oint et roi, échappe à la passion. La divinité, en effet, ne se trouve pas dans la cithare et les clous.

AVB SLQXF

33. Et nous ne sommes pas étonnés d’entendre mentionner Melchol, la fille de Saul, mariée à David, si nous considérons l’enchaînement. Nous savons en effet que « Dieu n’a pas fait la mort », mais qu’il est devenu père de la mort du roi du vice qui s’est privé de la vie. Car ce c’est par la jalousie du diable que la mort est venue *et la mort a régénéré d’Adam jusqu’à la Loi, dont l’apôtre ne veut plus le règne en nous, dans notre corps mortel. Ceux qui, pour tout homme a goûté la mort, se trouvent dans la maison de celle qui est née de Saul dont nous avons donné le sens, et dont nom est Melchol. Ce nom signifie « royaute », parce que, jusqu’alors, le peché régna sur la nature. Une fois là, il sort de lui-même par une fenêtre. Or la fenêtre signifie le retour à la lumière de celui qui est manifesté à ceux qui sont « assis dans l’obscurité et l’ombre de la mort ». On voit sur le lit ses cénophages, car l’ange dit également qu’ils cherchent le Seigneur dans le tombeau : « Pourquoi cherchez-vous le vivant parmi les morts ? Il n’est pas ici, mais il est ressuscité. » Voici le lieu où il git. Ceux qui, cherchant le Seigneur vinrent la tombe où il était enseveli vide du corps qu’ils cherchaient. Seuls s’y trouvèrent les vêtements funéraires. Nous comprenons donc que ces cénophages sur le
DEUXIÈME PARTIE, XVI, 83

lit de David signifient la résurrection du Seigneur, celle en rapport avec la tombe, par laquelle est opéré le véritable détournement expiatoire de notre mort.

Comme sur le mur blessé, qui tient lieu de corps selon notre interprétation, il n'y a pas de sang, pour que ne soit pas omise la principale des réalités relatives au mystère par lequel nous avons été rachetés, je veux dire le sang, celui-ci se trouve dans les cénophes. Le foie est, en effet, le seul des organes qui soit une source et une officine de sang. Sans lui, il est impossible à la nature du sang de se former. Si donc le sang vient du foie et si le foie est dans les cénophes, le sang lui non plus n'est pas absent du détournement, par un sacrifice expiatoire, de la mort qui a eu lieu pour la nature humaine. Cette espèce animale, à qui on a pris le foie, a été réservée aux sacrifices de propitiation pour les péchés. Et ce n'est pas tout ; c'est également la même espèce qu'on prend précisément pour la Pâque. Et Moïse dit qu'il faut employer cet animal pour écailler le péché du peuple et qu'il est séparé pour une double action : deux chevreuils sont proposés par tirage au sort, l'un est offert à Dieu, l'autre est chassé dans le désert pour le péché. Donc, pour toutes ces raisons et d'autres semblables, c'est de cet animal qu'on a pris le foie pour désigner le sang ; grâce à lui, pour ceux qui étaient moralement malades, a eu lieu le détournement par sacrifice expiatoire de la mort, par la résurrection des morts de notre Seigneur, qui est le sens du cénophète.

L’homme s’adresse à Dieu et le Christ à l’homme

84. Mais le moment est venu de parcourir brièvement également le sens du psaume qui est le suivant : la prophétie divise le texte, car une partie est adressée pour nous à Dieu de la part de notre nature dans son ensemble ; l’autre nous est destinée de la part de celui qui a souffert pour nous la passion. Les paroles, donc, qui sont pour nous, sont les suivantes : « Arrache-moi, dit-il, à mes adversaires, mon Dieu, et de ceux qui se dressent contre moi délivre-moi », et « de ceux qui commettent l’iniquité et des hommes de sang » qui « ont pourchassé mon âme » et « ont attaqué » violemment sans avoir subi le moindre préjudice de notre part. Car je n’ai pas péché contre eux et nous n’avons pas commis non plus pour us révéler ce qui est un préjudice de notre part. « Même » dit-il, « ôsine, de nous soumettre à l’iniquité » qui puisse précisément les irriter. La première course fut pour nous sans iniquité ; mais, dit-il, tout ce qui existe : « Vois » et « songe à aller examiner ». Et ne différe pas par amitié la punition des fautifs : « N’aie pas pitié, dit-il, de tous ceux qui commettent l’iniquité ».

L’intérieur et l’extérieur de la cité

Puis il passe la parole à la personne transcende et dit au nom de la personne qui a exaucé la prière : ces adversaires retourneront vers leur propre soirée, ce qui revient à dire qu’ils seront poussés vers l’obscurité du dehors, car la soirée est principe et mère de l’obscurité. « Et ils seront affamés comme un chien ». En effet, ceux qui n’ont pas la ressources de l’aliment seront poursuivis par la misère que
provoque la fain de biens. Ainsi le riche a été affamé dans l'Hadès, privé de la rose divine, et, parce qu'il ne s'était pas préparé à un tel bien, il a été consommé par la flamme. Mais il dit aussi : « Ils encercleront une cité », ce qui sous-entend un sens comme celui-ci : puisqu'on jette hors de la cité tout ce qui est inutile et méprisable pour ce qui concerne l'usage des vivants, qu'il s'agisse soit d'une réalité morte et corrompue, soit d'une ordure infecte, autour des- quelles on trouve les chiens qui, sous l'empire de la fain, vivent dans la souillure rejetée par la cité, par là la parole enseigne la différence entre ceux qui vivent dans la vertu et ceux qui vivent dans le vice et la traduit par l'énigme de la cité. Par cité, il veut dire le régime bien réglé et bien ordonné, formé par la vertu ; au contraire, ce qui est en dehors de la cité rôtit le mal qui est mis en regard avec son contraire : en lui se trouve tout le rejet de la vie civilisée, c'est-à-dire une sorte de péché infect, constitué à partir de la putréfaction des corps et de la souillure ordurière 2. Est donc un habitant de la cité l'être grand et estimable, l'homme véritable que sa vie a conformé à l'empreinte apposée sur la nature dès l'origine 3 ; au contraire, celui qui se tourne vers ce qui est en dehors de la cité est un chien et non un homme, de telle sorte que chacun voit clairement comment distinguer les chiens des hommes par nature, je veux dire non d'après l'aspect de leur conformabilité, mais d'après la différence de leurs vie. Car celui qui habite la cité vertueuse est vraiment un homme ; mais s'il s'adonne à l'intemperance infecte ou à la cupidité excrémentaire, qu'il ne peut justement nommer

1. Cf. Vés XII, 22 s. à propos de la drachme perdue : « Par cette drachme que l'on cherche », il suggère assurément l'image du roi, non point entièrement perdue mais cachée sous l'ordure. Par ordure (οὐσίων), il faut entendre, je pense, la souillure (πυρεφάν) de la chair. « La source de Grégoire serait ici, selon M. Aubin, Méthode d'Olympe pour qui l'ordure désigne les passions qui entrentbient et obscurcissent l'âme » (Symp. IX, 4, 11).
ordure, ou à toute autre forme de vice, il erre et rampe en
dehors de l’enceinte de cette cité et se crie à lui-même qu’il
est un chien, puisque sa nature a quitté sa ressemblance
avec Dieu pour prendre la forme du chien. Or, tu conçois parfaite-
tement à travers les chiens le premier chien, carnivore et
homicide, comme le dit l’Écriture."

La destruction du péché et la victoire sur les opposants

35. Et la suite du psaume décrit l’existence de chien. En
 effet, remplaçant l’aboiement, affirme-t-il, traverse
 leur bouche, et, remplaçant les canines, un glaive, dit-il,
est dissimulé sous leurs lèvres. Il affirme ainsi textuelle-
ment : « Voici qu’ils parleront dans leur bouche et un glaive
est sur leurs lèvres ». Mais ces réalités redoutables font rire
ceux qui ont Dieu en eux. En effet, dit-il, ô toi, Seigneur, tu te
riras d’eux15, mais moi, je garderai chez toi ma force16. 
Puis, peu après, il annonce le plan défié par Dieu pour
son propre ouvrage. Il dit en effet : « Ne les tue pas », mais
« fais-les descendre » de la hauteur de leur vice sur le sol plat
et unie d’une condition en rapport avec Dieu. Ce que précisé-
ment aussi bien le grand Paul que Jean le Baptiste ont fait :
DEUXIÈME PARTIE, XVI, 85

avec Paul, « est renversée toute hauteur qui se dresse contre la connaissance de Dieu », tandis que par Jean, selon la prophétie d’Isaïe, toute montagne et toute colline sont tirées vers le bas. Par là nous apprenons qu’il n’y aura pas disparition des hommes, afin que l’œuvre divine ne soit pas rendue inutile en disparaisant par son inexistence. Mais à leur place, le péché sera détruit et réduit au néant. Car, dit-il, « péché de leur bouche et parole de leurs lèvres », orgueil, imprecation et mensonge, « dans la colère de l’accomplissement, ne subsisteront pas ». Quand cela ne sera plus, « ils sauront, dit-il, que Dieu est le maître de Jacob et des extrémités de la terre ». En effet, nulle malice ne subsistant nulle part, le Seigneur sera totalement maître des extrémités, puisque le péché qui règne aujourd’hui sur le plus grand nombre aura été écarté. Puis il reprend encore la même parole sur ceux qui retournent vers la soirée, sont affamés comme un chien et font le tour de la cité, révélant, je crois, par la reprise du texte, que les hommes, sous le double rapport du mal et du mieux dans leurs ils se trouvent aujourd’hui, seront

...
DEUXIÈME PARTIE, XVI, 85

encore par la suite dans la même situation. Car celui qui, par
impiété, rôde autour de la cité et n’y vit pas ne conserve pas
non plus l’empreinte humaine sur sa propre vie, mais se
transforme en bête par son choix, et devient un chien :
celui-ci sera alors aussi chassé de la cité d’en haut, tombera
dans une faim des biens et sera châtié. Mais le vainqueur des
opposants, comme il s’avance — ainsi que le dit ailleurs le
psalmiste — de puissance en puissance 2 et échange victoire
contre victoire, dit : « Je chanterai pour ta miséricorde, je
célébrerai à l’aube ta miséricorde, [parce que tu es devenu
mon soutien et mon refuge 3 ] », et la gloire te convient pour
les siècles des siècles. Amen.]
APPENDICE I

LES CITATIONS BIBLIQUES : LES VARIANTES

On trouvera ci-dessous un relevé des citations bibliques dont le texte diffère de celui des éditions de référence. Les plus nombreuses sont bien sûr celles des Psautres. Est d’abord cité le texte du traité, puis celui retenu par les éditeurs modernes ; les parenthèses contiennent les variantes mentionnées dans leur appareil et concernent, sauf indication contraire, le dernier mot cité 1.

A. L’Ancien Testament

Liste des leçons différentes de celles de l’édition Septuaginta, Göttingen 1931 s. – pour les Psautres, l’édition de référence est celle de A. Rahlfs, vol. X, Göttingen 1931 (= Ra). En dehors des Psautres, nous avons relevé six variantes et nous citons en outre deux leçons isolées, attestées l’une par L (Gn 1, 26), l’autre par A (Si 15, 9) :

Gn 1, 26 77, 27 καὶ καθ’ ἑτολος (καθ om. L)  
Septuaginta I (Göttingen, 1974) donne plusieurs références à l’omission de καθ’ dont GregNys GNO V 336 VI 458

Dt 32, 4d 51, 8 ὁ δὲ Κύριος : (+ ὁ Θεός) Κύριος Septuaginta III, 2 (1977)

1. Nous signalons la plupart des variantes du texte, mais il n’est pas toujours aisé de distinguer entre une citation proprement dite du texte source et sa réécriture par l’exégète.
Les psaumes

Lorsqu'elles divergent du texte de Rahlfis 1, les citations attestent la recension lucianique (L) et la plus vieille recension africaine (R). C'est le cas des Psautiers suivants : 4, 5 ;


2. Souvent aussi les leçons de l'Alexandrinus (A) qui, dans les Psautiers, atteste la recension lucianique.
doxologies finales des Ps 71 et 105 citées à la suite du Ps 40, 14. En général, l'interprétation des différentes leçons est délicate. Il est probable que certaines variantes, surtout quand elles sont isolées, traduisent une volonté d'harmoniser selon la tradition majoritaire un texte peu attesté, comme le montre l'exemple suivant avec la variante proposée par S :

Ps 32, 14a 41, 32 ἐκ τοῦ (ἐξ S) ἐτοίμου : ἐξ ἐτοίμου Ra

Devant les problèmes que pose l'édition du texte des citations, voici les principes que nous avons suivis : nous ne retenons pas les variantes isolées présentées par un ou deux manuscrits ; quand le commentaire de Grégoire favorise le choix d'une leçon (ainsi au Ps 89, 12), c'est celle que nous retenons ; quand il n'y a pas d'enjeu de sens ou qu'une raison grammaticale ne joue pas, nous optons pour les leçons des manuscrits de la première classe dont l'antiquité a été démontrée pour d'autres œuvres de Grégoire, ce qui nous fait nous écarter du texte de notre prédécesseur à deux reprises pour retrouver le texte de Rahlfis :

Ps 55, 8a 71, 21 μιθήνωs (μιθήνωs SLQXF) : μιθήνωs (μιθήνωs Ra)
Ps 57, 8b 78, 27 ἐωs ὡς ἀσθενήσασις (-σωσι SLQXF) : ἐωs ὡς ἀσθενήσασιν (-σωσιν L3) Ra

Avant de présenter la liste des divergences de notre édition avec l'édition Rahlfis, nous donnons le relevé des variantes intéressantes que nous n'avons pas retenues dans le texte des citations du traité et qui ne sont pas signalées dans l'apparat de Rahlfis – formes encore non répertoriées :

Ps 4, 4a 51, 5 ἐγών SLQXF : γνώστα Ra
Ps 29, 1 38, 7 τῷ οἴκῳ S : τῷ οἴκῳ Ra
Ps 32, 12a 41, 30 ἐξ οὐρανοῦ S : ἐξ οὐρανοῦ Ra
Ps 32, 13a 41, 31 ἐπέβλεψιν Κύριος LIX : ἐπέβλεψιν ὁ Κύριος Ra
Ps 32, 14a 41, 32 κατασκηνήσαντος AVBL : + αὐτοῦ Ra
Ps 32, 22a 41, 55 ἐπὶ σοι L : ἐπὶ οὗ Ra

LES CITATIONS BIBLIQUES 517

Ps 37, 1 29, 17 ἰεν ἐπανάμενον AVB ἐπ' ἰαμμένον LQXF : ἰεν ἰαμμένον Ra
Ps 43, 8a 58, 46 ἐκ τῶν θλιβόντων LXF : ἐκ τῶν θλιβόντων Ra
Ps 47, 8 60, 50 πνεύματι QF : ἐν πνεύματι Ra
Ps 47, 13a 60, 64 περιλάβετε S : + αὐτήν Ra
Ps 48, 3a 61, 10 ἐκ τε γεγονείς ἐκ τε SLQXF : οἱ τε γεγονείς καὶ Ra
Ps 51, 11a 64, 14 ἐκ τῶν οἰκῶν S : ἐκ τῶν οἰκῶν Ra
Ps 56, 1 74, 6 ἐκ προσώπου S : ἐπ τρόπου Ra
Ps 67, 28c 69, 49 Ζαβουλόν καὶ L : Ζαβουλόν Ra
Ps 72, 25a 13, 62 ὑπάρχει μοι SLXF : μοι ὑπάρχει Ra
Ps 89, 6a 17, 10 ἀνήθησα VLOF : ἀνήθησα Ra
Ps 92, 1 43, 16 τὸ Δαβίδ BSLQXF : τὸ Δαβίδ Ra
Ps 93, 17b 44, 46 η ἐσχήματος τῷ δήθα A : τῷ δήθδη ἐσχήματος Ra
Ps 93, 21a 44, 60 θρησείωσαν AVB : θρησείωσαν Ra
Ps 96, 1c 46, 17 οὔπωρεθήσαται S : οὔπωρεθήσαται Ra
Ps 98, 5a (9a) 47, 44 ἐν Θεόν L : + ἡμῶν Ra
Ps 106, 6a 21, 25 πρὸς τὸν Κύριον VL : πρὸς Κύριον Ra
Ps 106, 13a 22, 22 ἐκέκραξαν SLXF : + πρὸς Κύριον Ra
Ps 106, 17a 22, 39 ἀντελέσατο A : + αὐτῶν Ra
Ps 106, 24a 24, 11 τὰ ἐργα τοῦ Θεοῦ SL : τὰ ἐργα Κυρίου Ra
Ps 118, 18b 44, 37 τὰ ἐργα τοῦ νόμου VBL : τὰ ἐργα νόμου Ra

Parmi les leçons divergentes entre notre édition et celle de Rahlfis, nous mentionnons tout d'abord celles que Rahlfis ne signale pas dans son appareil, puis celles qu'il y fait figurer :

Relevé des citations éditées sous une forme qui n’a pas été signalée par Rahlfis :

Ps 17, 1 29, 42 ἐν ἡμέρας θεοῦ : ἐν ἡμέρας ἡ Ra
Ps 32, 14a 41, 32 ἐκ τοῦ ἐτοίμου : ἐκ ἐτοίμου Ra
Ps 32, 13a 41, 50 ὁ θεσμός Κυρίου : οἱ ὁθσμοὶ Κυρίου Ra
Ps 36, 10b 74, 29 ἐν πρὸς Μωυέσι : ὡς μωσῆ ἐρήσε Ro
Ps 48, 2a 61, 8 ἀκούσατε (+ τοῦ δόγματος AVF) : ἀκούσατε τοῦ δόγματος Ra
Ps 51, 10a 64, 9 τοῦ Θεοῦ μου (om. VS) : τοῦ Θεοῦ Ra
Ps 52, 5b 65, 20 οἱ ἄστηνες : οἱ ἄστηνες (καταστάνετε L'Th55) Ra
Relevé des citations éditées sous une forme qui n’a pas été retenue par Rahlfis :

Ps 4, 5bc 51, 10-11 Δέλτε τον τοις κερδάς ημῶν, ἐπὶ τοῖς κοινῷς: Δέλτε τον τοις κερδάς ημῶν, ἐπὶ τοῖς κοινῷς Ra 1

Ps 10, 5b 10, 11 καὶ ὁ ἄγαπος τοῦ ἀδελφᾶ: ὁ ἂν ἄγαπος (τὴν URL’A’) ἀδελφᾶς Ra

Ps 23, 1 29, 58 μᾶς σαβαδίων: τῆς (om. L^m) μιᾶς σαβαδίων Ra

Ps 29, 1 38, 7 τοῦ οἴκου Δαβίδ: τοῦ οἴκου τοῦ (om. URL) Δαβίδ Ra

Ps 32, 1 41, 22 δίκαιον εἰς Κυρίον: δίκαιον εἰς τοῦ (om. L) Κυρίον Ra

Ps 32, 20a 41, 53 ὑπομενεῖ (-μενει L): ὑπομενεῖ (-μενει Sa) Ra

Ps 32, 22a 41, 54-55 Κύριος: τῷ ἐλεός σου: τῷ ἐλεός σου, Κύριος (ante τοῦ URL’A’) Ra

Ps 33, 1 29, 39 οὖν: ὡς (οὖν L^m Thirt) Ra

Ps 85, 21 ἀμαρτ.· λόγος = ἀμαρτήσας... λόγον (Ἀμαρτ.· λόγος R L Θ΄) Ra
Ps 85, 24 Ταξιδεύοντα... Ταξιδεύω (+ xai R Vulg L′ Su Tb) Ra
Ps 85, 42 καταφερέσθω μου (verset cité seulement par AVB) = καταφερέ (μου R Ga L′55 2010) Ra
Ps 67, 27b 69, 45 Κύριος = τὸ (om. R L′55) Κύριον Ra
Ps 67, 28c 69, 50 Νεφελάζει = Νεφελάζει (Νεφελάζει S Σα La Aaug Ga L′1219) Ra
Ps 70, 21a 42, 27 ἐπελαύνας... ἐπε... (om. L′) = ἐπελαύνας (+ ἐπ.; ἐπ. Sa R L′1219) Ra
Ps 71, 1 29, 35 Σολομών: Σαλομών (Σολομών L′pmw) Ra
Ps 71, 18 11, 14 Θεός ὁ θεός Ηαραλ. = Θεός ὁ θεός Sa Ga Hi; om. cett. d Θεός Ηαραλ Ra
Ps 82, 10 10, 26 αὐτός... ἡ Μαδαμί = ἡ Μαδαμί (αὐτός R L′He 1219) ἡ τῇ Μαδαμί καὶ τῷ (tōn 1219) Συμφέ Ra
Ps 89, 1 14, 9, 15, 2, 29, 54, 33, 49 προσευχή... τῷ Μωυσῆ = προσευχή τῷ Μωυσῆ ἀνήρ (προσευχή S L′pmw A) Ra
Ps 89, 2c 15, 23 αἰώνιος καὶ = αἰώνιος (+ xai Vulg L′ A′) Ra
Ps 89, 3b 15, 31 οὐλοὶ τῶν ἀνθρώπων = οὐλοὶ (+ τῶν R L′1219) ἀνθρώπων Ra
Ps 89, 8a 17, 23 ἐνεπίστ. σύ = ἐνεπίστ. (ἐνεπίστ. L′55) σου Ra
Ps 89, 12b 18, 18-19 τοὺς πατριαρχούμενος τῆς καρδίας = τοὺς πατριαρχούμενους (πατριαρχεῖν B′Sa Sy 1219) τῇ καρδίᾳ (τῆς καρδίας L′pmw) Ra
Ps 89, 16 19, 11 οὗτοι ἐπὶ τὰ ἔργα = ἐπὶ (+ xai R Ga L′ A′) τὰ ἔργα Ra
Ps 89, 17c 19, 24 καὶ τὸ ἔργον τῶν χειρῶν ἡμῶν κατειχόμενον = om. Ra (add. L′A S Ga Aug L′pmw = TM)
Ps 92, 1 43, 15 αἰώνιος φύσις τῷ Δαβὶδ εἰς τὴν ἡμέραν τῶν συνάντησε = εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσάντων (προσάντως L′Ga L′ T Θ′ A′) [...]: αἰώνιος φύσις τῷ Δαβὶδ (αἰώνιος-Δαβὶδ antie εἰς Sa R Ga L′pmw) Ra
Ps 93, 8a 44, 21 σύνετα ἄρρωσεν = σύνετα δι` (om. Ga Sy), ἄρρωσεν Ra
Ps 93, 12a 44, 33 ἄν: ἄν; ἄν: σου (om. L′Ga L′′Su A′O = TM) Ra
Ps 93, 20b 44, 52 ἐπὶ πρόσταγμα = ἐπὶ πρόσταγμα (πρόσταγμα A L′) Ra
Ps 93, 23a 44, 66 αὐτός Κύριος = αὐτός (+ Κύριος R′ Aug L′ A′) Ra
Ps 95, 1 45, 26 αἰώνιος φύσις, ὅτε διὸ ὁ θεὸς ἡμεῖς οἴκοδομήθη μετὰ τὴν

Α. Συνέχεια και Κλήσεις

Ps 95, 10a 45, 39 Κύριος = οὗ (om. Ga) L′ A′ Kύριος Ra
Ps 96, 1 46, 3 ὅπως = ὃτε (ἐντὸς L′) Ra
Ps 96, 3a 46, 26 ἐννοιόν: ἐννοιόν (ἐννοιόν L′ 55) Ra
Ps 98, 1c 47, 11 Χερουβί: Χερουβίν (Χερουβίν B′ Ga Aug L′) Ra
Ps 98, 6b 10, 20 ἐπικαλομέαντος αὐτόν = ἐπικαλομέαντος τῷ (τῷ αὐτό τῷ αὐτῷ) αὐτῷ L′pmw Ra
Ps 98, 6c 10, 21 ἐπικαλομέαντος = ἐπικαλομέαντος (ἐπικαλομέαντος L′) Ra
Ps 103, 1 47, 65-66 τῷ Δαβὶδ ἐπὶ τῆς τοῦ κόσμου γενεσίου = τῷ (tō) Δαβὶδ (+ ἐπὶ tῆς τοῦ κόσμου γενεσίου He L′) Ra
Ps 106, 2-3 20, 48 ὕψιθροι καὶ = ὕψιθροι (+ καὶ L′1219) Ra
Ps 106, 2-3 20, 48 ὕψιθροι καὶ = ὕψιθροι (+ καὶ L′1219) Ra
Ps 106, 4 21, 6, 12 ἐπιλαμβάνεται ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐν ἁνδρῷ δόδων = ἐπιλαμβάνεται ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐν ἁνδρῷ, δόδων πάλιν (πάλιν S) κατοικήτηρι σύμφωνον Ra
Ps 106, 16b 22, 35 συνέκλαινα = συνέκλαινα (συνέκλαινα A′ L′ Th′) Ra
Ps 106, 22a 23, 28-29 ψαλτάσων αὐτῶν = ψαλτάσων (+ αὐτῷ Bo L′ A′ 2029) Ra
Ps 106, 24a 24, 11 εἴδον = εἴδοσαν (ἐπίταυ L′ 2029) Ra
Ps 106, 27a 24, 35-36 ἐπαράγγελον καὶ = ἐπαράγγελον (+ xai R′ Ga Th′ He S′ 2029) Ra
Ps 106, 29a 24, 46-47 ἐστήσεν τὴν καταχώρησθε εἰς αὐραία = ἐπέτειξεν τῇ καταχώρησθε, καὶ ἐστὰ (ἐστήσεν καταχώρησθε εἰς αὐραία Ra
Ps 106, 30b 24, 54 ἤπνοικος αὐτῶν = ἤπνοικος αὐτῶν (αὐτῶν S L′ Su 2040 A′ 2029) Ra
Ps 106, 40a 26, 18-19 καὶ ἐξερχόμεν... ἐκ ἀρχοντες αὐτῶν (om. SLQXF) (+ καὶ L′pmw) ἐκ ἀρχοντες (+ αὐτῶν Bo L′ A′) Ra
Ps 118, 18b 44, 37 θαυμασία: θαυμασία (om. Sa R Ga L′55) Ra
Ps 144, 1 32, 63-64 αἰνεῖς τοῦ Δαβὶδ = αἰνεῖς τοῦ (τοῦ B) Δαβὶδ Ra

B. Le Nouveau Testament

Les citations attestent la forme antique de la Nouvelle Testament à laquelle est apparentée la recension lucianique
de l’Ancien Testament 1. Nous citons les versions différentes de celles de l’édition Nestle – Aland (Novum Testamentum Graece, 26e édition, Stuttgart 1979) :

Mt 6, 14 32, 59-60 ἀφήσει καὶ ὑμῖν δ' ἐπιτέρ τῷ ὑπάρχοντι τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν : ἀφήσει καὶ ὑμῖν δ' ἐπιτέρ τῷ ὑπάρχοντι ὑμῶν (om. 251 356 470 1229) δ' ὑπάρχοντι (+ τὰ παρεπόμενα ὑμῶν L 13 1604c) Nestle 2

Mt 8, 12 26, 16 δι’ τοῦ κλαυσίμου καὶ (+ τοῦ S) βρυγμοῦ : δ' κλαυσίμου καὶ βρυγμοῦ Nestle 3

Mt 21, 43 69, 41-42 ἡ βασιλεία καὶ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ καὶ Nestle 4

Mt 28, 6 83, 18 όλον ἐστιν ὡδε, ἡγεῖται, ὅσο καὶ οὐκ ἐστιν ὡδε : όλον ἐστιν ὡδε, ἡγεῖται γὰρ καθὼς εἶπεν δεῦτε ἔστε τὸν τόπον ὅπου ἐστε Nestle 5


2. Brooks note (Testament, p. 35) : « There is no evidence for Gregory’s τὰ ἁμαρτίας, but he shows that he knew the addition of τὰ παρεπόμενα ὑμῶν, but substituted a synonym. »


4. « There is no other evidence for the omission of τοῦ Θεοῦ » (Brooks, Testament, p. 48).

de l'Ancien Testament. Nous citons les versions différentes de celles de l'édition Nestle – Aland (Novum Testamentum Graecum, 26e édition, Stuttgart 1979):

Mt 6, 14 32, 59-60 άφρητε καί ύμην ά πατέρ τού ούρανου τάς άμαρτίαν ύμων: άφρητε καί ύμην ά πατέρ τού ύμων (om. 251 356 470 1229) ά ούρανου (+ τά παραπόμπημα ούμων L) 13 1604c Nestle

Mt 8, 12 26, 16 διά τού κληρονόμου καί (+ τού S) βρυγγού: + κληρονόμου καί βρυγγος Nestle

Mt 21, 43 69, 41-42 ἢ βασιλεία τοῦ Θεοῦ καί βασιλεία τοῦ Θεοῦ Nestle

Mt 28, 6 83, 18 ούκ έστιν δεδέκεσθαι γεγονός γάρ καθώς εἶπεν δεῦτε ἔθετε τούτο αὐτόν εἴτε δεῦτε τούτον έκεινο Nestle


2. Brooks note (Testament, p. 55) : « There is no evidence for Gregory's tās ἁμαρτίας, but it shows that he knew the addition of τά παραπόμπημα ὑμῶν, but substituted a synonym. »


4. « There is no other evidence for the omission of τοῦ δικαίου » (Brooks, Testament, p. 48).

APPENDICE II

RELEVÉ DES CITATIONS DU TRAITÉ DANS LA CHAÎNE DE NICÉTAS

Nous avons déjà souligné l’importance de la chaîne de Nicétas qui reproduit les deux tiers du traité. Nous donnons ici le relevé de tous les passages cités. On mesurera tout le travail du caténiste qui compose son commentaire pour chaque psautier en puisant parfois ses citations dans des chapitres très éloignés les uns des autres.

Préface

Elle a été publiée par A. Mai à partir du *Vaticanus Pal. 247* et reproduite en *PG 69*.

*PG 69* 704 D 11 – 705 A 1 : 48, 1-3 (βίοι φωλικα)
705 A 8-D 9 : 48, 3–49, 4
705 D 9 – 708 A 5 : 50, 5-20 (résumé)
708 A 7-9 : 39, 12-14 (rédigé)
708 D 3 – 709 A 3 : 32, 2-9
712 A 10-B 5 : 6, 8 (Œcumen.)

**APPENDICE II**

712 B 6-11 : 7, 17-21 (διδωρ)  
712 B 11-14 : 7, 27 puis résumé de 7, 36-37  
712 C-D : 7, 38 (δείκνυσι) – 8, 23

Chaîne

*Vaticanus Palat. gr. 247 (complété par l’*Athos Dionys. 114*)

Ps 1 1 f. 6-11 :  
2, 1-9  
2, 21-23  
2, 27-42  
12, 4-10  
12, 10-12

Ps 2 f. 11 :  
40, 23-27  
40, 28-48 (ξεθήκην)  
(= *Tisirin. B I S. f. 5*)

Ps 3 f. 16 :  
55, 3-56 (γίνεται)  
(= *Tisirin. B I S. f. 5*)

Ps 4 f. 17 :  
50, 6 (πῆ-) 10  
50, 12 (μετα-) 18

Ps 5 f. 18 :  
51, 2-5 (πῶς – παρασκευάζεται)  
51, 10 (πως ομοιάζεται)  
51, 12 (μετα-) 18

Ps 6 f. 19 :  
36, 2-5 (πῶς – παρασκευάζεται)  
36, 5 (πως ομοιάζεται)  
56, 1-10 (καταρριθεται)

Ps 7 f. 20 :  
36, 2-5 (πῶς – παρασκευάζεται)  
36, 5 (πως ομοιάζεται)  
56, 1-10 (καταρριθεται)

Ps 8 f. 21 :  
36, 5 (πως ομοιάζεται)  
56, 1-20 (καταρριθεται)

Ps 9 f. 22 :  
36, 5 (πως ομοιάζεται)  
56, 1-20 (καταρριθεται)

Ps 10 f. 23 :  
56, 1-20 (καταρριθεται)

Ps 11 f. 24 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 12 f. 25 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 13 f. 26 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 14 f. 27 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 15 f. 28 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 16 f. 29 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 17 f. 30 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 18 f. 31 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 19 f. 32 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 20 f. 33 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 21 f. 34 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 22 f. 35 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 23 f. 36 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 24 f. 37 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 25 f. 38 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 26 f. 39 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 27 f. 40 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 28 f. 41 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 29 f. 42 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 30 f. 43 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 31 f. 44 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 32 f. 45 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 33 f. 46 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 34 f. 47 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 35 f. 48 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 36 f. 49 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 37 f. 50 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 38 f. 51 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 39 f. 52 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 40 f. 53 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 41 f. 54 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 42 f. 55 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 43 f. 56 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 44 f. 57 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 45 f. 58 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 46 f. 59 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 47 f. 60 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 48 f. 61 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 49 f. 62 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 50 f. 63 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 51 f. 64 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 52 f. 65 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 53 f. 66 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 54 f. 67 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 55 f. 68 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 56 f. 69 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 57 f. 70 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 58 f. 71 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 59 f. 72 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 60 f. 73 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

Ps 61 f. 74 :  
57, 2-12 (καταρριθεται)

1. La chaîne est éditée pour les Ps 1 et 150 par G. Donval (*Chaînes*, t. 3, p. 528-533). Nous reprenons son analyse en la complétant.
L'Athos Dion. 114 ajoute au f. 140 : 65, 38-42

Athos Dionysou 114

Ps 53 f. 141'-142' : 66, 5-67 (οι - Δαχδή)
33, 17-33

Ps 54 f. 142'-143' : 67, 1 (άδηπτο) - 26
68, 20-22 (μεταναστάτες - βλάστης) [le caténiste ajoute ένθα κατάστασις είρηγος και έρημικά πάθην] 67, 26 - 68, 5 (θεωράν)
f. 145' : 68, 28-35 (τελευος)

Ps 55 f. 146'-147' : 68, 39 - 69, 59 (μήτηρ)
f. 147' : 70, 4-6 (ήτις - υπόδακτη)
70, 1-2 (ή μήν - μοιράστηκα)
70, 7-10 (πρόκλητοι - έργατη)
71, 22-26 (καλά - προκείμενον)
70, 11 - 71, 9 (δ - πίστεως)
f. 147' : 71, 11-12 (έφευρε σκοντά)
71, 13-17 (τέρων)
f. 148' : 71, 34-35 (έλευθεροι - πτώματως)
71, 32-34 (διδάσκωμεν - εγένετο)
71, 35-40 (απεξεπεκύρη)

Ps 56 f. 148' : 72, 27 - 73, 6 (έρημος - εγένετο)
72, 22-23

Ps 57 f. 151' : 76, 15-66

Ps 58 f. 154'-155' : 80, 4 (πέλλα) - 81, 2

Ps 59 f. 170'-171' : 42, 1-49

Ps 60 f. 186' : 1-11 s. (résumé)

La chaîne de Nicétas

73, 6 - 74, 1
f. 149' : 38, 47-57 (κατευνάζομεν)
34, 29 (φές-30)

74, 12 (τοίχο)-45
74, 46-52
74, 58-59 (και - διαγωγή)
74, 61 (ού)-68

f. 150' : 75, 1-7 (σου)
75, 10-12 (αυτόν)
75, 13-15 (ός - διαγωγή)
75, 15-21 (διαγωγή)

f. 150' : 75, 21-29 (πίστεως)
75, 32-34 (ου - έθνος)
75, 30-31 (ου - έθνος)
75, 34-35
75, 36-38
75, 42 (δεον)-48

f. 151' : 76, 15-66

f. 151' : 76, 16-29

f. 151' : 77, 19-21

f. 152 : 77, 22-37 (τιμήσοντες)

f. 152' : 77, 39-41 (σοφοῖ)
77, 41 - 78, 2 (εμπεστυχοντε)

f. 153 : 78, 5-8
78, 10-19 (γνώσσις - επίδηκτα)
78, 19-22

f. 153' : 78, 23-29 (μοσαρμόμενοι)
78, 29-46

f. 154 : 78, 47 - 79, 19

f. 154'' : 79, 21-24 (έκδικησαν)

f. 154' : 79, 24-34 (καθίσταται)
79, 34-38 (μίλα)

f. 155 : 81, 3 - 82, 5 (διεσπαρθή)
82, 14
82, 5-12 (ιστορία)

f. 155'' : 82, 22 - 83, 23 (δ - θανάτου)

f. 155' : 83, 43-45

f. 155'-74 : 84, 1 - 85, 40 (σου)

f. 170' : 34, 15-72

Ps 70 f. 180'-181' : 42, 1-49

Ps 72 f. 186 : 11, 1 s. (résumé)
APPENDICE II

12, 32 – 13, 23 (κρίσις)

Ps 188 : 13, 49-50
Ps 189 : 13, 51-52 (προστίθησαν)
13, 54-57
13, 58-61 (ἀλλοτριότητα)

Ps 189 : 13, 23-48 (διαπτώσει)

Ps 189 : 13, 62-67 (φύσις)
13, 70-72

Paris. Coisls. 190

Ps 89 f. 28 : 14, 1 – 15, 18 (γενεά)
f. 28 : 15, 18-21
f. 29 : 15, 23-29 (τὸ δὲ – ταπείνωσιν)
15, 29-38
16, 4-24 (ἀυτὶ – κρίνεται)

f. 29 : 17, 1-11 (φύσις)
f. 30 : 17, 12-17 (πάλιν – ἐνυδάτωσαν)
17, 19-29
17, 29-44 (ὅς τὰ – τραπεζουσαν)
19, 30-32
20, 4-15 (ἐξεφαρνάτει)

f. 30 : 17, 44-52
18, 1-7 (ὑπομένουσα)
18, 10-13 (ἐνεργομένης)
18, 7-10

f. 31 : 18, 19 – 19, 26

Ps 90 f. 32 : 43, 4-12
Ps 92 f. 37 : 43, 13-47
Ps 93 f. 39 : 44, 4-17
f. 40 : 44, 21-31
f. 41 : 44, 17-20 (λέγειν)
44, 31-38 (που)
44, 38-44

f. 42 : 44, 50-64 (καθολικῶσαι)
f. 43 : 44, 64-74

Ps 94 f. 43 : 45, 1-21
Ps 95 f. 45 : 45, 23-26
45, 28 (σοῦ)-56
Ps 96 f. 48 : 46, 2-16
f. 48 : 46, 18 (καλός)-22
46, 22-24

LA CHAINE DE NICÉTAS

f. 49 : 46, 24-30
f. 49' : 46, 31-35
f. 50 : 46, 37-40
Ps 98 f. 53' : 47, 5-36 (τὰς – ἐνδειξάσθηκα)
f. 54 : 47, 36-38
47, 41-57
Ps 99 f. 54' : 38, 42-46
f. 79' (sur Ps 104, 1) : 38, 35-42
Ps 101 f. 59 : 33, 34-37
33, 41-48
Ps 103 f. 66' : 47, 60-70 (réécrit)
Ps 104 f. 79 : 39, 2-8 (σημαίνεται)
39, 13-14 (τὸ δὲ – νοεῖται)
39, 24 (ἀνῶς)-44
Ps 106 f. 95 : 19, 27 – 20, 3 (διορίσμενον)
20, 17-36
20, 38-47
20, 50 (ὑπὸν)-59
20, 59-62
21, 1-25
21, 29-34 (ἐπικρατεῖ)
21, 35 (ὅτι)-40

f. 97' : 22, 1-11 (πάλιν – ἀδέητης)
22, 14 (ὁστο)-19
22, 21-22
22, 24-25
22, 27 (ὑποτύπωσα)-34
22, 36-40

f. 98' : 23, 1-8 (συγκαθάλκουσα)
23, 9-26
f. 99' : 24, 1-15
f. 100 : 24, 15-32 (μεμφιάζομεν)
24, 32 – 25, 5
25, 7 – 26, 17
f. 101' : 26, 19-44
26, 50-65 (καιρίας)
26, 65-78

Ps 119 f. 161 : 49, 1-11
50, 1-3 (τενόματο)
49, 11-33
Ps 150 f. 258' : 27, 46-54
28, 20-43
I. INDEX SCRIPTURAIQUE

Le premier chiffre de la colonne de droite renvoi au paragraphe, le suivant à la ligne. Les chiffres en italique indiquent les allusions.

### ANCIEN TESTAMENT

<table>
<thead>
<tr>
<th>Genèse</th>
<th>7—12</th>
<th>14, 20</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1, 4</td>
<td>61, 34</td>
<td>12, 5</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 6-8</td>
<td>60, 10</td>
<td>13, 21-22</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 7</td>
<td>7, 21</td>
<td>14, 19-31</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 8</td>
<td>60, 13</td>
<td>15, 23-25</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 26</td>
<td>44, 73 ; 53, 33 ; 54, 19 ; 61, 29 ; 77, 26</td>
<td>16</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 26-27</td>
<td>7, 29 ; 53, 42 ; 84, 43</td>
<td>17, 5-6</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 28</td>
<td>63, 15</td>
<td>18, 30</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 31</td>
<td>63, 21</td>
<td>20, 21</td>
</tr>
<tr>
<td>2, 15</td>
<td>24, 6</td>
<td>20, 21</td>
</tr>
<tr>
<td>2, 16</td>
<td>23, 11</td>
<td>26</td>
</tr>
<tr>
<td>2, 17</td>
<td>65, 50</td>
<td>14, 35</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 1</td>
<td>77, 38</td>
<td>32, 19</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 6-8</td>
<td>71, 37</td>
<td>32, 19</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 15</td>
<td>71, 17</td>
<td>14, 35</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 17</td>
<td>46, 10</td>
<td>32, 19-32</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 23</td>
<td>22, 15</td>
<td>14, 35</td>
</tr>
<tr>
<td>11, 1</td>
<td>61, 3</td>
<td>32, 19-32</td>
</tr>
<tr>
<td>11, 9</td>
<td>61, 3</td>
<td>14, 35</td>
</tr>
</tbody>
</table>

### LÉVITIQUE

| 16, 5-22 | 83, 39 |

### EXODE

| 2, 15    | 14, 15 |
| 3, 2     | 14, 18 |
| 3, 5     | 14, 19 |
| 3, 14    | 26, 20 ; 65, 8 |

### NOMBRES

| 7, 16    | 83, 34 |
| 16, 1-35 | 50, 20-22 |
| 16, 31-35| 14, 40 |
### INDEX SCRIPTURAIRES

#### 20-24
| 14, 30 | 14, 41 |

#### Deutéronome
| 9, 17 | 14, 35 |
| 32, 4 | 51, 7 |
| 32, 22 | 36, 33 |
| 32, 33 | 36, 31 |
| 34, 6 | 14, 44 |
| 34, 7 | 14, 46 |

#### Juges

| 16, 13-14 | 63, 45 |
| 16, 19 | 63, 45 |
| 16, 21-25 | 63, 50 |

#### 1 Règnes
| 16, 12-13 | 82, 34 |
| 16, 23 | 8, 20-23 |
| 17-31 | 54, 26 |
| 18, 6-9 | 69, 4 |
| 18, 6-7 | 37, 11 |
| 18, 20-21 | 83, 2 |
| 18, 27 | 83, 2 |
| 19, 9 | 82, 12 |
| 19, 9-10 | 82, 4 ; 83, 25 |
| 19, 10 | 27 |
| 19, 11 | 76, 36 |
| 19, 11-12 | 81, 1 |
| 19, 12 | 83, 13 |
| 19, 13 | 82, 6 |
| 19, 16 | 82, 5 ; 83, 16-45 |
| 21, 8 | 63, 7 ; 33 ; 65, 46 |
| 22, 9 | 62, 23 ; 63, 7, 33 |
| 23, 19 | 66, 18, 40 |
| 24, 1-23 | 72, 23 |
| 24, 2 | 72, 27 |
| 24, 4 | 72, 29 |
| 24, 4-5 | 76, 40 |
| 24, 5-6 | 72, 37 |

#### 2 Maccabées
| 7, 28 | 41, 24 |

#### Psaumes
| 1, 1 | 28, 16 ; 40, 28 |
| 1, 1-3 | 2, 35-41 ; 12, 4-9 |
| 1, 2-3 | 28, 18-17 |
| 2, 1 | 40, 36 |
| 2, 3 | 40, 38 |
| 2, 6 | 40, 42 ; 55, 8 |
| 2, 7 | 40, 32, 42 |
| 2, 8 | 40, 41 |
| 2, 9 | 40, 44 |
| 2, 10 | 40, 43 |
| 2, 11 | 40, 36 |
| 2, 12 | 40, 47 ; 55, 6 |

#### 3 Règnes
| 11-18 | 54, 28 |
| 11, 2-5 | 54, 29 ; 62, 22 |
| 11, 14-17 | 62, 22 |
| 13, 28-29 | 55, 23 |
| 15, 13-17 | 57, 7 |
| 15, 32-34 | 56, 30 |
| 16, 22 | 55, 15 |
| 17, 16-17 | 54, 28 ; 56, 30 |
| 17, 23 | 56, 34 |
| 18, 9-14 | 55, 29 |

#### 3 Maccabées
<p>| 3, 1 | 55, 22 ; 55, 26 |
| 3, 2 | 50, 6 ; 55, 7 ; 55, 52 |
| 3, 3 | 50, 8 |
| 3, 4 | 50, 10 |
| 3, 5 | 50, 13 |
| 3, 6 | 50, 18 |
| 4, 1 | 29, 14 ; 31, 5, 6 ; 55 |
| 4, 3 | 9, 14 ; 51, 4 ; 55, 64 |
| 4, 4 | 9, 17 ; 51, 5 |
| 4, 5 | 51, 10 |
| 4, 6 | 51, 16 |
| 4, 7 | 9, 24, 30 |
| 4, 8 | 9, 35, 40 |
| 4, 9 | 10, 7 |
| 5, 1 | 29, 30 ; 31, 48 ; 35 |
| 5, 4 | 35, 16 ; 56, 7 |
| 6, 1 | 29, 22, 30 ; 31, 47 ; 32, 13 ; 33, 1 ; 35 |
| 7, 1 | 29, 39 ; 54, 28 ; 56 |
| 7, 5 | 51, 20 ; 56, 46 |
| 7, 7 | 51, 32, 39, 49 |
| 7, 12 | 51, 19, 35 ; 67, 46 |
| 8, 1 | 29, 31, 36, 1, 35 |
| 8, 2 | 57, 25 |
| 8, 3 | 57, 11 |
| 8, 4 | 57, 24 |
| 8, 6-9 | 57, 27 |
| 9, 1 | 29, 30, 36 ; 31, 45 |
| 9, 17 | 35, 1, 8 ; 57, 34 |
| 9, 29-30 | 57, 36 |
| 9, 39 | 57, 38 |
| 10, 1 | 57, 41 |
| 10, 5-6 | 10, 11 |
| 11, 1 | 29, 30 ; 31, 47, 35, 35 ; 57, 42 |
| 11, 4 | 57, 42 |
| 11, 8-9 | 57, 44, 45 |</p>
<table>
<thead>
<tr>
<th>INDEX SCRIPTURÆRÆ</th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Cantique</td>
<td>2, 8 65, 68</td>
</tr>
<tr>
<td>Sagesse</td>
<td>1, 13 83, 3</td>
</tr>
<tr>
<td>Siracide</td>
<td>15, 9 27, 60 ; 32, 49</td>
</tr>
<tr>
<td>Joel</td>
<td>2, 11 35, 45</td>
</tr>
<tr>
<td>Jonas</td>
<td>1, 3 60, 53</td>
</tr>
<tr>
<td>Habaoq</td>
<td>3, 1 32, 13, 52</td>
</tr>
<tr>
<td>Zacharie</td>
<td>5, 7 23, 5</td>
</tr>
<tr>
<td>Malachie</td>
<td>6, 12 35, 48</td>
</tr>
<tr>
<td>Isaie</td>
<td>39, 6</td>
</tr>
<tr>
<td>Proverbes</td>
<td>3, 10 36, 36</td>
</tr>
<tr>
<td>Proverbes</td>
<td>9, 2 25, 33</td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>NOUVEAU TESTAMENT</th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Matthieu</td>
<td>4, 16 83, 15</td>
</tr>
<tr>
<td>Jean</td>
<td>1, 1 13, 42</td>
</tr>
<tr>
<td>5, 6</td>
<td>5, 6 25, 25</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 9</td>
<td>1, 9 35, 47 ; 78, 45</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 14</td>
<td>6, 14 32, 56</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 11</td>
<td>1, 11 41, 40</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 13</td>
<td>7, 13 38, 28</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 18</td>
<td>1, 18 58, 8</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 13-14</td>
<td>7, 13-14 66, 17</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 3</td>
<td>3, 3 41, 63</td>
</tr>
<tr>
<td>8, 12</td>
<td>8, 12 26, 16 ; 84, 21</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 7</td>
<td>3, 7 41, 63</td>
</tr>
<tr>
<td>9, 4</td>
<td>9, 4 44, 30</td>
</tr>
<tr>
<td>4, 13-14</td>
<td>4, 13-14 12, 38</td>
</tr>
<tr>
<td>10, 23</td>
<td>10, 23 55, 26</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 44</td>
<td>6, 44 21, 30</td>
</tr>
<tr>
<td>12, 25</td>
<td>12, 25 44, 30</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 55</td>
<td>6, 55 21, 18</td>
</tr>
<tr>
<td>13, 25</td>
<td>13, 25 66, 22</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 37</td>
<td>7, 37 21, 29 ; 65, 26</td>
</tr>
<tr>
<td>17, 5</td>
<td>17, 5 74, 50</td>
</tr>
<tr>
<td>8, 39</td>
<td>8, 39 19, 15</td>
</tr>
<tr>
<td>20, 28</td>
<td>20, 28 29, 53</td>
</tr>
<tr>
<td>8, 44</td>
<td>8, 44 71, 16 ; 77, 38 ; 84,</td>
</tr>
<tr>
<td>21, 15-16</td>
<td>21, 15-16 43, 6-9</td>
</tr>
<tr>
<td>56</td>
<td>56</td>
</tr>
<tr>
<td>21, 43</td>
<td>21, 43 69, 41</td>
</tr>
<tr>
<td>9, 6</td>
<td>9, 6 44, 26</td>
</tr>
<tr>
<td>25, 34</td>
<td>25, 34 35, 18</td>
</tr>
<tr>
<td>9, 22</td>
<td>9, 22 40, 14</td>
</tr>
<tr>
<td>27, 4</td>
<td>27, 4 44, 60</td>
</tr>
<tr>
<td>10, 11</td>
<td>10, 11 26, 39 ; 61, 68</td>
</tr>
<tr>
<td>27, 9</td>
<td>27, 9 44, 9</td>
</tr>
<tr>
<td>10, 14</td>
<td>10, 14 26, 39</td>
</tr>
<tr>
<td>28, 6</td>
<td>28, 6 83, 19</td>
</tr>
<tr>
<td>12, 31</td>
<td>12, 31 34, 62</td>
</tr>
<tr>
<td>14, 6</td>
<td>14, 6 21, 7, 29</td>
</tr>
<tr>
<td>14, 26</td>
<td>14, 26 53, 9</td>
</tr>
<tr>
<td>15, 5</td>
<td>15, 5 19, 20</td>
</tr>
<tr>
<td>15, 2</td>
<td>15, 2 36, 17</td>
</tr>
<tr>
<td>4, 39</td>
<td>4, 39 24, 50</td>
</tr>
<tr>
<td>16, 6</td>
<td>16, 6 83, 19</td>
</tr>
<tr>
<td>Actes</td>
<td>1, 13 60, 51</td>
</tr>
<tr>
<td>2, 2</td>
<td>2, 2 60, 51</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 79</td>
<td>1, 79 83, 15</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 21</td>
<td>3, 21 74, 25</td>
</tr>
<tr>
<td>2, 13</td>
<td>2, 13 75, 47</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 30</td>
<td>7, 30 14, 15</td>
</tr>
<tr>
<td>2, 14</td>
<td>2, 14 75, 48</td>
</tr>
<tr>
<td>17, 28</td>
<td>17, 28 21, 33</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 5</td>
<td>3, 5 85, 16</td>
</tr>
<tr>
<td>9, 1</td>
<td>9, 1 14, 14</td>
</tr>
<tr>
<td>11, 1</td>
<td>11, 1 32, 56</td>
</tr>
<tr>
<td>16, 19-24</td>
<td>16, 19-24 84, 27</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 4</td>
<td>1, 4 60, 17</td>
</tr>
<tr>
<td>16, 19-31</td>
<td>16, 19-31 37, 34</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 27</td>
<td>1, 27 57, 18, 21</td>
</tr>
<tr>
<td>16, 22</td>
<td>16, 22 37, 39</td>
</tr>
<tr>
<td>1, 30</td>
<td>1, 30 26, 56</td>
</tr>
<tr>
<td>24, 5-6</td>
<td>24, 5-6 83, 17</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 29-30</td>
<td>3, 29-30 75, 30</td>
</tr>
<tr>
<td>Proverbes</td>
<td>3, 10 36, 36</td>
</tr>
<tr>
<td>Proverbes</td>
<td>9, 2 25, 33</td>
</tr>
<tr>
<td>Jérimie</td>
<td>37, 7 35, 45</td>
</tr>
<tr>
<td>Jérimie</td>
<td>60, 8 47, 33</td>
</tr>
<tr>
<td>5, 12</td>
<td>42, 35</td>
</tr>
<tr>
<td>5, 13</td>
<td>83, 7</td>
</tr>
<tr>
<td>5, 14</td>
<td>83, 6</td>
</tr>
<tr>
<td>5, 18</td>
<td>42, 36</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 12</td>
<td>83, 8</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 8-9</td>
<td>44, 54</td>
</tr>
<tr>
<td>7, 14</td>
<td>44, 11, 38</td>
</tr>
<tr>
<td>8, 29</td>
<td>44, 73 ; 53, 42</td>
</tr>
<tr>
<td>10, 6-7</td>
<td>42, 32-34</td>
</tr>
<tr>
<td>11, 1</td>
<td>69, 53</td>
</tr>
<tr>
<td>13, 12</td>
<td>75, 23</td>
</tr>
<tr>
<td>13, 12-13</td>
<td>35, 17, 28</td>
</tr>
<tr>
<td>1 Corinthiens</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>2, 9</td>
<td>26, 62 ; 28, 41</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 17</td>
<td>13, 71</td>
</tr>
<tr>
<td>9, 21</td>
<td>40, 37</td>
</tr>
<tr>
<td>10, 4</td>
<td>21, 18</td>
</tr>
<tr>
<td>15, 6-9</td>
<td>69, 52</td>
</tr>
<tr>
<td>15, 22</td>
<td>42, 44-46</td>
</tr>
<tr>
<td>15, 45-47</td>
<td>42, 37 ; 75, 19</td>
</tr>
<tr>
<td>2 Corinthiens</td>
<td>2, 7</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 7</td>
<td>14, 38</td>
</tr>
<tr>
<td>4, 7</td>
<td>40, 45</td>
</tr>
<tr>
<td>4, 15</td>
<td>20, 36</td>
</tr>
<tr>
<td>5, 1</td>
<td>37, 37 ; 33, 9</td>
</tr>
<tr>
<td>5, 9</td>
<td>26, 38 ; 58, 8</td>
</tr>
<tr>
<td>8, 9</td>
<td>85, 14</td>
</tr>
<tr>
<td>10, 5</td>
<td>12, 15</td>
</tr>
<tr>
<td>10, 11</td>
<td>14, 5</td>
</tr>
<tr>
<td>12, 2</td>
<td>14, 5</td>
</tr>
<tr>
<td>2, 5</td>
<td>10, 10</td>
</tr>
<tr>
<td>2, 14</td>
<td>69, 14 ; 64, 26</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 2</td>
<td>55, 33</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 24-25</td>
<td>44, 41 ; 45, 21</td>
</tr>
<tr>
<td>Galates</td>
<td>1 Timothée</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 10</td>
<td>44, 41 ; 46, 10</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 13</td>
<td>44, 12 ; 44, 41 ; 46, 10</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 14</td>
<td>44, 41 ; 45, 21</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 16</td>
<td>44, 41 ; 45, 21</td>
</tr>
<tr>
<td>4, 4</td>
<td>65, 10</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 13</td>
<td>43, 46</td>
</tr>
<tr>
<td>6, 15-16</td>
<td>2, 12</td>
</tr>
<tr>
<td>5, 12</td>
<td>49, 30</td>
</tr>
<tr>
<td>5, 14</td>
<td>49, 31</td>
</tr>
<tr>
<td>10, 20</td>
<td>57, 46</td>
</tr>
<tr>
<td>11, 24-26</td>
<td>14, 14</td>
</tr>
<tr>
<td>13, 4</td>
<td>55, 24</td>
</tr>
<tr>
<td>13, 16</td>
<td>51, 16</td>
</tr>
<tr>
<td>1 Corinthiens</td>
<td>1 Pierre</td>
</tr>
<tr>
<td>3, 5</td>
<td>71, 20</td>
</tr>
<tr>
<td>2, 14</td>
<td>20, 54 ; 22, 32 ; 43, 24 ; 69, 35</td>
</tr>
</tbody>
</table>
INDEX DU VOCABULAIRE

Le premier chiffre renvoie au numéro du paragraphe, le suivant à la ligne. L'astérisque signale les mots dont c’est l’unique occurrence dans le corpus

A. INDEX DES NOMS PROPRES

Achrol 10, 19, 47, 17
Aérotos 10, 25
*Aléxia 54, 28, 55, 23, 27, 56, 23, 31, 35, 57, 7
*Aléxia 69, 56
Aléxi, 29, 40, 63, 4
Aléxandri 19, 12, 14, 69, 53
Aléxandri 29, 50
Aldam 42, 45, 83, 6
Alhéctus 14, 19
Alpétos 14, 22
*Amén 29, 18
Améchanos 32, 14
Ampé 29, 53
Ampéria 56, 32
Amperá 14, 41
Amperá 69, 52, 53
Amperá 29, 46, 54, 29, 62, 22, 29
*Amén 68, 48
*Aménos 69, 11, 21
Aménos 29, 7, 54, 26, 69, 4
Aménos 6, 2, 28, 7, 17, 8, 3, 20, 29, 12, 23, 25, 31, 49, 32, 64, 33, 34, 37; 34, 20, 25, 31, 37, 9, 38, 2, 6, 7
23, 50; 43, 16; 44, 3; 45, 4; 46, 4, 5; 6, 47, 38, 62, 65; 48, 8, 20, 32, 14; 53, 4, 56, 30, 35; 62, 7, 25, 63, 2, 4, 7, 33; 65, 60; 66, 9, 10, 18. 67, 68, 47, 69, 3, 10, 15, 22; 70, 8, 9, 72, 18, 29, 20, 30, 40, 43; 73, 1. 11, 19, 27, 30; 74, 5, 76, 13, 14; 42, 63, 64, 80, 23, 26, 33, 81, 2, 8, 20, 26, 62, 3, 4, 5, 22, 34; 63, 2, 23
Aléxi 10, 24
Aléxia 29, 41, 62, 23, 63, 3, 7, 32, 65, 46
*Aléxia 29, 12, 56, 61; 39, 12, 13, 17, 20, 23, 40, 8, 12, 19, 41, 2, 14, 41. 56, 58, 62, 43, 48, 43, 2, 5, 44, 2, 4, 45, 4, 23, 31; 46, 2, 47, 60, 63, 66, 70
*Aléxia 37, 2
*Zeolotés 69, 49
Zeolotés 29, 50
*Zeolotés 10, 27
*Zeolotés 10, 27
Zeolotés 29, 41; 66, 8, 10, 15, 24; 40, 63
*Zeolotés 39, 20, 21
Hélas 45, 50, 47, 30; 55, 38, 63, 48, 85, 16
*Thétra 60, 51, 55
Thétra 60, 35, 6, 24
*Thétra 29, 18, 52
*Thétra 29, 41; 62, 23, 29; 63, 3, 13, 65, 46
*Thétra 29, 51
Thétra 29, 51; 44, 9
Thétra 69, 22
Thétra 27, 53, 60, 19
Thétra 69, 27, 27
Thétra 41, 19, 42, 5, 13; 44, 58; 47, 28, 69, 70, 5, 75, 30, 78, 46
Thétra 44, 6, 69, 49
Thétra 11, 11, 14, 22; 14, 21, 58, 16; 65, 31, 49
Thétra 29, 18; 65, 34, 69, 37
*Thétra 29, 13, 54
*Thétra 29, 44, 34, 22
Thétra 52, 28, 85, 14, 16
*Thétra 42, 2
Thétra 60, 53
Karabotès 69, 56
Kármelos 69, 14
Kármelos 29, 52, 31, 48, 58, 19, 24, 42, 59, 2
Kármelos 33, 2
Lágrimos 37, 34, 43, 46
Méthos 10, 26
Méthos 29, 32; 31, 41, 44; 37, 1, 7, 13, 29, 65, 40, 41
Méthos 66, 18
*Méthos 63, 1, 10
Méthos 63, 21, 45
Méthos 10, 19, 14, 9, 12, 15, 2, 20, 20, 29, 54, 33, 49; 36, 32; 47, 17, 51, 7, 65, 5, 83, 38
Náskal 69, 56
*Náskal 29, 46
*Náskal 69, 50
*Náskal 54, 28, 22, 23
Náskal 10, 19, 14, 5, 42, 29, 60, 4
14, 69, 54, 85, 13, 14
*Náskal 10, 28

B. INDEX DES MOTS GRECNS

A être retenu un choix de termes importants dans la pensee de Grégoire de Nyssen et caractéristiques de son exégèse (ne figurent pas dans l'index les mots des citations bibliques sauf, parfois, ceux qui sont repris par Grégoire).

άδολος 24, 2
άδοσος 24, 28, 30, 31; 42, 26, 29, 31, 34, 40, 41
άθαντες 20, 40, 42, 77, 25
*άθανάσιοι 61, 35
*άθανάσιοι 9, 15, 16; 10, 11, 55, 64, 69, 55
άγάμη 51, 4
<table>
<thead>
<tr>
<th>Thématique</th>
<th>Page(s)</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Absalom</td>
<td>55, 23 — 56</td>
</tr>
<tr>
<td>agriculture (but de l’)</td>
<td>2, 4</td>
</tr>
<tr>
<td>ail es divines</td>
<td>74, 34 s</td>
</tr>
<tr>
<td>alléluia (sens de l’)</td>
<td>39</td>
</tr>
<tr>
<td>apocatastase</td>
<td>20, 47 a ; 22, 24 a ; 26, 53 a ; 27, 57 a ; 28, 23 ; 44, 50 s ; 51, 34 s ; 66, 54 a ; 74, 14 a ; 85, 17 a</td>
</tr>
<tr>
<td>anges (danse des)</td>
<td>27, 37</td>
</tr>
<tr>
<td>araignée (image de l’)</td>
<td>17, 33 a ; 20, 4 s</td>
</tr>
<tr>
<td>arbre (de la connaissance)</td>
<td>65, 49 ; 71, 37 (figuier)</td>
</tr>
<tr>
<td>aspic (physiologie de l’)</td>
<td>77, 41</td>
</tr>
<tr>
<td>atelage de l’âme</td>
<td>25, 36</td>
</tr>
<tr>
<td>béatitude (définition de la)</td>
<td>2, 6</td>
</tr>
<tr>
<td>bonne tenue</td>
<td>32, 36</td>
</tr>
<tr>
<td>cénophases (sens des)</td>
<td>83, 16</td>
</tr>
<tr>
<td>cerf (physiologie du)</td>
<td>12, 21 ; 58, 27</td>
</tr>
<tr>
<td>cheveux (d’expiation)</td>
<td>83, 39</td>
</tr>
<tr>
<td>changement (analyse du)</td>
<td>34, 1</td>
</tr>
<tr>
<td>chien (= vice)</td>
<td>84, 44</td>
</tr>
<tr>
<td>Christ-rançon</td>
<td>20, 53</td>
</tr>
<tr>
<td>colère (de Dieu)</td>
<td>79, 13</td>
</tr>
<tr>
<td>(de David)</td>
<td>72, 20 s</td>
</tr>
<tr>
<td>combat sportif</td>
<td>31, 6 s ; 56, 11. 21 ; 67, 1 a ; 76, 4</td>
</tr>
<tr>
<td>confession</td>
<td>38, 34</td>
</tr>
<tr>
<td>confusion des langues</td>
<td>61, 2</td>
</tr>
<tr>
<td>conversion (de dieu)</td>
<td>47, 22</td>
</tr>
<tr>
<td>conversion</td>
<td>16, 4 ; 18, 23 ; 19, 9 ; 20, 25</td>
</tr>
<tr>
<td>couleur (image de la)</td>
<td>64, 17</td>
</tr>
<tr>
<td>couronne (du vainqueur)</td>
<td>31, 11. 14 ; 76, 16</td>
</tr>
<tr>
<td>création (de dieu)</td>
<td>41, 23</td>
</tr>
<tr>
<td>croix</td>
<td>55, 31</td>
</tr>
<tr>
<td>descente du Christ aux Enfers</td>
<td>43, 18</td>
</tr>
<tr>
<td>Dieu inaccessible</td>
<td>47, 49 ; 74, 38</td>
</tr>
<tr>
<td>Doëk</td>
<td>63, 7</td>
</tr>
<tr>
<td>éducation divine</td>
<td>18, 6</td>
</tr>
<tr>
<td>Église</td>
<td>5, 23 ; 25, 2 ; 41, 3 ; 43, 46 ; 60, 27 ; 69, 39, 47</td>
</tr>
<tr>
<td>éloge (rôle de l’)</td>
<td>3, 21 s</td>
</tr>
<tr>
<td>enfants des patriarches</td>
<td>19, 14</td>
</tr>
<tr>
<td>enseignement gradué</td>
<td>49, 7</td>
</tr>
<tr>
<td>entraînement (de l’âme)</td>
<td>4, 12</td>
</tr>
<tr>
<td>errance des pécheurs</td>
<td>15, 16 ; 19, 2 ; 21, 6 s ; 28, 17 ; 53, 12 ; 71, 7 ; 84, 53</td>
</tr>
<tr>
<td>Esprit (maître)</td>
<td>53, 8</td>
</tr>
<tr>
<td>état ineffable</td>
<td>26, 60 a ; 28, 40 a</td>
</tr>
<tr>
<td>exemples (valeur des)</td>
<td>3, 5 a</td>
</tr>
<tr>
<td>fin (sens du mot)</td>
<td>31, 1 s</td>
</tr>
<tr>
<td>froid de Borée</td>
<td>60, 27</td>
</tr>
<tr>
<td>garde du bien</td>
<td>26, 67</td>
</tr>
<tr>
<td>hebdomade</td>
<td>35, 34</td>
</tr>
<tr>
<td>héritage divin</td>
<td>35, 13 s</td>
</tr>
<tr>
<td>honte (analyse de la)</td>
<td>9, 49</td>
</tr>
<tr>
<td>immutabilité divine</td>
<td>15, 10</td>
</tr>
<tr>
<td>impossibilité de Dieu</td>
<td>80, 24</td>
</tr>
<tr>
<td>inspiration (de David)</td>
<td>48</td>
</tr>
<tr>
<td>inversion</td>
<td>24, 34 ; 63, 51</td>
</tr>
<tr>
<td>jardin (des délices)</td>
<td>22, 15</td>
</tr>
<tr>
<td>Jour (huitième)</td>
<td>35, 31</td>
</tr>
<tr>
<td>Juda (traison de)</td>
<td>44, 6</td>
</tr>
<tr>
<td>larmes (rôle des)</td>
<td>33, 47</td>
</tr>
<tr>
<td>Lazare et le mauvais riche</td>
<td>37, 34</td>
</tr>
<tr>
<td>liberté de choix</td>
<td>15, 33 s</td>
</tr>
<tr>
<td>lion (particularités du)</td>
<td>78, 10</td>
</tr>
<tr>
<td>longanimité (de David)</td>
<td>80, 14 s</td>
</tr>
<tr>
<td>mal (considéré comme néant)</td>
<td>26, 25</td>
</tr>
<tr>
<td>matrice (image de la)</td>
<td>77, 22 a</td>
</tr>
<tr>
<td>médecine (but de la)</td>
<td>2, 3</td>
</tr>
<tr>
<td>mémoire (stèle de la)</td>
<td>38, 52 ; 76, 52</td>
</tr>
<tr>
<td>miracles</td>
<td>44, 26</td>
</tr>
<tr>
<td>microcosme (l’homme)</td>
<td>6, 11 ; 7, 29</td>
</tr>
<tr>
<td>Moïse (vie de)</td>
<td>14, 12 a</td>
</tr>
<tr>
<td>musique céleste</td>
<td>6, 13 a</td>
</tr>
</tbody>
</table>
INDEX THÉMATIQUE

Nabal 69, 56 s.
navigation, naufrage 24, 4 s.
ouragan (description de l') 24, 18
pauvreté spirituelle 26, 35 ; 33, 41
pauvreté (du Christ) 58, 9 s.
pensées inconvenantes sur Dieu 33, 21
plainir (analyse du) 4, 15
(images trompeuses du) 9, 47
philosophie théorétique 32, 33, 40
polémique anti-juive 40 — 41
popularité (des psaumes) 5, 6 s.
port divin 24, 52
prière 32, 52 ; 33, 36
prison 13, 34 ; 20, 55 ; 22, 28
psaltérium (description du) 32, 16
psaumes sans titre en hébreu 41
remémoration 38, 26
repentir (purificateur) 38, 44
(de David) 56, 19 ; 62, 9 s.
(de Sûl) 80, 39
ressemblance avec Dieu 2, 24 ; 23, 7 ; 53, 33 ; 54, 19 ; 61, 20
avec le serpent 78, 39
sculpture 53, 16 s. ; 76, 48
secrets de la connaissance de Dieu 35, 1 s.
sections (du Psautier) 11
sein (d'Abraham) 37, 42
sept grâces de l'Esprit 63, 48
serpent 61, 37 ; 77, 38 ; 78, 39
sortie de soi (extase) 38, 21
souffle de Pentecôte 60, 52
stérilité (des mules) 68, 18
style (des psaumes) 2, 27 s.
symphonie (cosmique) 6, 15 s.
(des hommes et des anges) 37
thérapie musicale 8, 6
Trinité 55, 35 s. ; 58, 30
véhicule (de l'âme) 13, 59
vengeance 51, 20 ; 56, 43 ; 72, 41 ; 76, 60
vigne (culture de la) 36, 2 s.
vol de l'aigle 20, 11 s.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS .................................................. 7

INTRODUCTION .................................................... 9

Chapitre Premier. Un traité sur les titres des psaumes, date et cir-
constances de composition. ....................................... 11

Chapitre II. La structure du traité et ses principales articulations. 16

Chapitre III. Principes herméneutiques et méthode exégétique ........................................... 31

Chapitre IV. Grégoire de Nyssse, exegete au travail .................................................. 45

1. Les psaumes et les titres commentés ............... 45

2. Les composantes de l'exégèse ......................... 47

3. La forme et l'organisation du commentaire .......... 62

4. L'exégèse allégorique ..................................... 75

Chapitre V. Langue et style, comparaisons, métaphores et sym-
boles .................................................................. 88

Chapitre VI. Un thème récurrent du traité et sa réception : l'ap-
catastase .............................................................. 107

Chapitre VII. L'histoire du texte ................................ 114

1. La tradition manuscrite .................................. 114

1. La tradition directe ........................................... 114

A. Présentation des manuscrits ............................. 114
B. Étude de quelques manuscrits ........................... 118
C. Les divisions du traité dans les manuscrits .......... 124

2. La tradition indirecte ....................................... 129

A. L'In inscriptioines Psalmorun dans les chaînes .... 129

a. Les chaînes sur les psaumes ........ 129

b. Les chaînes mixtes palestiniennes .......... 130

b'. Les chaînes mixtes constantinopolitaines ...... 132
<table>
<thead>
<tr>
<th>Chapitre VII</th>
<th>205</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Le sens de la quatrième section selon le Psalmodie</td>
<td>205</td>
</tr>
<tr>
<td>- Vie de Moïse</td>
<td>205</td>
</tr>
<tr>
<td>- Moïse médiateur</td>
<td>209</td>
</tr>
<tr>
<td>Chapitre VIII</td>
<td>225</td>
</tr>
<tr>
<td>Le sens de la cinquième section selon le Psalmodie</td>
<td>225</td>
</tr>
<tr>
<td>- La récapitulation du salut</td>
<td>225</td>
</tr>
<tr>
<td>- La rédemption universelle</td>
<td>227</td>
</tr>
<tr>
<td>- Errance et délivrance</td>
<td>231</td>
</tr>
<tr>
<td>- L'humiliation du péché et le mystère du Verbe</td>
<td>237</td>
</tr>
<tr>
<td>- Le naufrage de l'âme et son mouillage au port divin</td>
<td>239</td>
</tr>
<tr>
<td>- Le triomphe de la vertu</td>
<td>245</td>
</tr>
<tr>
<td>- Récapitulation</td>
<td>249</td>
</tr>
<tr>
<td>Chapitre IX</td>
<td>255</td>
</tr>
<tr>
<td>Le Psalmodie 150, cîme de l'ascension</td>
<td>255</td>
</tr>
<tr>
<td>- Le concert de louanges des anges et des hommes</td>
<td>257</td>
</tr>
<tr>
<td>- Le chœur de la création réunifiée</td>
<td>259</td>
</tr>
<tr>
<td>Deuxième partie</td>
<td>265</td>
</tr>
<tr>
<td>Chapitre I</td>
<td>265</td>
</tr>
<tr>
<td>Présentation des différents types de titres</td>
<td>265</td>
</tr>
<tr>
<td>Chapitre II</td>
<td>271</td>
</tr>
<tr>
<td>L'examen des titres identiques en hébreu et en grec</td>
<td>271</td>
</tr>
<tr>
<td>- Les titres, des paroles athlétiques</td>
<td>273</td>
</tr>
<tr>
<td>Chapitre III</td>
<td>279</td>
</tr>
<tr>
<td>- Psalmodie, chant, louange, hymne et prière</td>
<td>279</td>
</tr>
<tr>
<td>Chapitre IV</td>
<td>289</td>
</tr>
<tr>
<td>- L'incitation au bon changement</td>
<td>289</td>
</tr>
<tr>
<td>Chapitre V</td>
<td>297</td>
</tr>
<tr>
<td>- Les secrets du fils</td>
<td>297</td>
</tr>
<tr>
<td>- L'héritière</td>
<td>299</td>
</tr>
<tr>
<td>- La protection du matin</td>
<td>299</td>
</tr>
<tr>
<td>- Le huitième jour</td>
<td>299</td>
</tr>
<tr>
<td>- Le pressoir de l'âme</td>
<td>301</td>
</tr>
<tr>
<td>Chapitre VI</td>
<td>305</td>
</tr>
<tr>
<td>- La participation à la danse chorale des anges</td>
<td>305</td>
</tr>
<tr>
<td>- La sortie de la tente charnelle</td>
<td>309</td>
</tr>
<tr>
<td>Chapitre III</td>
<td>411</td>
</tr>
<tr>
<td>Le Psaume 50 : le repentir de David</td>
<td>411</td>
</tr>
<tr>
<td>Le Psaume 51</td>
<td>415</td>
</tr>
<tr>
<td>- la lutte contre Doék, le berger des mules stériles</td>
<td>415</td>
</tr>
<tr>
<td>- l’embrasement dans la foi</td>
<td>419</td>
</tr>
<tr>
<td>Le Psaumes 52</td>
<td>423</td>
</tr>
<tr>
<td>- La victoire sur l’ incrédulité</td>
<td>423</td>
</tr>
<tr>
<td>- L’impuissance de Doék</td>
<td>425</td>
</tr>
<tr>
<td>Le Psaume 53 : le combat contre les Ziphéens et la destruction du mal</td>
<td>427</td>
</tr>
<tr>
<td>Le Psaume 54 : la victoire sur la cité du mal et l’espérance en Dieu</td>
<td>433</td>
</tr>
</tbody>
</table>

| Chapitre XIV | 439 |
| Le Psaume 55 : un nouveau combat victorieux | 439 |
| - D’une victoire à l’autre | 439 |
| - L’histoire de David et Saül | 443 |
| - L’interprétation de l’histoire | 443 |
| - L’alliance de Dieu | 447 |
| - L’ordre des psaumes traduit le progrès vertueux : l’exemple du Psaume 56 | 455 |
| - David épargne Saül | 457 |
| - David, héros maître des passions | 459 |
| - La disparition du mal | 463 |
| - L’ombre des ailes divines | 465 |
| - La gloire de Dieu | 467 |

| Chapitre XV | 471 |
| La grandeur du Psaume 57 | 471 |
| - Une action exemplaire | 475 |
| - Un nouveau progrès dans l’ascension | 477 |
| - Le ventre et la matrice | 479 |
| - La ressemblance avec le serpent et le lion | 481 |
| - La pureté éclatante du juste | 487 |

| Chapitre XVI | 489 |
| Le Psaume 58 : un couronnement | 489 |
| - Saül à la merci de David, modèle de magnanimité | 493 |
| - Une prophétie de l’œuvre du Christ | 495 |
| - L’homme s’adresse à Dieu et le Christ à l’homme | 503 |
| - L’intérieur et l’extérieur de la cité | 503 |
| - La destruction du péché et la victoire sur les opposants | 507 |
TABLE DES MATIÈRES

APPENDICES .......................................................... 513
I. Les citations bibliques : les variantes ......................... 513
II. Relevé des citations du traité dans la chaîne de Nicétas ....... 525
INDEX ................................................................. 533
I. Index scripturaire .................................................. 533
II. Index du vocabulaire .............................................. 544
   A. Index des noms propres .................................. 544
   B. Index de mots grecs ....................................... 546
III. Index thématique ................................................ 566
TABLE DES MATIÈRES ............................................... 569

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : + H. de Lubac, s.j.
+ J. Daniélou, s.j.
+ C. Mondésert, s.j.
Directeur : J.-N. Guinot

Dans la liste qui suit, dite « liste alphabétique », tous les ouvrages sont rangés par nom d'auteur ancien, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection. Pour une information plus complète, on peut se procurer au secrétariat de « Sources Chrétiennes », 29, rue du Plat, 69002 Lyon (France), Tél. : 04 72 77 73 50, deux autres listes :
1. la « liste numérique », qui présente les volumes et leurs auteurs actuels d’après les dates de publication ; elle indique les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédiction est prévue.
2. la « liste thématique », qui présente les volumes d’après les centres d’intérêt et les genres littéraires : exégèse, dogme, histoire, correspondance, apologetique, etc.

LISTE ALPHABÉTIQUE (1-466)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE :
194, 195, 224 et 373
ADAM DE PERSIQUE
Lettres, 1 : 66
ALFRED DE RIVAUUX
Quand Jésus eut douze ans : 60
La Vie de rechute : 76
AMBROISE DE MILAN
Apologie de David : 239
Des sacrements : 25bis
Des mystères : 25bis
Explication du Symbole : 25 bis
La Pénitence : 179
Sur saint Luc : 45 et 52
AMÉDÉE DE LAUSANNE
Huit homélies marielles : 72
ANSELME DE CANTORBÉRY
Pourquoi Dieu s’est fait homme : 91
ANSELME DE HAVELBERG
Dialogues, I : 118
APHRAAT LE SAGE PERRAN
Exposés : 349 et 359
APOCRYPHE DE BARUCH : 144 et 145
APOTROPÉGMADES DES PÈRES, I : 387
APPONTS
Commentaire sur le Cantique des cantiques, I : 429
— IV-VIII : 421
— IX-XII : 430
ARISTÉE
Lettre à Philocrate : 89
ATHANASE D’ALEXANDRIE
Deux apologies : 56 bis
Discours contre les païens : 18 bis
soit Histoire s acéphale : 317
Lettres à Strabon : 15
Sur l’incarnation du Verbe : 199
Vie d’Antoine : 400
PALLADAS
Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome : 341 et 342

PAMPHILE ET ECOSSE DE CÉSARÉE
Apologie pour Origène : 464

PASSION DE PERCEPTION ET SÉLÉNITE
suivi des ACTES : 417

PATRICE
Confessions : 249
Lettre à Corinthe : 249

PAULIN DE PLA
de l'Action de grâces : 209
Prière : 209

PHILOSTORIQUE
LaMigration d’Abraham : 47

PSEUDO-PHILON
LesAntiquités bibliques : 229 et 230
Prédications synagogales : 435

PHILOXÉNE DE MARBRE
Hommées : 44

PIERRE D. PELLE
Lettre sur la toute-puissance divine : 191

PIERRE D. CRUCIAL
L’Ecole du clôtre : 240

POLYCARPE DE SYRÉ
Lettre et Martyre : 10 bis

PONTIFICATE
Lettre à Flora : 24 bis

QUATRE HOMÉLIÉS DU 28E SIÈCLE : 161

QUESTIONS D’UN PAIX À UN CHIÉRISTE : 401 et 402

QUATRE INULÉS
Livre des prophéties : 101 et 102
La Règle du Maître : 105-107
Les Règles des saints Pères : 297 et 298

RICHARD DE SAINT-VICTORE
Les Douze Patriarches : 419
La Trinité : 63

RICHARD ROY
Le Chant d’amour : 168 et 169

RITUDES
Rituel cathare : 236
Trois antiques rituels du Baptême : 59

ROMANUS LE MÉLON
Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283

RUDY D’AQUÉLÉE
Les Bénédictions des patriarches : 140

REPTOR DE DEUTZ
Les Œuvres du Saint-Esprit I-II : 131
— III-IV : 165

SAINT-MARCEL
Œuvres : 170 et 220

SCHOLIÆ ARBENSIÆ SUR LE CONCILE D’AQUÉLÉE : 267

SOZOMÈNE
Histoire ecclésiastique I-III : 306
— III-IV : 418

SULPICE SÉVÈRE
Chroniques : 441
Vie de saint Martin : 133-135

SYDOR LE NOUVEAU THÉOLOGIEN
Catéchismes : 96, 104 et 113
Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques : 51 bis
Hymnes : 156, 174 et 196
Traité théologique et éthiques : 122 et 129

SYDOR LE SIXTE
Discours ascétique : 460

TAURINUS
Livre du Pentateuque : 245, 256, 261, 271 et 282

TESSIÈRE
A son épouse : 273
La Chair du Christ : 216 et 217
Contre Hermogène : 439
Contre les vénératifs : 200 et 281
Contre Marcion : 255
— Livre I : 365
— Livre II : 368
— Livre III : 399
— Livre IV : 456
De la patience : 310
De la prescription contre les hérétiques : 46
Exhortation à la chasteté : 319
Le Mariage unique : 345
La Pénitence : 316
La Pudœcité : 316 et 385
Les Spectacles : 392
La Toile des femmes : 173
Traité du baptême : 35
Le Voile des vierges : 424

THÉODORÉ DE CYR
Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et 315
Correspondance : 90, 98, 111 et 429
Histoire des moines de Syrie : 234 et 267

THÉODORÉ DE CYR
Extrait de “Clément d’Alex.” : 23
Théophile d’Antioche : 20
Trois lettres à Autolycus : 20

VICTORIN DE PONTOUVO
Sous l’Apocalypse et autres écrits : 423

VIE D’OLYMPIAS : 13 bis
VIE DE SAINTE MARIE : 50
VIE DES PÈRES DU JURA : 142

SOUS PRESSE

ARISTEDE, Apologie. B. Pouderon.


CYRIAC DE CARISIAE, A Démétrien. J.-C. Redouille.

FACUNDUS D’HERMAINE, Défense des trois chapitres. Tome I. A. Fritteau.

GREGOIRE LE GRAND (PIERRE DE CAVA), Commentaire sur le Premier Livre des Rois. Tome V. A. de Vogüé.


PROCHAINES PUBLICATIONS


Les Apologie des âmes. Tome II. J.-C. Guy (t).

BERNARD DE CLAIRVAUX, Sermons sur le Cantique. Tome IV. R. Fassetta, P. Verderyen.


RÉEIMPRESSIONS RÉALISÉES EN 2001


57.2. THÉODORÉ DE CYR, Thérapeutique des maladies helléniques. Tome II. F. Canivet.

92. DOROTHÉE DE GAZA, Œuvres spirituelles. L. Regnault, J. de Prévost.


163. GREGOIRE LE GRAND, Lettre sur la vie contemplative. E. Colledge, J. Walsh et un chartreux.
**RÉIMPRESSIONS PRÉVUES EN 2002**


**ÉGALEMENT AUX ÉDITIONS DU CERF**

**LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE**
publiées sous la direction de
R. Arnaldez, C. Mondesert, J. Pouilloux
Texte original et traduction française

5. *Quod dexterius potiori insidiari solosc*. I. Feuer.
15. *Quis rerum divinarum heros sit. M. Harl.*
17. *De fugis et invenzioni*. E. Sterbini-Safran.
27. *De praeemii et poenae. De execrationibus*. A. Beckert.
28. *Quod omnis probus liber sit. M. Petit.*
31. *In Flaccum*. A. Pelletier.
34. *A. Quaestiones in Genesim*. I-II (e vers. armen). Ch. Mercier.