



UNIVERSITY OF GOTHENBURG

Les textes de s. Hilaire de Poitiers

**Remarques et interprétations avec un supplément
sur les citations de l'Épître aux Philippiens**

Bengt Alexanderson

ABSTRACT

The first part is a close reading of those works of Hilary of Poitiers which can be read in modern editions, the purpose being to find out what he really meant to say in passages which are difficult to understand or where the manuscript tradition is uncertain. Many emendations are proposed. Every passage is a special problem and there is no general conclusion.

The second part, the supplement, tries to find out which tradition Hilary follows when quoting the text of the Epistle to the Philippians. The starting point is the text of *De Trinitate*, but the other works of Hilary have been taken into account, all being compared to what we know about the *Vetus Latina*. The conclusion is that Hilary follows different traditions. It is not impossible that he sometimes has consulted the Greek text or follows a Latin tradition which is otherwise unknown to us.

KEYWORDS

Hilarius Pictaviensis, Hilary of Poitiers, textual criticism, quotations from the Bible, Epistle to the Philippians.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos.....	4
Le commentaire sur Matthieu (<i>Comm. Matth.</i>).....	4
Les manuscrits, notamment E.....	4
Passages traités.....	7
Contre Constance (<i>c. Const.</i>).....	12
La Trinité (<i>Trin.</i>).....	13
Passages traités.....	14
Commentaires sur les Psaumes (<i>Tract. Ps.</i>).....	50
Passages traités.....	52
Traité des mystères (<i>Tract. myst.</i>).....	72
Supplément: les citations de l'Épître aux Philippiens chez Hilaire de Poitiers....	73
Informations pratiques.....	73
2, 6.....	74
Aperçu des leçons trouvées dans les traditions.....	74
Les leçons d'Hilaire.....	74
2, 7.....	75
Aperçu des leçons trouvées dans les traditions.....	75
Les leçons d'Hilaire.....	76
2, 8.....	78
Aperçu des leçons trouvées dans les traditions.....	78
Les leçons d'Hilaire.....	78
2, 9.....	78
Aperçu des leçons trouvées dans les traditions.....	79
Les leçons d'Hilaire.....	79
2, 10.....	80
Aperçu des leçons trouvées dans les traditions.....	80
Les leçons d'Hilaire.....	80
2, 11.....	81
Aperçu des leçons trouvées dans les traditions.....	81
Les leçons d'Hilaire.....	81
3, 10.....	82
Aperçu des leçons trouvées dans les traditions.....	82
Les leçons d'Hilaire.....	82
3, 15-16.....	83
Aperçu des leçons trouvées dans les traditions.....	83
Les leçons d'Hilaire.....	83
3, 18.....	85
3, 19-20.....	85
Aperçu des leçons trouvées dans les traditions.....	85
Les leçons d'Hilaire.....	86
3, 21.....	86
Aperçu des leçons trouvées dans les traditions.....	86
Les leçons d'Hilaire.....	87
Conclusions.....	91

LES TEXTES DE S. HILAIRE DE POITIERS, REMARQUES ET INTERPRÉTATIONS. AVEC UNE EXCURSION SUR LES CITATIONS DE L'ÉPÎTRE AUX PHILIPPIENS

*ut uerborum distinctas
discretasque uirtutes uehemens ac
diligens lector expenderet.*
Hilarius, *De Trinitate* XII, 44, 16.

Avant-propos

Dans ce qui suit, je fais des remarques sur ces textes d'Hilaire qui ont trouvé des éditions assez modernes et qui donnent des informations sur les manuscrits. Le plus souvent, je ne cite pas les éditions anciennes, et à mon avis il se peut qu'un bref aperçu de la tradition soit suffisant. Pour une information plus détaillée sur les manuscrits et sur les éditions, il faut s'adresser à l'édition citée. Vu la différence entre les traditions des ouvrages d'Hilaire, je n'ai pas cherché à être conséquent mais plutôt pratique en présentant les leçons des manuscrits. Les ouvrages d'Hilaire sont traités dans l'ordre accepté comme chronologique. Je crois que les abréviations non expliquées dans le contexte sont bien connues : CCL : Corpus Christianorum, Series Latina ; CSEL : Corpus scriptorum Latinorum ecclesiasticorum ; PL : Patrologia Latina.

Pour quelques idées générales sur l'établissement d'un texte meilleur, voir plus bas l'introduction à La Trinité (Trin.), fin.

Le commentaire sur Matthieu (Comm. Matth.)

Les remarques suivantes prennent pour départ l'édition de Jean Doignon dans les SC¹, appelée plus bas SC. Deux comptes rendus importants de cette édition sont : Roberto Palla, dans *Annali della Scuola normale superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia*, Serie 3, vol. 11, 1981, 1312-1315, et Manlio Simonetti, dans *Augustinianum*, 19, 1979, 527-530.

Les manuscrits, notamment E

Il n'y a pas de doute que Doignon a raison en divisant les manuscrits en deux groupes, appelés alpha (L R E P) et beta (A² G S T M). Entre autres choses, la présentation (p. 61 suiv.) de trois textes où les groupes diffèrent le montre clairement. Dans les deux premiers cas, les textes du groupe beta ont souffert des déplacements qui détruisent le contexte, tandis que dans le troisième cas, le groupe alpha a des additions qui originellement, à mon avis, se trouvaient dans la marge. Dans le grand nombre de leçons propres à l'une ou l'autre des deux familles (p.

¹ Hilaire de Poitiers, *Sur Matthieu*. T. 1-2. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Doignon. Paris 1978-1979 (SC 254, 258).

² Le manuscrit A est incomplet.

65 avec n. 1), on trouve des fautes qui sont typiques. Le plus souvent, Doignon s'appuie avec raison sur le texte du groupe alpha.³

On peut considérer comme problématique la situation privilégiée que Doignon (p. 71 avec n. 2) veut attribuer au manuscrit E, qui selon lui fait en quelque sorte le pont entre les deux familles. Palla et Simonetti sont d'accord que les leçons singulières d'E sont des conjectures, mais tandis que Simonetti les considère le plus souvent comme manquées, Palla est de l'avis que le plus souvent elles font mouche. Les passages où Doignon accepte une leçon unique du manuscrit E sont au nombre de 16, mais il faut aussi considérer 10, 19, 1. Étudions ces passages :

Comm. Matth. 1, 1, 1 : *gradum* E, *gressum/gressus* les autres⁴. Pourquoi pas *gressum* ?⁵ Je pense que Doignon a préféré *gradum* parce que nous trouvons *generationis gradus* peu après (l. 4-5).

Comm. Matth. 1, 1, 2. Après *Gradum quem Matthaeus in ordine regiae successionis ediderat*, il y a dans E : *Lucas in sacerdotali origine computat*, ce que Doignon met dans son texte. Le manuscrit G donne : *et quem Lucas per sacerdotalem ordinem*, le manuscrit M : *prosequitur et Lucas*. Les autres n'ont rien. Il est évident qu'il y a eu originairement une mention de Luc, car nous lisons *uterque* (l. 3), et ensuite, Hilaire discute les deux généalogies, celle de Matthieu et celle de Luc, en soulignant que Matthieu présente l'héritage royal et Luc l'héritage sacerdotal du Christ. Il se peut que seul M ait la bonne leçon, il se peut aussi qu'on ait voulu combler une lacune de trois différentes manières, dont celles de G et de E sont proches l'une de l'autre. Je voudrais plutôt marquer une lacune après *ediderat*.⁶

Comm. Matth. 1, 1, 3 : *cognitionem* E, (*et*) *agnationem/agnitionem* tous les autres. *Agnationem* est plutôt *lectio difficilior*⁷ ; *cognatio* se trouve à l. 15 et à l. 28, ce qui a pu influencer le choix de variante.

Comm. Matth. 1, 2, 21 : *Quod autem usque ad Mariam generationes quattuordecim esse scribuntur. quod autem* E] *quod uero* T M, et S, om. ceteri. *Quod autem* et *quod uero* donnent un bon texte et l'un ou l'autre peut bien être la leçon originale. Une autre possibilité est qu'on a trouvé là une asyndète assez dure et qu'on a ajouté une conjonction. *Autem* et *uero* sont interchangeables ; on trouve souvent l'un pour l'autre.

Comm. Matth. 2, 4, 19 : *Ventilabri opus est ab infructuosis fructuosa discernere. Quod in manu domini sit arbitrium indicat potestatis triticum suum, perfectos scilicet credentium fructus, horreis recondendum, paleas uero inutilium atque infructuosorum hominum inanitatem igne iudicii concremantis*. Les variantes d'intérêt sont : *sit*] *situm* alpha ; *recondentis* L R P ; *concremandas* S² O Q. Je crois qu'il faudrait lire *situm*, qui remonte à *quod*, sc. *uentilabrum*. Ensuite, qu'on lise avec quelques manuscrits *recondentis*, remontant à *potestatis* (ou pour le sens à *domini*), comme le suivant *concremantis*. Hilaire cherche le parallélisme *triticum recondentis, paleas concremantis*.

³ Quelques exemples de leçons typiques : 2, 3, 11 : *mores* beta recte, *mors* alpha ; 17, 8, 8 : *Moyse cum* beta recte, *modicum* alpha ; 5, 8, 21 : *ineptiam* alpha recte, *inertiam* beta ; 26, 4, 16 : *patientibus* alpha recte, *paenitentibus* beta.

⁴ À l'exception de P, qui donne *genus*, leçon impossible.

⁵ Palla et Simonetti préfèrent *gressum*.

⁶ Palla accepte le texte de Doignon, Simonetti regarde le passage comme profondément corrompu.

⁷ Ainsi Palla.

Comm. Matth. 5, 15, 11 : (ut) onus peccati quo de promissis Dei ambigant in se ante non uideant trabem in oculo tamquam in mentis acie insidentem. trabem E⁸] trabe P T M, om. ceteri ; insidentem R E P] insidente L avec le groupe beta. À mon avis⁹, la meilleure leçon est trabe ... insidente. C'est en effet la lecture dominante, car trabem et insidentem ne sont que des variations orthographiques sans importance. Avec l'ablatif, nous évitons un double accusatif assez fâcheux : onus peccati, puis trabem insidentem.

Comm. Matth. 7, 5, 3 : in Israel fides talis non est reperta. non est E] est non ceteri. Une banale inversion ne dit rien.

Comm. Matth. 9, 8, 5 : Adprehensa igitur puellae¹⁰ manu ... retraxit ad uitam. adprehensa E] adprehensam ceteri ; puellae R E A G] puellam L P S T M ; manu L E P S T M] manum R A G. Une leçon qui est très possible et peut-être la meilleure serait : Adprehensam igitur puellam manu ; le texte adprehensam puellam se combine mieux avec retraxit. On sait bien que généralement, les désinences sont peu fiables.

Comm. Matth. 10, 5, 21 : 'Neque uirgam in manibus' (cf. Matth. 10, 10), id est potestatis extraneae iura, non indigne habentes uirgam de radice Iesse. non indigne E] om. R, non indigi ceteri. Non indigi me semble être la meilleure leçon¹¹ : ils n'étaient pas indigents, car ils avaient le bâton tiré de la racine de Jessé.

Comm. Matth. 10, 19, 1 : Sed quaerendum est quomodo unus ex illis sine uoluntate Dei non cadet. Après illis, tous les manuscrits sauf E donnent est quod. La construction paraît « orale », ce qui est un peu étonnant chez Hilaire mais qui peut bien être la bonne : « il faut expliquer comment l'un d'entre eux, est-ce qu'il ne tombera pas sans la volonté de Dieu ? ». Un lecteur de E, a-t-il rejeté ces mots comme superflus ?

Comm. Matth. 12, 23, 4. Il s'agit d'une variation entre habet dans E et haberet ou habebit dans les autres manuscrits. Haberet, parfaitement possible après cum, et habebit, moins probable, peuvent dériver d'une forme de habere à désinence abrégée, difficile à interpréter. Le passage ne dit rien sur l'importance de E.

Comm. Matth. 15, 3, 6 : uitae statum anterioris egressa religione peregrinae dominantisque legis tamquam domo continebatur. statum E] om. ceteri. Le problème est aussi religione, donné par E G S, tandis que regione(m) est bien attesté par les deux groupes de manuscrits, à savoir par R P T M. Je crois que Simonetti a raison en préférant regione(m) : « sortie de la demeure de sa vie antérieure » ; selon lui, un copiste n'a pas compris le sens figuré de regio et a « machinalement » changé en religione ; puis, statum a été introduit comme appui pour uitae anterioris.

Comm. Matth. 20, 2, 10 : haec apud homines impossibilia, possibilia apud Deum. homines E] hominem ceteri. L'Évangile (Matth. 19, 26) a le pluriel, mais il se peut qu'Hilaire ait mis le singulier pour faire ressortir un contraste entre les hommes et Dieu.

⁸ Selon l'apparat, le manuscrit incomplet A doit avoir trabem, mais selon p. 71 avec n. 2, E serait le seul à donner cette leçon.

⁹ D'accord avec Simonetti.

¹⁰ La fille du chef (Matth. 9, 18) ; chez Marc et Luc, il est le chef de synagogue, appelé Jaïre.

¹¹ Simonetti et Palla sont du même avis.

Comm. Matth. 21, 2, 11 : docebunt E, doceant ou docent ceteri. Peu avant, il y a la variation entre *substernent* (R E) et *substernunt* (ceteri), verbe coordonné avec *docebunt*. Simonetti veut lire *substernunt* et *doceant* avec une variation entre indicatif et subjonctif non rare dans la latinité tardive. Il peut bien avoir raison, mais il y a dans le contexte tant le futur que le présent, et les désinences sont peu fiables. Quant à l'importance de E, le passage ne dit rien.

Comm. Matth. 21, 4, 1 : Templum uero introiit, id est ecclesiam traditae a se praedicationis ingressus est. Seul E donne ce second *est*. On veut bien lire *est*, mais le mot a pu tomber du texte et être introduit de nouveau par E.

Comm. Matth. 21, 4, 11 : Sed in omni loco admonemus altius uerborum uirtutes in istius modi significationibus contuendas. admonemus E] admonemur ceteri. Je pense que *admonemur* va aussi bien que l'actif, ou même mieux, car, comme l'observe Simonetti, Hilaire veut que lui et nous tous cherchions le sens profond du texte.

Comm. Matth. 23, 5, 5 : Sermo enim hic ad Moysen sanctis istis patriarchis iam pridem quiescentibus exstiterat ; erant ergo quorum erat Deus. erant E] om. ceteri. Hilaire parle de Matth. 22, 31-32 : *Non legistis quod dictum est uobis a Deo dicente : Ego sum Deus Abrahae et Deus Isaac et Deus Iacob ; non est Deus mortuorum, sed uiuentium,* cité peu avant. Le texte fonctionne en fait sans *erant* : Dieu parlait à Moïse quand les patriarches étaient décédés depuis longtemps, ceux donc qui avaient Dieu. L'argumentation suivante est que les patriarches existaient alors, au temps de Moïse, car si on a quelque chose, il est dans la nature qu'on existe (*Nihil autem poterant habere, si non erant, quia in natura rei est, ut esse id necesse sit cuius sit alterum*) ; les patriarches avaient Dieu, et par conséquence, ils existaient, mais ils vivent encore et ils vivront, car Dieu, qui est l'éternité, est le Dieu des vivants. *Erant* de E peut être correct, mais peut aussi être une *lectio facilior*, influencée par *erat* dans la même phrase et par *erant* dans ce qui suit.

Comm. Matth. 26, 5, 22 : theotetam, quam deitatem nuncupamus. nuncupamus E] nuncupauimus, nuncupabimus, nuncupant ceteri. Simonetti souligne avec raison que *nuncupauimus* et *nuncupabimus* sont à considérer comme la même leçon, ce qui donne un fort appui à cette leçon qui se trouve dans les manuscrits R P G S, et il regarde, aussi avec raison, le parfait comme possible ; parfait gnomique, dénotant quelque chose de fréquent. En tout cas, les désinences ne disent pas grand-chose.

Il reste donc peu de chose pour prouver que E mérite une position privilégiée. Il faut généralement, avec Simonetti, considérer ses leçons solitaires comme des leçons propres, des corrections le plus souvent clairement fautives. N'empêche que plus bas, sous les remarques sur 9, 6, 11 et 17, 3, 5, on trouve des leçons où E a raison contre tous les autres, que ce soit une conjecture ou l'interprétation correcte d'un préverbe ou d'une désinence.

Passages traités

Comm. Matth. 4, 19, 7 : In praeceptis dominicae orationis remitti nobis peccata nostra oramus exemplo et, data adversariis condicione ueniae, ipsius ueniam deprecamur. Haec itaque negabitur nobis, si aliis negatura nobis. Le sens est sans doute que nous devons agir comme un exemple. Le texte semble avoir besoin d'un mot qui dit d'où vient cet exemple. Peut-être *nostro oramus exemplo*. Presque automatiquement *peccata nostro* devient *peccata*

nostra. Ensuite, PL¹² écrit : *si aliis negetura nobis*. Lisez donc : *negetur/negatur a nobis*. La traduction des SC est composée d'après une telle lecture. On remarquera *condicione*, mot vague qui ne dit rien ou presque rien. Hilaire se sert souvent de tels mots, presque vides de sens, comme *adfectus*, *condicio*, *effectus*, *ministerium*, *officium*.¹³

Comm. Matth. 4, 23, 10 : *quia inter « est » et « non », patens esset autem materia fallendi*. PL¹⁴ ne donne pas *autem*, qui semble être une erreur de la part de l'éditeur, cf. peu avant *esset autem*.

Comm. Matth. 6, 4, 6 : *ut non qualem quis se uerbis referat, sed qualem se rebus efficiat exspectemus*. Les manuscrits A G S comme les éditions antérieures donnent *spectemus*. Il faut comprendre comme *spectemus*. *Spectare* prononcé dans la latinité tardive comme *espectare* provoque souvent une confusion avec *expectare*. Des exemples d'une telle confusion dans les textes d'Hilaire sont *Trin.*¹⁵ X, 53, 38, où les éditeurs écrivent *expectare* mais où il faut comprendre ce mot comme *spectare*, et XI, 42, l. 8 et l. 15, où beaucoup de manuscrits présentent *expectat* au lieu de la leçon « correcte » *spectat*.¹⁶

Comm. Matth. 9, 6, 11 : *Ita alteri salus, dum alii defertur, est reddita. defertur] L R P G S, differtur E, refertur T M*. Il s'agit de la femme hémoroïsse (*Matth.* 9, 20 suiv.), représentant pour Hilaire les publicains et les pécheurs. Ces gens ont le salut avant les gens de l'élection, c'est-à-dire les Juifs. Cf. l. 2 : *Et cum primum electionem, quae ex lege destinabatur, uiuere oportuisset, anterior tamen in mulieris specie salus publicanis et peccatoribus redditur*, ainsi que peu après (9, 8, 11) : *Et exeunte fama in universam terram illam¹⁷ post electionis salutem donum Christi atque opera praedicantur*, où *electionis salutem* se réfère à la fille du chef (*princeps*) de *Matth.* 9, 18, un chef de synagogue selon Marc et Luc. Cet homme est interprété par Hilaire comme la loi des juifs (9, 5, 7) ; la fille, une Juive, est guérie après la femme hémoroïsse. Il faut donc lire *differtur*, ou, vu la grande confusion entre *de-* et *dis-*, interpréter le verbe par « différer », « remettre » et pas par « offrir », comme le fait l'édition des SC.

Comm. Matth. 10, 9, 17 : *Ergo pax salutationis in uerbis est et operationis sermone tribuenda*. Il s'agit de *Matth.* 10, 12, cité immédiatement avant : *'Salutate eam, dicentes : Pax huic domui'*. Selon ce qui précède (l. 15), il faut plutôt dire paix que donner la paix, parce que, comme l'explique Hilaire, il se peut que la maison ne soit pas digne. Je voudrais lire, contre la tradition, *operatione sermonis* : il faut saluer (seulement) par des mots et n'accorder la paix que par (l'action) des paroles. *Operatio sermonis*, si correct, serait une circonlocution typique d'Hilaire, voir la remarque sur 4, 19, 7 avec n. 13. Je ne crois donc pas que la traduction : « dans des formules de bienfaisance » soit à propos.

Comm. Matth. 10, 12, 4. Partant (l. 2) de *Matth.* 10, 21 : *'Tradet frater fratrem et pater filium, et insurgent filii in parentes'*, Hilaire parle d'une division dans les familles : *quia de parentum cognationumque nominibus populi quondam unitas indicatur nunc hostili inuicem odio diuersis, iudicibus etiam et regibus terrae offerendos*. Les manuscrits L R P du groupe alpha,

¹² Vol. 9, col. 938 B.

¹³ Les exemples sont légion, dont quelques-uns sont : 23, 1, 5 : *malitiae adfectu*, à peu près = *malitia* ; 5, 15, 10 : *condicionem ceterorum criminum = cetera crimina* ; 21, 1, 27 : *gestorum effectibus = gestis* ; *Contre Constance* (SC 334) 4, 3 : *hoc confessionis meae ... ministerium = hanc confessionem meam* ; *Trin.* VI, 44, 26 (voir n. 37) : *uocis officium = uox*. Voir aussi la remarque sur 10, 9, 17.

¹⁴ Vol. 9, col. 940 B.

¹⁵ Pour les éditions de cet ouvrage, voir nn. 37 et 38.

¹⁶ Voir aussi plus bas la remarque sur *Trin.* X, 53, 37.

¹⁷ Il faut rattacher *illam* à *terram* d'après *Matth.* 9, 26 et pas avec l'édition des SC à *salutem*.

généralement préféré par l'éditeur, donnent *diuersi*, la plupart des éditeurs anciens *diuersisque*. *Diuersis* remonterait à *nominibus*, mais les noms n'ont pas changé ; ce sont les gens qui sont divisés, donc *populi ... diuersi*. *Diuersis* et *diuersisque* sont des adaptations au suivant *iudicibus*. L'accusatif *offerendos* se rattache à *sermo est* (l. 2) ; le texte veut dire que les Juifs et les hérétiques seront livrés (*offerendos*).

Comm. Matth. 10, 14, 6 : *Ex una deinde in duas urbes fugam suadet*. Hilaire commente Matth. 10, 23. Il est clair que de ce verset, il a lu la version plus longue qui parle d'encore une ville. Le représentant le plus ancien de ce texte est le codex D, Cambridge Univ. Libr., Nn 2. 41 (V s.), connu comme codex Bezae. Après *φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν*, ce manuscrit et d'autres donnent, avec des variantes insignifiantes : *ἐὰν δὲ ἐν τῇ ἄλλῃ διώκωσιν ὑμᾶς, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην*.¹⁸

Comm. Matth. 10, 17, 11 : *profundum doctrinae euangelicae secretum lumine praedicationis apostolicae reuelandum, non timentes eos quibus ... sed timentes potius Deum ...* Ces deux *timentes* posent un petit problème, car ils ne se rattachent grammaticalement à rien. On pourrait penser à changer en *timentis*, se référant à *praedicationis apostolicae*, mais Jésus s'adresse directement aux apôtres en les exhortant au franc-parler (Matth. 10, 28). Ce sont donc eux qui ne doivent craindre personne. Nous avons à faire à une *constructio ad sensum*, un *nominativus pendens*. Un autre exemple est 10, 26, 7 : *gloriosae confessionis retinenda libertas est et damnosum animae lucrum refugiendum, scientes cuiquam ius in animam non relinqui et detrimentum breuis uitae fenus immortalitatis acquiri*.

Comm. Matth. 10, 18, 1 : *'Nonne duo passeret asse ueneunt, et unus ex illis non cadit in terram ... (Matth. 10, 29)'*. Le manuscrit L lit *unum*, et peu après, l. 4, L et G donnent : *'Vnum ex illis non cadit ...'*. En ch. 19, ll. 1, 2, 4, 5, 11, *unum* a une très grande prépondérance dans les manuscrits, ou est-il même la seule leçon. Je pense que *unum* est correct partout. Il remonte au grec : *δύο στρουθία ... ἐν ἐξ αὐτῶν*. En 18, 1, où le mot *passeres* se trouve dans la citation, on a voulu changer en *unus*, de même à l. 4, où *passeres* est encore proche. Plus tard, Hilaire se rappelle plutôt le texte grec, ou une traduction très mot à mot.¹⁹

Comm. Matth. 10, 18, 15 : *Hi igitur passeret duos asse ueneunt*. Encore l. 20 : *Qui igitur duos passeret asse ueneunt, se ipsos peccato minimo ueneunt*. Hilaire part de Matth. 10, 29 (voir la remarque précédente). Doignon²⁰ pense que *ueneunt* est transitif, mais est-ce vraiment possible ? N'est-ce pas contraire au bon sens et à la langue ? Un coup d'œil dans un corpus de textes latins montre que les grammairiens soulignent la différence entre *uendo* et *ueneo* et donnent *ueneo* comme un verbe à sens passif.²¹ Le contexte de notre passage est que les passereaux ne sont pas les apôtres, car ce n'est pas leur accorder beaucoup de prestige que de les faire passer avant ces oiseaux (l. 9). Par contre, ces deux passereaux qui ne valent qu'un as sont ceux qui pourchassent les apôtres. Il faut donc lire *passeret duo* et *duo passeret*. *Duos* s'est produit d'après la désinence de *passeret*. Dans la proposition *Qui igitur* etc., il faut lire

¹⁸ Jean Doignon ne fait pas mention de ce passage dans son *Citations singulières et leçons rares du texte latin de l'Évangile de Matthieu dans « l'In Matthaeum » d'Hilaire de Poitiers*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* 76, 1975, 187-196.

¹⁹ On peut comparer *Tract. Ps.* 118, dalet (4), 8, 15 : *'praecepta Domini Dei tui et iustificationes eius, quae ego praecipio tibi hodie'* (Deut. 10, 13), où la tradition est divisée entre *quae* et *quas*. *Quae*, préféré avec raison par les éditeurs modernes, s'explique par le texte grec : *τὰς ἐντολάς κυρίου τοῦ θεοῦ σου καὶ τὰ δικαιώματα αὐτοῦ, ὅσα ἐγὼ ἐντέλλομαι σοι σήμερον*.

²⁰ Vol. 1, p. 81.

²¹ Voir par exemple Isidorus Hispalensis *De differentiis uerborum*, PL, vol. 83, col. 67 B : *Vendunt qui venundant, ueneunt qui venduntur*.

uendunt pour le second *ueneunt*. Ce sont toujours les persécuteurs qui sont vendus (*uneneunt*) ou se vendent (*se uendunt*).

Cf. 21, 4, 20 : *Sed neque emere Iudaeos in Synagoga neque venire Spiritum sanctum posse existimandum est. Non enim habebant ut uenire*²² *possent neque erat quod emere quis posset*. Pour le second *uenire*, E donne *uendere*, pour *possent* (*possint* G), T M donnent *posset*, que cette leçon soit une conjecture ou non. Il faut lire *uenire posset*, en supposant que *possent* n'est qu'une persévération après *habebant* : « il n'était pas en leur pouvoir qu'il (sc. le Saint Esprit) soit en vente (à être vendu) ».

Encore 27, 4, 12 : *Vendentes sunt hi qui misericordia fidelium indigentes reddunt ex se petita commercia indigentiae suae scilicet satietate boni operis nostri conscientiam ueneuntes*. Il s'agit de la parabole des dix vierges (Matth. 25, 1). Est-il vraiment possible que les mêmes marchands d'huile, indiqués comme *uendentes*, peu après, faisant la même chose, soient appelés *ueneuntes* ? Ce qu'Hilaire veut dire n'est pas immédiatement clair, mais je crois que la PL nous aide à comprendre : les *uendentes* sont les pauvres, qui ont besoin de la miséricorde des Chrétiens ; en recevant la miséricorde, concrètement l'aumône, ils donnent en retour ce qu'on a voulu avoir de leur part ; ainsi, en portant remède à leur indigence (*indigentiae suae satietate*) ils vendent la conscience d'une bonne action aux donateurs. Donc, il faut lire *uendentes* au lieu de *ueneuntes*. Le contexte et les raisonnements d'Hilaire sont difficiles à suivre et très probablement les pauvres copistes n'ont pas bien compris.²³

Il faut quand même avouer qu'il n'est pas satisfaisant de « sauver » le sens traditionnel d'un mot par toute une série de conjectures. Les grammairiens ont-ils mis en garde contre un usage déjà fréquent ? Je ne le crois pas, car ils ne font que présenter *ueneo* comme un exemple avec d'autres exemples, comme *ardeo*, *uapulo*, *loquor*, *fungor*.

Comm. Matth. 11, 8, 11 : In simplicitate autem sensus ut pueri praedicauerunt et ad confessionem psallendi Deo prouocauerunt. Il s'agit de Matth. 11, 17. Ne faut-il pas lire ou *psallendo Dei* (*Dei* à combiner avec *confessionem*) ou *psallendo Deo*, c'est-à-dire *psallendo* avec un datif, construction qu'on trouve souvent dans les *Psaumes*²⁴ ?

Comm. Matth. 17, 3, 5 : qui post saeculi damnum, post crucis uoluntatem, post obitum corporum regni caelestis gloriam ex mortuorum resurrectione facti confirmasset exemplo. corporum R P T M] corporeum A G S, corporis E, L fait défaut.

Hilaire parle du Christ dans la transfiguration. Le Christ a choisi la croix, son corps est mort, il en a donné l'exemple par le fait (*facti exemplo*), c'est-à-dire par sa passion et par sa mort, il montre la gloire du royaume des cieux qui suit après la résurrection des morts. Il s'agit donc de son propre corps, et il faut lire *corporeum*. Le pluriel *mortuorum* a pu influencer l'éditeur, mais c'est autre chose ; là, Hilaire parle des mortels, pas du Christ. Pour le choix de leçon, Doignon a suivi son principe²⁵ qu'une leçon bien représentée dans les deux groupes (R P avec T M) doit être la bonne. Ce principe n'est pas mauvais, mais évidemment, il ne fonctionne pas toujours. Qu'on pense à des interpolations et à des variantes dans la marge.

Comm. Matth. 18, 9, 4 : pari spiritu se uoluntate. Se semble une coquille. PL donne *ac* pour *se*.

Comm. Matth. 19, 11, 14 : infirmitas gentium. La famille beta donne *informitas*, ce qui est bien sûr correct. Cf. l. 3 : *belluae ingentis informitas* et l. 8 : *gentium immanitas*. Form- et

²² L'édition des SC écrit *ueniere*, une coquille.

²³ Pour un autre passage difficile, voir la remarque sur 21, 12, 2.

²⁴ Par exemple Ps. 9, 3 : *psallam nomini tuo* ; 46, 7 : *psallite Deo nostro* ; 97, 5 : *psallite Domino in cithara*.

²⁵ Vol. 1, p. 71, 1⁰.

firm- se confondent très souvent.²⁶ Le chameau de Matth. 19, 24 symbolise les païens qui entreront plus facilement que le riche dans la voie du Royaume des cieux. Parfois l'éditeur a une trop grande confiance en la famille alpha.

Comm. Matth. 21, 4, 22 : possent. Voir la remarque sur 10, 18, 15.

Comm. Matth. 21, 12, 2 : Dicunt (sc. Pharisei) uoluntati iuniorum oboedisce. Pour la parabole des deux fils (Matth. 21, 28), il y a deux traditions. Une²⁷ veut que le premier fils²⁸ dise « non » à son père mais plus tard, il se repent et va travailler, tandis que l'autre²⁹ dit « oui » mais ne va pas travailler ; interrogés par Jésus, les Pharisiens répondirent que c'était le premier (πρῶτος, *primus*) qui faisait la volonté de son père. Une forte tradition³⁰ renverse l'ordre, en laissant le premier fils dire « oui » à son père et puis ne pas aller travailler, l'autre dire et faire le contraire. Ensuite, selon cette tradition, les Pharisiens, interrogés qui faisait la volonté du père, dirent que c'était le second (ὑστερος ou ἔσχατος dans la tradition grecque).

Le contexte semble troublé chez Hilaire. Il suit le texte du premier type ; c'est le premier fils qui dit « non » mais qui va travailler, tandis que l'autre fait le contraire (voir ch. 11, 4 et 8). Ensuite, les Pharisiens disent que c'est l'autre qui fait la volonté du père (voir plus haut la citation). Là, évidemment Hilaire suit l'autre tradition. Il est clair qu'il a lu *iuniorum* (l'autre, ὑστερος/ἔσχατος) ; Hilaire déclare immédiatement qu'il va contre la raison (ch. 12, 3 : *Hoc rerum ratio non patitur*) que la simulation d'un acte (dire « oui » et ne pas faire) vaille mieux que la réalisation d'une action. Cependant, cette réponse est juste. Hilaire montre (ch. 15) que comme ça, les Pharisiens prophétisent, et même à contrecœur (*inuiti*) ils ont donné la juste réponse (l. 3) : *iunior scilicet filius oboediens professione, licet non efficiens in tempore.*³¹ Comment arrive-t-il à cette conclusion étonnante ?

Dans son explication de la parabole, Hilaire se demande premièrement (ch. 11) si le fils aîné représente Israël et le cadet les païens et les pécheurs, mais il déclare immédiatement que cette interprétation ne fonctionne pas : Israël ne se repentissait pas, et les païens et les pécheurs obéissaient à l'appel et travaillaient. Il faut chercher une autre explication (ch. 13 et 14). L'aîné représente les gens influencés par les Pharisiens (ch. 13, 9 : *populus ex Pharisaeis*³²), qui sont insolents, mettant leur assurance dans la loi, et qui ne se convertissent que plus tard, à cause des miracles opérés par les apôtres. Le cadet représente les publicains et les pécheurs. Ils promettaient d'aller et ils le voulaient, mais ils ne pouvaient pas. Seulement après la passion du Seigneur ils pouvaient se convertir, par les apôtres, car alors, c'était le temps du salut humain (ch. 14, 8 : *tum enim erant humanae salutis sacramenta peragenda*). Il est vrai qu'on ne comprend pas bien qu'il y aurait une grande différence entre la conversion des insolents, confiants en la loi, et les publicains et les pécheurs, mais Hilaire souligne la bonne volonté de ces derniers, contrastant avec l'insolence des autres.

²⁶ Les exemples sont légion, un est *Trin.* VI, 20, 11, où les manuscrits sont partagés entre *conformationem* et *confirmationem*.

²⁷ Représentée entre autres par les codices Sinaiticus et Ephraemi, par la Vulgate, par des manuscrits de la tradition sahidique et par des manuscrits de Jérôme. Pour un texte imprimé, voir par exemple Nestle-Aland.

²⁸ Dans le commentaire d'Hilaire il est l'aîné.

²⁹ Dans le commentaire d'Hilaire il est le cadet.

³⁰ Représentée entre autres par le codex Vaticanus et par la vieille tradition latine, par la tradition bohairique, par des manuscrits de la tradition sahidique et par des manuscrits de Jérôme. On trouve ce texte imprimé dans des éditions de *Novum Testamentum Graece* par Eberhard et Erwin Nestle.

³¹ Selon Jean, 11, 49-51, les mots de Caïphe : « Il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple » est une prophétie, vraie mais présentée sans que celui qui parle en sache la vérité.

³² Est-ce qu'il faut comprendre *populus ex Pharisaeis* comme « les ex-Pharisiens » ? Dans ce sens, *ex* est fréquent.

L'explication d'Hilaire montre clairement qu'il suit un texte remarquable. Quant à l'ordre du premier et du second fils et de leurs réponses, il suit le texte du type premier. Quand il arrive à la réponse des Pharisiens, il suit l'autre. Ce texte, dont il ne mentionne pas de variantes, lui a-t-il imposé une explication qui nous semble tirée par les cheveux ?

Comm. Matth. 25, 5, 15 : *neque interioribus corporis illecebris prouocatus de tecti sui sublimitate decedere* (sc. *debebit*). Pour *interioribus*, les manuscrits T M et l'édition de Coustant (1693) donnent *inferioribus*, à mon avis correctement. Toute la comparaison, présentée en deux membres, porte sur l'élévation de l'esprit et la bassesse du corps et des biens de ce monde ; *inferioribus* correspond à *humiliora*. Mais, dira-t-on, *interioribus* n'est-il pas la *lectio difficilior* ? Oui, d'une manière, mais il ne faut pas choisir une telle leçon si elle rompt le contexte.

Contre Constance (c. Const.)

Le texte est cité selon l'édition des SC³³.

c. Const. 2, 8 : *in corruptione totius corporis membra proficientia desecarentur*. Il y a dans la plus forte tradition *in corruptione*, mais aussi *in corruptionem* ; quelques variantes évidemment corrompues peuvent être laissées de côté. Je pense qu'il faut lire *in corruptionem*, car *proficio* peut aussi se dire d'un développement vers le pire. Cf. 2 Tim. 3, 13 : *proficient in peius* (προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον). Des passages chez Hilaire sont *Comm. Matth. 18, 2, 10* : *mors enim tam grauis* (selon Matth. 18, 6) *proficiet ad poenam* ; *Trin. VI, 43, 7* : *O infelix intellegentia et Dei Spiritu carens et in Antechristi spiritum ac nomen proficiens*. Cf. aussi Julien d'Éclane, *Expositio libri Iob*³⁴ 30, 4 : *Et mandebant herbas et arborum cortices* ; Julien commente : *Eo studiosius uilium personarum inops uita describitur, <ut>*³⁵ *ad cumulum dolorum proficiat in despectum talium peruenisse*, où je pense qu'il faut lire *respectum* : dans leur misère, ils prennent de telles choses en considération.³⁶

c. Const. 2, 27 : *dum erroris indulgentiam, ab antichristo ad Christum recursum, per paenitentiam praeparemus*. Je voudrais lire, sans virgules : *dum erroris indulgentia ab antichristo ad Christum recursum per paenitentiam praeparemus*. *Indulgentia* ne se trouve pas dans les manuscrits, mais lire sans ou avec un *m* est pratiquement la même chose ; *per paenitentiam* doit se rattacher à *recursum*.

5, 3 : *qui* (sc. l'empereur Constance) ... *non proscribit ad uitam sed ditat in mortem, non trudit carcerem ad libertatem sed intra palatium onerat ad seruitutem*. La variante de *onerat* est *honorat*, qui se trouve notamment dans le groupe très important alpha. Il faudrait lire *honorat*. Hilaire regrette qu'on ne combatte pas à découvert contre un ennemi déclaré, comme au temps de Néron et Dèce (ch. 4), mais contre un adversaire trompeur et flatteur (ch. 5). L'empereur (l. 1-2 : *fallentem, blandientem*) ne frappe personne par une proscription, qui donnerait la vie éternelle aux vrais chrétiens, mais donne à ses propres partisans des richesses, qui provoquent la mort de l'âme ; il ne fait pas souffrir dans la prison, ce qui est une liberté, mais il honore

³³ Hilaire de Poitiers, *Contre Constance*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par André Rocher. Paris 1987 (SC 334).

³⁴ Iuliani Aeclanensis *Expositio libri Iob, Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos*. Auxiliante Maria Josepha d'Hont edidit Lucas De Coninck. Turnholti 1977 (CCL 88).

³⁵ *ut* est une proposition de Weyman.

³⁶ Plus « correctement » Augustin, *Contra Priscillianistas* 1, 1, 11 (CCL 49) : *in deterius deficiendo et in melius proficiendo* (de l'âme).

dans le palais, ce qui est une servitude. *Proscribere et trudere carcere* sont vie et liberté, *ditare et honorare* sont mort et servitude.

c. Const. 7, 5 : Haec tibi a me atque illis socia atque communia sunt. Je voudrais ponctuer : *Haec tibi a me atque illis : socia atque communia sunt*, et traduire : « je dis cela à toi et à eux : c'est du pareil au même ». Hilaire déclare qu'il dit à Constance ce qu'il aurait dit à Néron et aux autres persécuteurs (l. 1) : *Proclamo tibi, Constanti, quod Neroni locuturus fuissem, quod ex me Decius et Maximianus audirent.* Observez *ex me* et *a me*. La traduction : « Voilà, d'après moi, ce qui te fait le complice de ces persécuteurs » ne me semble pas adéquate, notamment pas « d'après moi ».

La Trinité (Trin.)

Partons du texte *De Trinitate (Trin.)* édité dans le Corpus Christianorum par Pieter Smulders³⁷. Ce texte, avec à peu près le même numérotage des lignes, se retrouve dans l'édition des SC^{38, 39}. Dans le premier volume (p. 170 suiv.), Jean Doignon a précisé et commenté une série de modifications. Beaucoup de savants⁴⁰ ont fait la critique de ces deux éditions.

Smulders a fait l'étude des manuscrits⁴¹ avec beaucoup de soin et il a tiré des conclusions judicieuses sur l'omniprésence de la contamination et sur la nécessité de suivre tantôt un manuscrit ou une famille de manuscrits, tantôt d'autres (p. 39*, 69*). Il pense, et je suis de son avis, qu'il y a eu un archétype, mais ses exemples de fausses leçons dans l'archétype (p. 39*-40*) ne sont pas toujours convaincants et l'édition des SC ne les accepte pas toujours. Cependant, on peut appuyer l'hypothèse d'un archétype aussi par d'autres passages, voir dans le suivant notamment les remarques sur I, 26, 17 ; VI, 4, 26 ; VI, 34, 1⁴² ; VIII, 3, 4 ; IX, 51, 23 ; IX, 59, 4 ; X, 51, 1⁴³ ; XI, 6, 5 ; XII, 36, 15.⁴⁴

Le fait que les manuscrits récents peuvent donner une leçon meilleure ne doit pas étonner, et Smulders (p. 42*-44*) en donne beaucoup d'exemples. Un coup d'œil dans l'apparat critique en augmente considérablement le nombre. Pour des exemples, à mon avis évidents, voir les remarques sur III, 23, 1 ; VII, 22, 1.

La confiance des éditeurs en le manuscrit D n'est pas toujours bien fondée, voir les remarques sur IV, 11, 29 ; V, 18, 13 ; V, 37, 17 ; XI, 30, 10 ; XII, 44, 8.

³⁷ Sancti Hilarii Pictaviensis *De Trinitate*. Praefatio, Libri 1-7, Libri 8-12, cura et studio P. Smulders. Turnholti 1979, 1980 (CCL 62, 62 A).

³⁸ Hilaire de Poitiers, *La Trinité*. T. 1-3. Texte critique par P. Smulders (CCL), introduction par M. Figura et J. Doignon, traduction, notes et index par G. M. de Durand et alii. Paris 1999, 2000, 2001 (SC 443, 448, 462). Je me sers souvent de la traduction de cette édition.

³⁹ Comme l'orthographe des deux éditions fondamentales m'est partiellement insupportable (*quodquod* au lieu de *quotquot*, *scribium*, *adque*, *haebes* pour ne donner que quelques exemples), j'ai cherché à normaliser, en espérant ne pas avoir par inadvertance laissé trop d'horreurs qui font frissonner un lecteur sensible.

⁴⁰ Les comptes rendus mentionnés dans cet article sont ceux de Paul Mattei, *Revue des études latines* 81, 2003, 325-329, celui de Marc Milhau : Milhau 1, *Revue des Études Augustiniennes* 46, 2000, 131-135, Milhau 2, *ibid.* 48, 2002, 165-173, Milhau 3, *ibid.* 49, 2003, 198-203, celui de Hervé Savon, *L'Antiquité classique* 71, 2002, 358-362, celui de J.M.C. van Winden, *Vigiliae Christianae* 36, 1982, 80-84 et celui de Michael Winterbottom, *The Journal of Theological Studies*, N. S. 54, 2003, 321-323.

⁴¹ Smulders indique aussi les leçons des éditeurs Coustant (1693) et Maffei (1730), voir Smulders, p. 66*-67*.

⁴² D'autres solutions sont proposées par Smulders et par l'édition des SC.

⁴³ Smulders et l'édition des SC autrement.

⁴⁴ Voir aussi par exemple XI, 12, 13, où la leçon *dedisti* pour *dedit* dans une citation de Jean 10, 29 semble être une faute dans l'archétype, reproduite presque partout, les exceptions étant C L^o O J Z ; XI, 17, 27, où seuls L^c G ont *latinitatem*, tous les autres manuscrits *natiuitate(m)*.

Les citations bibliques sont souvent remaniées d'après la tradition latine dominante. Des exemples sont V, 31, 16 (Is. 65, 1-2) où presque toute la tradition a *genti*, tandis qu'Hilaire a lu *gentium*⁴⁵ ; X, 2, 5 (2 Tim. 4, 3), où seuls les manuscrits T B donnent *scalpentes*, tandis que la grande majorité présente *prurientes* ; X, 42, 7 (Jean 17, 12), où seuls D C L* gardent la leçon *quod* contre *quos* des autres manuscrits ; XI, 24, 7 (Phil. 3, 15), où presque toute la tradition a *quid* au lieu du correct *qui* (voir la remarque sur ce passage) ; XI, 42 (Jean 13, 31-32), où des formes de *glorificare*, *honorificare* et *clarificare* sont représentées, qui toutes viennent de traditions latines différentes⁴⁶. On ne trouvera pas dans ce qui suit une étude des citations, ce qui serait un travail spécial de grande envergure, mais il est clair qu'Hilaire est influencé par la Septante⁴⁷ et que son texte a été remanié d'après les traditions latines.

La traduction française de l'édition des SC n'a pas été étudiée systématiquement, mais on trouvera ci-dessous souvent des remarques où il me semble qu'elle ne rend pas bien le sens. Notamment Marc Milhau (voir n. 40) a apporté beaucoup d'améliorations évidentes.

Les éditions mentionnées sont faites avec beaucoup de soin et de perspicacité. Néanmoins, je pense que la manière de s'exprimer d'Hilaire et sa manière de raisonner sont souvent tellement difficiles que des efforts sont encore nécessaires pour mieux comprendre son texte. Le fil d'Ariane est le contexte, mais le problème est de le trouver.⁴⁸ Un lecteur des interprétations présentées ci-dessous trouvera que l'auteur veut bien garder les leçons des manuscrits, mais qu'il a peu confiance en les désinences ; elles sont souvent adaptées à des mots voisins, leurs abréviations sont souvent mal interprétées⁴⁹. Aussi, il adhère à l'idée que la *lectio difficilior* est préférable et qu'une variante frappante vaut mieux qu'une leçon banale.⁵⁰ J'espère que nous sommes tous d'accord qu'un remaniement ne transforme pas ce qui est banal en ce qui est frappant, mais que le contraire se fait tout le temps.

Passages traités

Trin. I, 13, 40 : *ut potestates dehonestaret, dum Deus secundum scripturas moriturus et in his uincens in se fiducia triumpharet, dum immortalis ipse neque morte uincendus pro morientium aeternitate moreretur.* Pour *uincens*, quelques manuscrits (L^c J^c Y Z) ont la leçon *uincendis*, ce qui doit être correct. *His* sont les *potestates* peu avant. Le texte se réfère à la citation en I, 13, 3 suiv. de Col. 2, 8-15, où on lit à v. 15 (Hilaire I, 13, 15) : *potestates ostentui fecit, triumphatis his cum fiducia in semetipso.* Le contraste se trouve peu après, *ipse neque morte uincendus.* En X, 48, 3 suiv., le même passage est cité et commenté. Cf. I. 12 : (*ut potestates cum fiducia dehonestet et de his in semetipso triumphet.* Les manuscrits apportent peu de soutien à la leçon correcte *uincendis*.)

Trin. I, 26, 17 : *Hebion autem ab utroque ita uincitur, ut hic ante saecula subsistentem, hic Deum uerum conuincat operatum.* Il faudrait lire *hi* (pour *hic* de tous les manuscrits) *ante saecula*. Le contexte est que les hérésies se contredisent et que l'une réfute l'autre. Les trois adversaires sont pour Hilaire les sabelliens, prônant un Dieu unique qui opérait et souffrait sur terre⁵¹ et qui est identique avec le Fils ; les ariens, qui voulaient un Fils créé, inférieur au Père mais existant avant les siècles et opérant ; Hébion⁵², qui considérait que le Christ n'existait

⁴⁵ Voir la remarque sur V, 31, 22.

⁴⁶ Voir la remarque sur XI, 42, 24.

⁴⁷ Voir les remarques sur IV, 23, 16 ; IV, 33, 23 ; XII, 36, 15.

⁴⁸ Voir par exemple les remarques sur I, 26, 17 ; VI, 34, 1 ; IX, 70, 5 ; XI, 42, 24.

⁴⁹ Voir pour un chaos de désinences les remarques sur V, 31, 24 ; VII, 31, 16 ; IX, 62, 5.

⁵⁰ Voir les remarques sur VII, 22, 1 ; XI, 23, 8.

⁵¹ Cf. le surnom des partisans de cette hérésie : *patripassiani*.

⁵² Hébion/Ébion, par Hilaire associé avec Photin, était un nom fabriqué d'après le nom de la secte d'ébionites. Un Hébion n'a jamais existé.

que comme né par Marie et non pas depuis toujours. *Hi* sont dans le contexte les ariens, voir I. 8: *Hi autem negabant natiuitatem et adfirmabant creaturam*, I. 13: *Atuero cum subsistentem Christum ante saecula hi aduersum eum* (sc. Sabellium) *demonstrant semper operatum*. Après avoir attaqué les deux autres, Hilaire s'en prend à Hébion. Celui-ci était vaincu par les deux, car *hi*, les ariens, disaient avec raison que le Fils avait existé avant les siècles, et *hic*, à savoir Sabellius soutenait, aussi avec raison, que celui qui opérait était vrai Dieu. Finalement (I. 19) Hilaire montre que l'Église a raison contre ces trois hérésies.

Le chapitre I, 26 est un aperçu du livre VII, où l'on retrouve les mêmes idées : pour Sabellius, voir ch. 5, pour les ariens ch. 6, pour Hébion (pour Hilaire un synonyme de Photin) ch. 7.⁵³ À ce qui concerne les ariens dans le passage cité ci-dessus correspond VII, 7, 7: *Ab hoc* (sc. Ario) *ei* (sc. Hebioni), *quia*⁵⁴ *ante saecula Filium nesciat, Filius ei*⁵⁵ *solum negatur ex homine* : Arius n'accepte pas l'idée d'Hébion que le Fils n'existait pas avant les siècles (cf. *hi ante saecula subsistentem*, sc. *conuincant*) et que le Fils ne soit que né d'un être humain.

Les désinences dans I, 26 sont, si possible, encore moins fiables que d'habitude. En I. 12, la plupart des manuscrits ont *ecclesia*, mais *ecclesiae* est sans doute correct : pour le bien de l'Église, l'hérétique Sabellius vainc les partisans d'Hébion, cf. I. 15 *nobis* : pour notre bien, les ariens triomphent de Sabellius. En I. 16, exception faite notamment du précieux manuscrit D, une majorité écrasante des manuscrits écrivent *scientes* et *nescientes*, encore que ces participes ne renvoient pas aux ariens mais à *Sabellio*. Il faut donc lire avec les éditions *sciente* et *nesciente*.

Trin. I, 29, 7 : *Nonus itaque liber totus in repellendis his quae ad infirmendam unigeniti Dei diuinitatem ab impiis usurpantur intentus est*. Presque tous les manuscrits présentent *natiuitatem*, tandis que *diuinitatem* ne se retrouve que dans V A B^{r56} G^c. La nativité du Fils est pour ainsi dire synonyme avec sa divinité, et nier la nativité veut dire nier la divinité. Entre les nombreux passages qui montrent cette relation se trouve le début du livre IX. Il n'y a donc pas lieu de rejeter la leçon de la grande majorité des manuscrits.⁵⁷

Je voudrais donc remplacer la traduction de IX, 1, 2 : *id quod dictum est 'Ego et Pater unum sumus' demonstrantes non ad solitarium Deum proficere, sed ad unitatem indiscretae secundum generationem diuinitatis*, « une divinité dont l'unité n'est pas divisée par la génération » par quelque chose comme : « une unité de la divinité qui est inséparable à cause de la génération ». *Generatio* de la part du Père et *natiuitas* de la part du Fils forment une paire ; cf. par exemple VIII, 20, 40 : *Natura itaque in omnibus tenet suam legem ; et quod unum ambo sunt, eiusdem in utroque per generationem natiuitatemque diuinitatis significatio est*. Cf. aussi VIII, 54, 7 : *Sin uero, quod est potius, corporaliter in eo manens diuinitas naturae in eo Dei ex Deo significat ueritatem, – dum in eo Deus est, non aut per dignationem aut per uoluntatem, sed per generationem uerus et totus corporali secundum se plenitudine manens*, et encore la remarque sur XII, 50, 1.

Trin. II, 6, 1 : *Ipse in Christo et per Christum origo omnium. Ceterum eius esse in sese est, non aliunde quod est sumens*. Quelques manuscrits (L^c E P^c J) donnent *esse*, mais la plupart ne

⁵³ Un aperçu des idées selon Hilaire de ces hérétiques se trouve aussi en II, 4.

⁵⁴ Bien des manuscrits présentent *qui*, qui doit être correct, pour *quia*. *Qui* donne un parallèle avec *qui* en I. 6 : *Aduersum hunc qui*, cf. *Ab hoc ... qui*. *Hunc* est Sabellius, *hoc* est Arius. Observez que *hic ... hic* peut bien vouloir dire « l'un, l'autre », comme en VII, 6, 12 : *Hic* (sc. Arius) *filium operantem ingeret, hic* (sc. Sabellius) *Deum in operibus esse contendet*.

⁵⁵ Le double *ei* est étonnant, mais c'est peut-être acceptable. La variante *et* de deux manuscrits (E N) et la conjecture *dei* de Coustant ne convainquent pas.

⁵⁶ Le manuscrit B est ici *rescriptus* d'une main du IX^e s.

⁵⁷ Voir aussi la remarque sur XII, 50, 1 et XII, 51, 3 : *Natus autem ex Deo Deus est, ut uerae in eo natiuitatis et perfectae generationis non ambigua diuinitas est*.

l'ont pas. On doit suivre la majorité, car il faut sous-entendre *origo* et considérer *esse* comme une addition explicative, même si le mot peut facilement disparaître entre *eius* et *in sese*. *Esse* veut dire « existence » à l. 9, mais à cet endroit, *esse* doit nécessairement se trouver. En revanche, au début de ce chapitre, il s'agit de l'origine plutôt que de l'existence. Le style d'Hilaire est souvent serré, de sorte qu'il faut sous-entendre un mot. Cf. les remarques sur VI, 23, 32 et sur XII, 8, 9.

Trin. II, 6, 12 : *Intellegentiam commoue et totum mente conplectere : nihil tenes. Totum hoc habet reliquum, reliquum autem hoc semper in toto est. Ergo neque totum, cui reliquum est, neque reliquum est omne quod totum est. Reliquum enim portio est, omne uero quod totum est.* Pour le premier *omne*, il y a *cui est omne* (V G O et les trois collections d'extraits), *cui omne* (J), et l'omission de *omne* (K). Mieux vaut lire *cui est omne*. Les mots ont disparu par un saut du même au même, mais on ne comprend guère pourquoi quelqu'un les aurait insérés. Le sens de ces passages est que l'homme a du mal à imaginer le tout, car le tout aura toujours un restant, et ce restant est en effet une part du tout. *Neque reliquum est cui est omne quod totum est* veut donc dire : « le restant ne peut être ce auquel appartient le tout ». Dire que le tout appartiendrait au restant, est une exagération rhétorique qui fait un parallèle avec ce qui précède, c'est-à-dire avec *cui reliquum est*, et qui reprend la proposition *reliquum autem hoc semper in toto est*, ce qui est une idée absurde et rejetée (*nihil tenes*).

Trin. II, 7, 13 : *Si quod immortalis est, ergo est aliquid non ab eo, cui a te non fiat obnoxius ; nec solum id est quod per enuntiationem uerbi huius uindicatur ab altero.* Pour *ab eo* on lit *alter* dans C¹ V G O J Y Z Coustant, *a te* dans D E N W P K*, il y a aussi les leçons plus ou moins isolées : *abo, habeo, ante, ater, a se, ad se*. Smulders écrit *a te*, l'édition des SC préfère *alter*. Le contexte est que le discours humain ne peut aucunement décrire Dieu. Si l'on entend par exemple qu'il est en lui-même (l. 9 : *namque quod in seipso sit cum audias*), l'intelligence humaine ne le comprend pas, parce qu'on distingue entre posséder et être possédé, et le contenu est une chose et le contenant autre chose. Une telle distinction ne vaut pas pour Dieu. De même, le mot « immortel » pose selon Hilaire un problème. Je propose de lire *alteri* et traduire : « si l'on dit qu'il est immortel, alors il y a quelque chose qui ne vient pas de lui ; à cette autre chose il n'est pas assujéti ; et ce qui est sauvé de cette autre chose par ce mot n'est pas seul » ; avec la notion « immortel » existe la notion de la mort, à laquelle Dieu n'est pas assujéti.

Les mots *alteri* et *ab altero* doivent se référer à la même chose, à savoir à *aliquid*, quelque chose hors Dieu, et cette chose doit dans le contexte être la mort. *Vindicare* ne se trouve que trois fois dans le *Trin.*, et dans les deux autres passages⁵⁸, le mot veut dire « revendiquer comme un dû », mais *uindicare a* n'est pas rare chez Ambroise au sens de « sauver », par exemple en *Expositio psalmi CXVIII, litt. 3, 35*⁵⁹ : *Itaque a tanto uolens crimine uindicare humanum genus ; litt. 18, 23*⁶⁰ : *senilem patris a fame atque ieiunio uindicaret aetatem.*

On se demande si *alter* donne un sens acceptable. Je dirais que non. Ce *alter* serait Dieu, ce qui est impossible, car il s'agit toujours de ce qui est autre chose que Dieu. Et *a te*, est-il possible ? Le sens serait à peu près comme indiqué ci-dessus dans la traduction, mais *a te* signifiant quelque chose comme « selon toi », ou « comme tu te représentes les choses » ne me semble pas acceptable. Cependant il faut reconnaître que le passage est difficile.

Trin. II, 16, 8 : *Cum est apud Deum, nihil nec offenditur nec aufertur : nam nec aboletur in alterum, et apud unum ingenitum Deum ex quo ipse unus unigenitus Deus est praedicatur.*

⁵⁸ VI, 25, 17; X, 34, 19.

⁵⁹ CSEL 62, p. 61, 4.

⁶⁰ CSEL 62, p. 409, 3.

Pour *nihil nec offenditur* il y a *neque confunditur* dans le manuscrit O^c et *nihil nec confunditur* dans le manuscrit J. Pour van Winden (p. 81), *confunditur* est la bonne leçon. La raison en serait que Hilaire parle de ces deux hérésies qui sont toujours présentes à son esprit, à savoir le sabellianisme et l'arianisme et que *confunditur* remonterait aux sabelliens, qui confondent Père et Fils. Mais il faut revenir à une proposition peu avant, l. 5 : *Et refers ad unum omnia sine contumelia, sine abolitione, sine tempore. Contumelia et offendere* sont typiques de ceux qui nient la divinité du Fils, cf. I, 31, 1 : *Nam quia ex passionis genere et professione quaedam per stultae intellegentiae sensum ad contumeliam diuinae in Domino Iesu Christo naturae uirtutisque rapuerunt*, et XII, 37, 1 : *Iam uero ne creatio et fundatio fidem diuinae natiuitatis offenderet. Offenditur* se rapporte donc aux ariens, et *abolitio* et *aboletur* aux sabelliens, qui faisaient disparaître le Fils dans le Père. La fin de la phrase, *et apud unum ingenitum* etc. se réfère aux ariens : tous les deux sont Dieu, *ingenitus Deus* et *unigenitus Deus*, celui-ci étant né, non pas créé.

Trin. III, 5, 3 : *Nec hoc in spiritalibus tantum sed etiam in corporalibus deprehendemus, non ad natiuitatis exemplum sed ad admirationem facti intellegibilis ostensum*. Les manuscrits B^r G O donnent *inintelligibilis*. Hilaire parle des pouvoirs divins qui surpassent notre intelligence et il va démontrer qu'ils se présentent par les miracles que fait le Christ. Cela ne sert pas à faire comprendre la nativité du Fils, chose difficile à illustrer⁶¹, mais quel est le but d'une telle démonstration ? Elle est faite *ad admirationem facti intellegibilis*, mais Hilaire a déjà dit que nous ne pouvons pas comprendre la force divine et il le répète plusieurs fois dans ce qui suit, où il traite les noces de Cana et la multiplication des pains : l. 8 : *Numquid consequetur aut sermo noster aut sensus, quibus modis demutata natura sit, ut aquae simplicitas defecerit, uini sapor natus sit ?* ; l. 21 : *Ratio facti et uisum frustratur et sensum, uirtus tamen Dei in his quae sunt gesta sentitur* ; ch. 6, 14 : *Est quod non erat, uidetur quod non intellegitur, solum superest ut Deus omnia posse credatur*. Je crois donc que *inintelligibilis*⁶² est la bonne leçon, qu'elle soit une conjecture ou non. On dirait que *factum intellegibile* pourrait signifier une action spirituelle, pas corporelle, mais *intellegibilis* ne se trouve qu'ici dans le *Trin.*, et le contraste de *corporalis/corporeus* est *spiritalis*, comme le montre notre passage ainsi que beaucoup d'autres.

Trin. III, 5, 11. Voir pour la traduction la remarque sur IV, 1, 2.

Trin. III, 17, 7 : *Nam Deum nemo noscet, nisi confiteatur et Patrem, Patrem unigeniti Fili, <et Filium> non de portione aut dilatatione aut emissione, sed ex eo natum inenarrabiliter incomprehensibiliter, ut Filium a Patre, plenitudinem diuinitatis ex qua et in qua natus est obtinentem, uerum et infinitum et perfectum Deum. Haec enim Dei est plenitudo. Nam si horum aliquid deerit, iam non erit plenitudo, quam in eo habitare conplacuit. Hoc a Filio praedicatur, hoc ignorantibus manifestatur. Sic clarificatur per Filium Pater, cum Pater Filialis agnoscitur*. Smulders et les éditeurs précédents ont mis *et filium* dans le texte d'après un manuscrit de Milan, datant du XIII^e s. (Bibl. Ambr. D 26 Sup.). Doignon dans l'édition des SC (t. 1, p. 172) n'accepte pas cette addition. Il veut coordonner *de portione* avec *natum*, ce qu'on peut bien accepter, et rattacher ces deux membres à *confiteatur*. Dans son compte rendu, Savon (p. 359-360) semble préférer l'addition, car on pourrait y voir « une sorte de formule de foi binaire, rédigée dans une perspective antiarienne ».

⁶¹ Voir par exemple I, 19, 1 : *Si qua uero nos de natura Dei et natiuitate tractantes comparationum exempla adferemus, nemo ea existimet absolutae in se rationis perfectionem continere*.

⁶² *Inintelligibilis* se retrouve trois fois en *Trin.*: III, 1, 13 ; *ibid.* 7, 18 ; *ibid.* 10, 14. Notez que dans ces trois passages, *intelligibilis* aussi est bien représenté dans les manuscrits.

À mon avis, il s'agit du nom et de la position de Dieu comme Père. Le chapitre commence par constater que le Christ a manifesté le Père, ce qui remonte à Jean 17, 6 : *Manifestavi nomen tuum hominibus*, cité au ch. 16, 5. Sous quel nom (ch. 17, 2 : *Sed quo nomine*) ? Sous le nom de Père, voilà ce qui est nouveau. Moïse et les prophètes connaissaient Dieu, mais d'une manière, ils ne le connaissaient pas, car on ne le connaît pas si l'on ne le confesse aussi Père (*Nam Deum* etc., voir ci-dessus). Il ne s'agit pas de confesser (*confiteatur*) Père et Fils, sans (Doignon) ou avec (Smulders *et alii*) *et Filium*, car il ne s'agit pas de l'unité de Père et Fils, il s'agit du Père, comment il est Père d'un Fils qui est pleinement, lui aussi, Dieu. Et c'est le Père qui a voulu et décerné cette plénitude au Fils (*plenitudo, quam in eo habitare conplacuit*). Le Fils glorifie le Père, en le reconnaissant Père d'un tel Fils (*Sic clarificatur per Filium Pater, cum Pater Fili talis agnoscitur*). Il s'agit donc toujours de Dieu comme Père.

Mais comment comprendre la construction de la phrase ? Je ne crois pas qu'on la comprenne très bien. Après *unigeniti Filii* Hilaire a souligné que le Fils ne provient pas d'une fragmentation etc. (*non de portione* etc.) et il a voulu montrer qu'il était né de Dieu (*ex eo natum*), idée fondamentale dans le contexte. On s'attend à quelque chose comme *constat natum esse*, et une vague idée de la sorte a peut-être influencé la construction suivante. La phrase *Haec enim Dei est plenitudo, nam si horum aliquid deerit, iam non erit plenitudo, quam in eo habitare conplacuit* est plutôt une parenthèse, après laquelle Hilaire remonte à l'idée de la paternité, proclamée par le Fils : *Hoc a Filio praedicatur, hoc ignorantibus manifestatur. Sic clarificatur per Filium Pater, cum Pater Fili talis agnoscitur*.

Le passage est peut-être malmené dans la tradition, et en tel cas il est difficile ou impossible de bien le rétablir, mais il faut se garder de l'idée qu'il y a là une confession de foi (*confiteatur*) en Dieu Père et Dieu Fils. En s'appuyant sur le même passage *Manifestavi nomen tuum hominibus*, Hilaire met le point final à la discussion (III, 22, 33) : *Memento non tibi Patrem manifestatum esse quod Deus est, sed Deum manifestatum esse quod Pater est*.

Trin. III, 23, 1 : *Audis: 'Ego et Pater unum sumus'. Quid discindis et distrahis Filium a Patre ? Vnum sunt, scilicet is qui est et is qui ab eo est, nihil habens quod non sit etiam in eo a quo est*. Les mots *et is qui ab eo est* ne se trouvent que dans le manuscrit N (XIII^e s.). Smulders établit le passage selon ce manuscrit, mais il exprime de graves doutes et considère son texte plutôt comme le résultat de conjecture (p. 42* et 44*). Dans l'édition des SC, Doignon (t. 1, p. 173) rejette résolument ce long texte, tandis que Milhau⁶³ ne regarde pas le problème comme résolu et apporte des passages chez Hilaire qui ne sont pas loin du texte de Smulders, notamment III, 23, 14 : *Eum enim qui est ab eo qui est substantiae imago tantum ad subsistendi fidem, non etiam ad aliquam naturae dissimilitudinem intellegendam discernit*.

Il semble clair que *is qui est* est Dieu Père, mais en tel cas, le court texte de l'édition des SC paraît impossible : *in eo a quo est* veut dire « en celui dont il est issu », où « il » est évidemment le Fils ; alors *in eo* veut dire « dans le Père », et le sens serait que le Père n'a rien qui ne se trouve chez le Père, sens absurde. À mon avis, le texte de Smulders donne un sens parfait, et le participe *habens* s'explique, car il remonte à *is qui ab eo est*, à savoir le Fils. Pour ce texte parle aussi le fait que le court texte peut être causé par un saut du même au même (*est ... est*), et il n'est pas nécessaire de supposer une conjecture. La faiblesse de la longue variante est qu'elle n'a presque pas d'appui dans les manuscrits. Mais il est bien possible que ce soit le bon texte.

Trin. IV, 1, 2 : (*Quamquam ...*) *existimemus, fidem nos et confessionem Patris et Fili et Spiritus Sancti ex euangelicis atque apostolicis institutis obtinere*. Pour *nos*, les manuscrits C* L W P K présentent *nostram*. Il faut confesser que *nostram* après *fidem* est une erreur très

⁶³ Milhau 1, p. 135.

facile, et que le texte de l'édition peut bien être correct. Quand même, on se demande si *nostram* ne donne pas un sens au moins aussi bon, car ainsi, il y aura un contraste entre notre foi et les hérétiques. Alors il faut donner à *obtinere* le sens de « l'emporter, vaincre », ce qui est bien connu. Des exemples en sont VII, 4, 8 : *Hoc enim ecclesiae proprium est, ut tunc uincat cum laeditur, tunc intellegatur cum arguitur, tunc obtineat cum deseritur* ; VIII, 1, 35 : *exhortationum scientiam, aduersum inpias et mendaces et uesanas contradictiones obtinentem*⁶⁴ ; Cf. aussi *Trin.* III, 5, 11, traitant les noces de Cana : *Non per transfusionem potioris obtinetur quod infirmius est, sed aboletur quod erat et quod non erat coepit* : l'eau, qui est plus faible, n'est pas vaincue par un élément plus fort, mais perd sa nature. La traduction de l'édition des SC est donc discutable : « Ce n'est pas par la transfusion d'un élément plus fort que le changement d'un élément plus faible est obtenu ». Observez que le manuscrit G* a *firmitus* au lieu de *infirmius*, ce qui peut bien être fait par inadvertance ; il n'est pas du tout rare que *inlim* disparaisse, même si l'on peut le constater le plus souvent dans des mots comme *immemor, iniustus, inintelligibilis*⁶⁵, où il y a beaucoup de lignes verticales. Il peut quand même s'agir d'une pseudo-correction faite par quelqu'un qui n'a pas compris le sens de *obtinetur* dans ce contexte et qui a voulu établir un sens plus « normal » : on aura ce qui est plus fort. G est un manuscrit où les insertions ne manquent pas.⁶⁶

Trin. IV, 11, 29 : *Exemplum blasphemiae eorum qui creaturam esse Filium Dei dicunt*. Cette phrase est omise par O^c J C, dans la marge de O^c on lit : *hinc incipiunt blasphemiae arrii*. Ce qui suit *Exemplum ... dicunt* est la lettre d'Arius à Alexandre d'Alexandrie, ce qui précède est : *Concludunt ergo omnem irreligiositatis suae doctrinam istiusmodi uerbis suis dicentes* :. Il est clair que le texte d'Hilaire finit par *Concludunt ... dicentes*, et que *Exemplum* etc. n'est qu'une note dans la marge pareille à celle de la marge de O^c. La même lettre est citée aussi dans le *Trin.* VI, 5-6, où elle est précédée dans quelques manuscrits par *Exemplum blasphemiae*, qui n'est pas accepté par les éditeurs. Entre autres, le manuscrit D, qui est généralement de grande valeur, a ces deux additions. Dans la fin de cette lettre, on retrouve aussi des notes de ce type dans quelques manuscrits, le plus souvent dans la marge. Voir IV, 13, 20 et VI, 6, 19.

Trin. IV, 12, 3. Dans la lettre d'Arius nous lisons *omnium creatorem*. Le texte grec⁶⁷ donne *κριτήν πάντων*. À mon opinion, le texte latin donne le bon texte, tant ici que dans VI, 5, 3 ; le texte grec avait originairement *κτίστην πάντων*, ce qu'a vu Erich Klostermann. Malheureusement, l'éditeur du texte grec garde *κριτήν* des manuscrits grecs et met *κτίστην* dans l'apparat.

Trin. IV, 12, 13 : *'nec sicut Sabellius qui unionem diuidit, ipsum dixit Filium quem et Patrem'*. Le passage se trouve dans la lettre d'Arius⁶⁸. La même citation en VI, 5, 13 et VI, 11, 1. Il n'y a pas de doute qu'Hilaire part de la leçon *diuidit*, mais il est difficile de comprendre comment il peut dire que Sabellius a divisé l'union (*μονάς*)⁶⁹, alors que Sabellius fait du Père et du Fils une seule divinité (voir plus bas *υιόπατορα*). Hilaire ne commente pas clairement comment il comprend cette division. Nous trouvons seulement, après la seconde citation dans le livre VI, 5-6, que les autres hérétiques reprochaient à Sabellius une division ; il divisait (et introduisait

⁶⁴ La leçon *obnitentem* de E^c G* O J Y Z n'est pas négligeable, mais les manuscrits ne lui donnent pas le même appui.

⁶⁵ Pour *inintelligibilis*, voir n. 62.

⁶⁶ Voir p. 61* de l'édition de Smulders.

⁶⁷ Voir n. 68.

⁶⁸ Voir Epiphanius, *Panarion* 69, 7, 3 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte (GCS), Epiphanius III, p. 157, 24 suiv.).

⁶⁹ Hilaire (VI, 8, 3) constate *naturae unitas*, non pas *personae unio*. Il a la notion *unio* en horreur (VI, 11, 8).

?) la même personne (évidemment le Père/Fils) dans la Vierge (VI, 11, 5) : *Volentes enim nihil inter Patrem et Filium esse unum, diuisae a Sabellio unionis crimen exprobrant, cuius unionis diuisio non natiuitatem intulit, sed eundem diuisit in uirginem*. En fait, on ne comprend pas bien cette phrase. La raison en est probablement que *diuidere* et *diuisio* ne s'accordent pas avec les idées de Sabellius ; il semble qu'Hilaire essaie de combiner l'idée de *protensio*⁷⁰ de Sabellius avec *diuisio*, en disant : *diuisit in uirginem* où on s'attend à *protendit in uirginem*.

Le texte grec⁷¹ dit : οὐδ' ὡς Σαβέλλιος ὁ τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν. Je me demande s'il ne faut pas lire *διαίρων*, au sens de « accentuer », « souligner ». Pour des exemples de ce sens, voir Liddell-Scott-Jones s. v. *διαίρω* et *ἀείρω* II.⁷² *Διαίρων* n'est pas un mot dont le lecteur comprend immédiatement le sens, tandis que *διαιρῶν* est facile à comprendre.

Trin. IV, 17, 13 : *Significato namque Dei Filio per quem facta sunt omnia in eo quod dictum esset : 'Et dixit Deus : Fiat firmamentum', rursum ita dictum est : 'Et fecit Deus firmamentum'*. La seule variante d'une certaine importance est que de nombreux manuscrits (L^c E V B G O J Y Z) donnent *est* pour *esset*.

Ce qui doit être le sens de ce passage est clair: c'est Dieu Père qui dit *Fiat firmamentum*, c'est Dieu Fils qui effectue ce qu'a dit Dieu Père, c'est le Fils qui fait le firmament. Cette idée est bien connue, et nous la trouvons peu avant, très clairement exprimée, au ch. 16, 21 suiv., notamment à l. 30 : *Dicit ergo fieri Deus 'ex quo omnia sunt* (sc. *Pater*, selon 1 Cor. 8, 6) ', *et facit Deus 'per quem omnia'* (sc. *Filius*, selon le même verset). Aussi, ce qui suit (ch. 17, 15) montre la même chose : le texte serait *inanis et superfluous*, si la même personne avait dit ce qu'il faut faire et immédiatement après l'aurait fait elle-même. Car pourquoi parler, si la volonté seule avait suffi, et à qui parler, si le Père était là seul ? Mais notre texte semble dire que c'est le Fils (voir *Significato namque Dei Filio*) auquel se réfère *Deus* dans le passage '*Et dixit Deus : Fiat firmamentum*', quand au contraire c'est le Père qui parle et le Fils qui fait. Je propose: *in eo quod, <cum> dictum esset : 'Et dixit Deus : Fiat firmamentum* (dit par le Père)', *rursum ita dictum est 'Et fecit Deus firmamentum* (fait par le Fils)'. Ainsi, on explique mieux la forme *esset*, mis par les éditeurs, probablement sous l'autorité du manuscrit D. Dans ce qui suit, Hilaire veut aussi, par le passage '*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*', montrer que les deux personnes sont actives dans la création, ce qu'indiquerait le pluriel *faciamus*. Cette interprétation est, elle aussi, bien connue.

Trin. IV, 23, 16 : *Sed quid tandem de eo, qui Dei angelus quae soli Deo propria sunt loquebatur, scriptura testata est ? 'Et uocauit nomen Domini qui loquebatur secum : Tu Deus qui aspexisti me'* (Gen. 16, 13). *Primum angelus Dei ; secundum Dominus : 'Vocauit' enim 'nomen Domini qui loquebatur secum' ; dehinc tertio Deus : 'Tu' enim es 'Deus qui aspexisti me'*. La seule variante d'aucun intérêt regarde *Primum angelus Dei*, où C^c W P K B donnent *Primum angelus Domini*.

Le contexte est l'histoire d'Agar. Hilaire avait cité (ch. 23, 5 suiv.) Gen. 16, 9, 10, 13 et dans notre passage, il y renvoie ; il en donne un aperçu en disant *Primum angelus Dei* etc. : donc, premièrement l'Écriture parle de *angelus Dei* (v. 9), puis de *nomen Domini* (v. 13), finalement de *Deus* (v. 13). Mais dans l'histoire d'Agar et l'ange, l'Écriture dit toujours ἄγγελος κυρίου/*angelus domini* pour les deux premiers passages, sans variante dans les traditions gréco-latines. Les manuscrits C^c W P K B sont corrigés d'après les traditions scripturaires ; leur leçon ne convient pas avec le texte d'Hilaire qui vient d'appeler *angelus Dei* celui qui parle

⁷⁰ Pour *protensio* de Dieu, voir *Trin.* I, 16 avec n. 4 dans l'édition des SC.

⁷¹ Epiphanius, p. 158, 13.

⁷² Généralement sur *δια-* comme préverbe, notamment pour renforcer le sens d'un verbe, voir Schwyzer, vol. II, p. 449-450.

avec Agar, même si *angelus Dei* semble aller contre le texte de l'Écriture. Hilaire parle de cette manière parce que pour lui c'est important de qualifier le Fils de Dieu. L'ange de Dieu est en effet le Seigneur, le Fils, lui aussi Dieu mais distinct du Père⁷³. Dans ce qui suit, Hilaire souligne la divinité du Fils, voir l. 21 : *Qui angelus Dei dictus est, idem Dominus et Deus est. Est autem secundum prophetam Filius Dei 'magni consilii angelus'* (Is. 9, 5 selon LXX). *Vt personarum distinctio absoluta esset, angelus Dei est nuncupatus.* En fait, les noms *Dominus* et *Deus* sont interchangeable. Voir par exemple ch. 24, 25 : *Angelus Domini ad Agar locutus est*, cf. ch. 26, 7 : *Angelus Dei loqui ad Agar coepit.* Dans la preuve que le Fils est vrai Dieu, il est important que *Dominus, Deus, angelus Domini* et *angelus Dei* veulent dire la même chose, à savoir Dieu, et plus précisément : Dieu Fils. Hilaire le montre notamment au ch. 26. Le ch. 32 montre aussi clairement cette identification ; là, Hilaire parle de Ex. 3, 2 suiv., c'est-à-dire de l'épisode de Moïse et de l'ange qui parle depuis le buisson. Dans l'Exode, l'ange est appelé *ἄγγελος κυρίου*⁷⁴ / *angelus Domini*, mais Hilaire parle dans ce contexte plusieurs fois de *angelus Dei*. Il explique (ch. 32, 20) : *Cum Dominus et Deus nuncupatur, in honore naturae suae et nomine praedicatur.* Je voudrais traduire : « Quand le Seigneur est aussi appelé Dieu, c'est qu'il est, en honneur de sa nature, célébré (*praedicatur*) aussi par ce nom (de Dieu) ». Cf. par exemple V, 5, 28 : *Mihi enim sufficit in eo Dei nomen atque natura.* À mon avis, la traduction de IV, 32, 20 dans l'édition des SC ne fait pas le point : « En l'appelant Seigneur et Dieu, on proclame hautement l'honneur et le nom dus à la nature ».

Trin. IV, 26, 11 : *Ita qui sub mysterio magni consilii nuntiandi Dei angelus est.* Cf. Is. 9, 5 selon LXX : *μεγάλης βουλήs ἄγγελος.* Il s'agit de l'ange qui parle à Agar. Trois manuscrits (C Y Z) avec l'édition de Coustant présentent la leçon *ministerio*-ium pour *mysterio*. On pourrait penser que *ministerio* serait la bonne leçon, car Hilaire parle du *ministerium* et *officium* des anges, voir IV, 23, 13 et 15, cf. V, 11, 13 suiv. Mais en effet, il faut comprendre *sub mysterio* comme « mystiquement », cf. VIII, 13, 20 : *nos uere sub mysterio carnem corporis sui sumimus.* La confusion entre *mysterium* et *ministerium* est fréquente.

Trin. IV, 32, 20. Voir pour la traduction la remarque sur IV, 23, 16 (fin).

Trin. IV, 33, 23 : *Significationem honorandi et eius per cuius est honorandus intellege, scilicet per angelos et filios Dei Deus.* Pour *eius per cuius* il y a des leçons variantes dans quelques manuscrits : *eius per quos* ; *eius per quem* ; *eos per quos* ; Coustant écrit *eorum per quos*. Comme Milhau⁷⁵ l'observe, le texte est difficile à comprendre et les variantes ou corrections peu satisfaisantes. Le texte se réfère à la citation, ch. 33, 7, de Deut. 32, 43 (selon LXX) : *Laetamini caeli simul cum eo, et adorent eum omnes filii Dei. Laetamini gentes cum populo eius, et honorificent eum omnes angeli Dei.* Comparons ch. 23, 11 : *Angelus Dei loquitur. Duplex autem in angelo Dei significatio est : ipse qui est et ille cuius est.* L'expression *angelus Dei* dénote tant celui qui est, c'est-à-dire l'ange, que celui dont il est l'ange, c'est-à-dire Dieu. Notre texte semble indiquer qui doit être honoré (*eius*, indiquant Dieu) et à qui appartiennent ceux par qui il est honoré (*cuius*, les anges et les fils appartiennent à Dieu). Je voudrais proposer *honorandi et eius <et> per cuius*. La fin de la phrase : *per angelos et filios Dei Deus* semble montrer qu'il faut souligner tant Dieu que les anges et le fils, donc *et ... <et>*. Cf. aussi : *ipse qui est et ille cuius est*, cité plus haut. Je voudrais traduire : « comprends que voici une indication de celui qui doit être honoré et par qui, à savoir Dieu et par les anges et fils de Dieu ».

⁷³ On sait que dans les théophanies de l'Ancien Testament, c'est le Fils qui apparaît, voir SC, t. 1, p. 97 et t. 2, p. 65, n. 4.

⁷⁴ *ἄγγελος (τοῦ) θεοῦ* est très peu attesté.

⁷⁵ Milhau 2, p. 166.

Trin. IV, 42, 15 : *Et prophetam loquentem intellege : 'Non deputabitur alter ad eum'* (Bar. 3, 36 selon LXX). *Si quaeris quomodo, audi quae sequuntur, ne per id non et Patri proprium esse existimes quod dictum est : 'Audi, Israhel, Dominus Deus tuus unus est'* (Deut. 6, 4). *Haec enim sibi cohaerent : 'Non deputabitur alter ad eum. Inuenit omnem uiam scientiae, et dedit eam Iacob puero suo et Israhel dilecto suo. Post hoc supra terram uisus est, et inter homines conuersatus est'* (Bar. 3, 36-38). Quant au passage *ne per id non et Patri proprium esse existimes quod dictum est : 'Audi, Israhel, Dominus Deus tuus unus est'*, il semble que le texte latin ne donne pas un bon contexte, et j'avoue ne pas bien comprendre la note de l'édition des SC : « Le sens paraît être le suivant : si le texte se réfère à un Dieu « unipersonnel », il ne peut plus être question du Père, puisqu'il n'a pas de Fils. En revanche, si ces paroles s'appliquent au Père, il faut alors confesser la divinité du Fils. » Pourquoi '*Audi, Israhel*' etc. ne serait-il pas applicable au Père ? Certes, le passage lui est applicable, la question est comment il peut s'appliquer au Fils. Et Hilaire montre dans ce qui suit que la citation de Baruch porte sur le Christ.

Audi, Israhel, Dominus Deus tuus unus est est un passage dont se servaient les hérétiques. Les ariens disaient que Dieu Père était seul Dieu, *unus*, le Fils n'étant pas Dieu au sens propre⁷⁶ ; pour les sabelliens, *unus* voulait dire un dieu solitaire (*deus solitarius*), Dieu Père et Dieu Fils étant identiques et le Fils n'existant pas comme personne distincte dans la divinité⁷⁷. Par contre, pour Hilaire *unus* signifie que Père et Fils forment une unité, mais sont deux personnes. Hilaire revient au passage plusieurs fois, notamment au premier chapitre du livre V, où il souligne la difficulté de l'expliquer : si l'on n'en dit rien, le résultat pourrait être qu'on semble nier la divinité du Fils (erreur arienne), si l'on cherche à contredire en soulignant la divinité du Fils, un lecteur pourrait croire que la divinité du Fils voudrait dire que Père et Fils seraient identiques (erreur sabellienne).

Appliquons quelques passages pour chercher à expliquer ce passage : IV, 15, 7 : *Sed non per id quod Deus unus sit Dei Filio accidit negari posse quod Deus est* ; V, 1, 29 (si l'on ne proteste pas contre les hérétiques, on court un risque⁷⁸) : *per id quod Deus unus est Filius tamen Dei Deus non esset, Deo tantum sicut est uno manente* ; XI, 1, 26 : *Quia et unus Dominus Christus Deo Patri non potest auferre quod Dominus est, et unus Deus Pater uni Domino Christo non intellegitur negare quod Deus est : cum si per id quod Deus unus est, non et Christo proprium esse uidetur ut Deus sit, necesse est per id quod unus Dominus Christus est, non et Deo debitum esse intellegatur ut Dominus sit, si id quod unus est, non sacramenti sit significatio, sed unionis exceptio*⁷⁹.

L'idée générale est que bien sûr Dieu est un, mais Père et Fils sont tous les deux et Dieu et Seigneur, et le mot *unus* n'ôte pas au Fils sa position de Dieu. Je crois que c'est le sens de notre passage *ne per id non et Patri proprium esse existimes quod dictum est : 'Audi, Israhel, Dominus Deus tuus unus est'*. Cf. aussi l'expression explicative *per id quod* qui revient par trois fois, ce qui fait croire qu'essentiellement, Hilaire présente toujours la même interprétation. Je voudrais proposer de lire *non nisi Patri* au lieu de *non et Patri* et traduire : « afin que tu ne penses pas que 'Ecoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est unique' s'applique seulement au Père ». Une autre solution, d'un côté plus brutale, mais de l'autre plus proche des passages cités ci-dessus, serait d'écrire *Filio* pour *Patri*. Une troisième serait d'utiliser pleinement l'expression *per id quod* et supposer une lacune : *ne per id quod et Patri proprium*

⁷⁶ Voir par exemple V, 25 avec n. 1 dans l'édition des SC, t. 2, p. 142.

⁷⁷ Voir par exemple VI, 25, 35 ; VII, 39, 11.

⁷⁸ Voir plus haut pour le début du livre V.

⁷⁹ L'idée absurde que Dieu ne serait pas Seigneur aurait pour conséquence, autant absurde, « que *unus* ne désignerait pas un mystère mais soulignerait l'idée d'une *unio*, d'une identification », ce qui est une erreur sabellienne. Pour *exceptio*, voir les remarques sur X, 8, 11 et XI, 5,5.

esse existimes quod dictum est : 'Audi, Israhel, Dominus Deus tuus unus est' <Filio auferas quod Deus est>. Mais ce qui est important n'est pas un rétablissement vacillant, mais le contexte.

Trin. V, 2, 11 : sed Deum et Deum, reposita et dilata adhuc plenius unitatis quaestione, monstrantes (sc. nos : indiquant que *Deum et unum* veut dire Dieu Père et Dieu Fils). Ce texte est-il possible ? Le sens doit être que la question de l'unité sera remise à plus tard pour être traitée à fond, mais en conférant ch. 12, 12 : *tractanda* (sc. *ueritas*) *tamen atque absoluenda plenius est ad desperationem contradicentis* il semble nécessaire de lire quelque chose comme *plenius <absoluenda>*. Observez qu'il s'agit au ch. 12 comme dans notre passage d'un traitement repoussé à l'avenir, *tractanda* et *absoluenda* ayant le sens du futur.⁸⁰ Ou faut-il simplement rejeter *plenius*, en conférant VI, 10, 33 : *Sed reposita pleniore singularum responsionum absoluteione, per reliqua curramus ?*

Trin. V, 10, 14 : Vsus in nuncupatione primum naturae nomine, utitur deinceps etc. La tradition est partagée entre *usus* et *usa*. Le sujet est *lex* (l. 9), et *lex* est active, voir l. 9 suiv. et ch. 11 : elle tue, parle, enseigne, elle veut (ch. 11, 16). Il faut donc lire *usa*.

Trin. V, 18, 13 : non intellegentes non nisi ex ueri Dei uirtute esse, ut quod non esset esset. Il y a *esse ut* dans D V G O J Y, *esset* dans C* L*, *esse potuisse ut* dans C^c L^c E N W P K B Z. La leçon *esse potuisse ut* explique la leçon *esse ut*, causée par un saut du même au même. La longue variante est donc à préférer, malgré le fait que les manuscrits D et V, qui donnent souvent le bon texte, ne l'appuient pas.

Trin. V, 19, 20 : nec homo efficit, quin qui homo est Deus sit. Le manuscrit B présente *officit* au lieu de *efficit*, P K B donnent *non sit* pour *sit*. On comprend mal *efficit*, et pour cette raison, on a ajouté *non*. Si *officit* de B est correct, comme je le crois, *non* n'a pas sa place dans ce manuscrit, qui a été influencé par les autres.

Il s'agit de la lutte de Jacob avec Dieu. Dieu se montre comme un homme, et il est même vaincu (voir ci-dessous *infirmetas*), mais cela n'empêche pas qu'il soit Dieu et qu'il donne une bénédiction. Nous avons trois propositions parallèles : *Nec aspectus inpedit quin fides maneat ; nec infirmetas auocat quin benedictio postuletur ; nec homo* etc. Il faut lire *officit* : ainsi nous aurons trois verbes avec *quin*, dont le sens est à peu près le même : « empêcher », « détourner », « faire obstacle à ». On se demande comment la bonne leçon est parvenue dans le manuscrit B. Il est difficile de croire que la leçon correcte se produise par hasard, même si la confusion *o/e* est facile.

Trin. V, 26, 7 : Tum deinde ad quam se fraudem syllabae adiectio, quae in libris non extat, instruxit ; stultitiae suae in eo usa mendacio, tamquam dictis suis eousque adhibenda fides esset, ut requirendam esse ipsam dictorum propheticorum auctoritatem non putaret ! Dans E^c nous trouvons la leçon intéressante *ne quae* au lieu de *quae*, où *ne* doit se rattacher à *adiectio* précédent. Pour *adiectio*, Coustant écrit *adiectioe*, cf. E^c. La leçon *adiectioe* peut être une conjecture, mais elle est probablement correcte. Le sujet de *se ... instruxit* n'est guère *adiectio*, mais *impietas* dans ce qui précède. Cf. l. 5 : *impietatis stultitia* et, dans le passage cité, *stultitiae suae in eo usa mendacio*. *Dictis suis* se réfère aussi à *impietas*. Ce n'est pas *adiectio* qui ment, mais *impietas*. *Impietas* est souvent le sujet d'une proposition dans le *Trin.*, et nous trouvons encore en V, 32, 1 qu'elle est menteuse, là aussi en combinaison avec *stultitia* : *Haec*

⁸⁰ Milhau 2, p. 167, explique *tractanda* et *absoluenda* de V, 12, 12-13 comme des futurs.

si stultitia adque impietas heretica ad fallendum ignorantes simplicioresque dicta esse ex persona Dei Patris mentietur.

Pour *se instruere*, indiquant aussi une préparation pour ce qui est mauvais, cf. VI, 11, 21 : *in quem se exitum praemissio tam subdoli sermonis instruxerit.*

Trin. V, 31, 22 : Et quis gentium est, quae non inuocauerunt antea nomen eius ? Milhau⁸¹ a proposé une traduction meilleure que celle de l'édition des SC, à savoir « Et qui appartient à des nations qui n'ont pas invoqué son nom auparavant ? », en comparant ch. 34, 4 : *factus est gentium non inuocantium se*. À la citation d'Is. 65, 1, citée au ch. 31, 16, nous lisons : '*Dixi: Ecce sum genti qui non inuocauerunt nomen meum*'. Presque tous les manuscrits présentent *genti*, les exceptions étant *gentium* N, *gentibus* G, *gentis*, changé en *genti* O*. *Genti* est introduit selon les traditions absolument dominantes de la Septante et celles dominantes de la Vetus Latina⁸². Il est clair qu'Hilaire a lu *gentium*, leçon unique, dans Isaïe.

Trin. V, 31, 24 : Confers cum his sacrum illud et diuinum Deuteronomii canticum, in quo non super deos Deus exacerbatus, super non gentem et gentem stultam in zelum incitat infideles. *Confers* D L* W P K G*, *confert* C*, *confer* C^c L^c E N V B G^c O J Z Coustant. Comme nous trouvons *intellege* peu après, il faut lire *confer*. Cf. la remarque sur VII, 31, 16, même si dans les passages présentés là, les impératifs ont une plus grande force de provocation.

Trin. V, 37, 17 : quia non est aliunde quod genitus est. Environ la moitié des manuscrits de l'apparat (C^c L E N W P K), représentant différents embranchements du stemma, présentent un texte plus long ; il y a encore deux manuscrits (O J) qui combinent les deux textes. Ce texte plus long, qui n'a que de petites divergences, est comme suit : *quia non ex alio genitus neque aliud quam deus est ille qui genitus est*. Ce texte se conforme parfaitement au contexte, et *neque aliud quam deus* reprend une phrase peu avant. Il est probable que le mot *genitus* qui se trouve deux fois a causé un saut du même au même. Notamment un texte pareil à celui du manuscrit L peut être à l'origine du texte bref : *quia non ex alio quod genitus neque aliud quam deus ille qui genitus est*, où l'on retrouve *quod* du texte bref. Il faut accepter le texte long, mais il se peut que l'on doive préférer *aliunde* à *ex alio*, car *aliunde* reprend un *aliunde* à l. 13, et *ex alio* peut bien en être une explication. Si l'on préfère, je pense à tort, le texte plus bref, il faut probablement lire *qui* au lieu de *quod*, parce que *qui genitus est* reprend *ille qui genitus est* peu avant et *qui* a le soutien de toute l'autre tradition. Dans le texte, il s'agit de *qui genuit* et de *qui genitus est*. *Quod* (« parce que ») donne un texte intelligible, car l'identité de la nature du Père et du Fils dérive du fait qu'il y a une nativité, mais maintenant, il ne s'agit pas directement de la nativité, mais de l'identité de la nature : l'un est tout ce qu'est l'autre.

Trin. VI, 4, 26 : Et quia nobis ex integro aduersum hanc impiissimae doctrinae expositionem euangelicus nunc erit sermo, consequens existimauimus omnem iam⁸³ in primo licet libro editionem huius haereseos conscriptam, nunc quoque huic sexto inserere. Il y a la variante *quarto* pour *primo* dans une minorité des manuscrits, présentée de manières variées. Les deux leçons se trouvent dans le même manuscrit (B : *primo (primo postea eradicatum) quarto omnem in primo licet*), ou bien *quarto* est dans la marge (E^c), ou bien dans une position improbable (O J : *in quarto omnem iam licet*). Seuls V G ont une leçon avec *quarto* qui court bien : *omnem iam in quarto licet*, mais il y a dans les deux des corrections pour présenter

⁸¹ Milhau 2, p. 168.

⁸² Voir *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum*. 14. *Isaias*. 1939, et *Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel*. 12: 2. *Isaias*. 1993-1997. *Genti* se retrouve dans le texte africain ancien (K) et l'euro péen (E).

⁸³ Qu'on rejette la virgule après *iam*.

aussi la leçon *primo*. *Sexto* est dans tous les manuscrits. La première citation de la lettre d'Arius se trouve au livre IV, qu'on peut aussi regarder comme livre I, si l'on pense qu'Hilaire avait d'abord projeté les trois premiers livres comme une unité⁸⁴.

Évidemment, il y a deux possibilités : ou lire *quarto*, puis *sexto*, ou lire *primo*, puis choisir : ou mettre *tertio*, qui n'existe pas dans la tradition, ou rejeter *sexto*, ce qui serait en tel cas préférable, car *sexto* n'est pas nécessaire. La manière de présenter *quarto* dans ces manuscrits peu nombreux qui le donnent montre clairement qu'il s'agit d'une correction, et que *primo* est la leçon originale. Mais d'autre part, *sexto* qui se trouve partout dépend nécessairement de *quarto*, très faiblement représenté. Comment la leçon *sexto* a-t-elle pu s'introduire partout en partant d'une base tellement vacillante ? La solution me semble être que quelqu'un, et pourquoi pas Hilaire lui-même ?, a corrigé *primo* en *quarto*, en laissant les deux leçons lisibles dans le texte. Il a aussi mis *sexto*, sans alternative. Les copistes ont choisi entre les variantes *primo* et *quarto*, mais tous ont écrit *sexto*, parce que, dans l'édition qu'ils avaient sous les yeux, il n'y avait pas de variante et le livre était en effet le sixième.

Trin. VI, 10, 27. Voir la remarque sur VII, 31, 16.

Trin. VI, 21, 17 : *Verus et unus mihi Deus es, sed non aliud in eo qui ex te Deo est credam inesse, quam tuum est. Deo est* est la leçon des manuscrits D C L* P K V, *deus est* est celle des L^c E N W G O J Y Z, tandis que T B donnent *est deus*. La variante correcte est *deus est*. Le Fils est Dieu de Dieu, et leur nature est la même parce que le Fils est né, *natus*, voilà ce qui est crucial pour Hilaire et exposé par de nombreux passages, par exemple III, 8, 2 : *cum audiunt Deum ex Deo, uerum a uero, perfectum a perfecto, unum ab uno natum esse* ; IV, 15, 21 : *De quo quamuis ambigi non oporteat, quin nascendo ex Deo Deus sit, per quod fidei nostrae Deus unus est* ; XII, 7, 13 : *Sed quia Deo Patri in eo quod ex eo (ex deo C O J Z) Deus est natus aequalis est.*

Trin. VI, 23, 32 : *Quid post haec intellegentiae poterit esse ne non esse credatur ? À credatur*, il faut sous-entendre *Filius*, qui se trouve dans ce qui précède. Le sens est donc : comment croire qu'il ne soit pas le Fils ? Hilaire vient de montrer que le Christ est le Fils. La traduction des SC : « Quelle interprétation donner après cela pour éviter de croire à son existence ? » n'est donc pas correcte.

Trin. VI, 25, 15 : *Humilitatis igitur professio frequens non habet hoc insolentiae uitium, ut sibi aliena uindicet et non sua defendat et propria Deo coaequanda praesumat, nec pari temeritate qua Patrem nuncupat, se quoque Filium profiteatur dicens : 'Nec enim misit Deus Filius suum in hunc mundum ...', vel iterum : 'Tu credis in Filio Dei ?'* Le contexte est que les adversaires, qui nient que le Fils soit vrai Fils et vrai Dieu, lui reprochent l'insolence d'appeler Dieu son Père. Mais il n'est pas insolent, car il y a des passages où il se déclare, comme homme, inférieur au Père et qu'il a besoin de son aide. Mais quand il déclare que Dieu est son Père et qu'il est lui-même le fils de Dieu, cela n'est pas de l'insolence, mais la vérité.

Smulders avait par conjecture écrit *propria* pour *proprie* ou *propriae* des manuscrits, proposition non acceptée dans l'édition des SC, qui retient *proprie* et traduit : « se targuer d'avoir en propre de quoi égaler Dieu ». Je crois que la conjecture de Smulders est correcte. *Proprie* au sens requis n'a pas de bons parallèles chez Hilaire, tandis que *propria Deo* est une expression qui se retrouve souvent dans ses œuvres. Le sens du passage serait à mon avis : l'humilité ne commet pas la faute insolente de s'emparer de ce qui appartient à un autre, de revendiquer ce qui n'est pas à elle, de présumer que ce qui est propre à Dieu serait de la même

⁸⁴ Voir SC, t. 1, p. 50.

valeur (que ce qui est à elle-même)⁸⁵ ; elle ne commet pas toutes ces fautes qu'on reproche au Fils. *Aliena, non sua, propria Deo* sont parallèles et indiquent la même chose, à savoir ce qui est à Dieu et que seulement l'insolent peut s'approprier. Mais en vérité, ce qui est à Dieu est aussi au Fils, et il n'y a pas d'insolence. Cf. XII, 24, 1 : *Formam itaque atque imaginem inuisibilis Dei unigenitus in se Deus continens, in omnibus his quae propria*⁸⁶ *Deo Patri sunt per plenitudinem uerae in se diuinitatis aequatur.*

Trin. VI, 30, 7 : Religiosi nominis adsumptionem Dei Filius in his qui se Dei Filium confitentem Patrem sibi Deum dicerent, non inprobauit, sed temerariam Iudaeorum usurpationem Patrem sibi Deum praesumentium, per id quod se non diligenter, obiurgat. Pour la leçon *Dei Filium* (D E* N P K V O) il y a aussi *filium dei* (C L* W Y Z), *dei filios* (T B G J) et *filios/filius dei* L^c E^c. Il faut lire *Dei filios* (ou *filios Dei*, mais *Dei filios* a plus d'appui dans les manuscrits). Hilaire parle de Jean 8, 41, où les Juifs disent que leur père est Dieu. Ils déclarent donc qu'ils sont les fils de Dieu, *se Dei filios confitentem*. Jésus-Christ ne leur reproche pas qu'ils s'attribuent ce nom, mais il les blâme parce que, comme il poursuit, en se croyant dignes de ce nom (*praesumentium*), ils auraient dû l'aimer, lui qui vient de Dieu. La leçon *Filium* s'explique facilement ; on a cru que *se* remonte au Christ.

Trin. VI, 34, 1 : Non hic sancti apostoli a Deo exisse, id est a Deo missum esse, intellexerunt : nam omni superiore sermone confitentem missum esse se frequenter audierant. Sed audientes a Deo exisse, naturam in eo Dei ex operibus cernentes, naturae ueritatem per id quod a Deo exiit recognoscunt, cum dicunt : 'Nunc ergo scimus, quia nosti omnia et non habes necesse ut aliquis te interroget. In hoc credimus, quod a Deo existi' (Jean 16, 30). Voici le texte de l'édition des SC, qui n'a pas accepté la conjecture de Smulders, qui écrit, sans appui des manuscrits, *idem esse ac* pour *id est*. Il n'y a pas de variante importante, mais dans N*, *non* avant *intellexerunt* peut indiquer un effort de comprendre un passage difficile.

Le contexte est la discussion (ch. 31 suiv.) entre Jésus-Christ et les disciples en Jean 16, 16 suiv. Le Seigneur dit (ch. 31, 3) : *(vos) creditis, quoniam ego a Deo exiui et a Patre ueni in hunc mundum* (Jean 16, 27-28), les disciples répondent : *'Nunc ergo scimus'* etc., voir ci-dessus. Les disciples savaient déjà que le Christ était envoyé par Dieu, mais malgré le fait qu'ils avaient vu les miracles (ch. 33, 14 suiv.), ils n'avaient pas compris qu'il était sorti de Dieu⁸⁷, qu'il était, comme Hilaire dit souvent, *Deus ex Deo* (voir plus haut la remarque sur VI, 21, 17), qu'il avait la même nature que Dieu. Dans le contexte, Hilaire souligne *natiuitas, exitio, natura*. Être envoyé, exprimé par *aduentus, missum esse, uenisse*, n'est pas la même chose, voir ch. 31, 15 : *Nec patitur exitionem aduentum existimari, cum post exitionem a Deo aduentum commemoret a Patre. 'A Patre' enim 'uenisse' et 'ex Deo exisse' non est significationis eiusdem*. Maintenant les disciples comprennent, et cela leur est nouveau ; ils commentent qu'il est sorti de Dieu, mais ils ne disent rien sur le fait bien connu qu'il est envoyé ; voir l. 16 : *Nam ad id (sc. Ego a Deo exiui) tantum responsum est, cum dicunt : 'In hoc credimus, quoniam a Deo existi' neque addunt : « et a Patre uenisti in hunc mundum ».*

N'est-il donc pas clair que notre passage veut dire que les disciples comprennent finalement que « être sorti de Dieu » et « être envoyé par Dieu » ne veulent pas dire la même chose ? Je crois qu'il faut traduire *Non hic ... intellexerunt* à peu près de la manière suivante : « Ici les disciples comprennent que 'sortir de Dieu' ne veut pas dire 'être envoyé par Dieu' ». Mais

⁸⁵ Cf. ch. 26, 15 : *Si potestas aequata est, si secretum cognitionis aequale est ; si Père et Fils sont sur le même niveau, ce que les hérétiques ne veulent pas accepter.*

⁸⁶ Un seul manuscrit (L) a *propriae*, c'est-à-dire *proprie*.

⁸⁷ Après notre passage, Hilaire constate encore une fois leur ignorance, voir ch. 34, 23 : *Et qui sciebant a Deo missum, exisse tamen a Deo nesciebant*. En traitant le même passage de Jean (16, 30), Hilaire souligne encore une fois, en IX, 29, 13 suiv., la différence entre *mitti* et *exire*.

alors, il faut lire *id esse* pour *id est*, ce que je propose. Je voudrais bien mettre un point après *intellexerunt* et une virgule avant *sed*. Pour d'autres exemples de *non hic*, « ici, il ne s'agit pas de », voir III, 22, 10 ; VII, 12, 19 : VII, 37, 3 ; VIII, 37, 6.

Selon l'interprétation de l'édition des SC, « être sorti de Dieu » et « être envoyé par Dieu » veut dire la même chose ; j'ai cherché à montrer le contraire. Une autre interprétation, proposée par Doignon (SC t. 1, p. 176), me semble aussi difficile à accepter : « Les saints apôtres ne comprirent pas qu'il était sorti de Dieu, à cette occasion, c'est-à-dire celle de la formule : 'qu'il avait été envoyé de Dieu' ». Telle interprétation me semble dire, elle aussi, que les deux expressions disent la même chose, ou peut-être plutôt que « être envoyé » indique « être sorti », ce que les disciples n'auraient pas compris. Par contre, ils font des progrès : après avoir connu la *dispensatio*, ils arrivent à la *natura*, cf. ch. 31, 15 : *Alterum itaque in dispensatione, alterum in natura est*.

Trin. VI, 39, 7 : *dum non neque non mori dicitur et manere* (sc. le disciple Jean, voir Jean 21, 22-23). Les leçons sont confuses : *non neque non mori* D C L* V G^c O, *non mori* L^c E* N P K B J, *non mori non* E^c, *nostri* T, *neque non mori* G* Y Z. Je propose *neque non mori*. Je crois qu'il faut comparer les mots de l'Évangile (v. 23) : *Et non dixit ei Iesus : non moritur, sed : sic eum volo manere donec veniam*, et qu'il faut aussi supposer la construction bien connue *neque ... et*. Lisons donc : *dum neque non mori dicitur et manere* : « d'un côté il ne dit pas qu'il ne mourra pas, d'un autre qu'il restera ». Cf. *non dixit* avec *neque ... dicitur*, *non moritur* avec *non mori*. Mais comment expliquer ce *non* superflu avant *neque* dans un grand nombre de manuscrits ? Une manière, persuasive ou non, de s'en rendre compte est de supposer que *non* est tombé du texte et réintroduit où il ne faut pas ; une autre correction l'insère aussi à la place originale, et voilà deux *non*.⁸⁸

Trin. VII, 1, 6 : *A quo* (sc. *itinere doctrinae euangelicae*) *quamvis consciae infirmitatis nostrae trepidatione reuocemur, tamen* etc. La tradition est à peu près également partagée entre *consciae* et *conscientiae*, mais cf. V, 23, 14 : *Intellege ... ad aduentum Dei consciam* (*conscientiam* E Y Z) *humanae infirmitatis trepidationem*. Il faut donc lire *conscia ... trepidatione*.

Trin. VII, 22, 1 : *Et super hoc adsit sibi diuinae de se sententiae testimonium*. La variante de *adsit* est *adsciscit* O J, *ascivit* Y Z. Le mot *adsciscere* ne se trouve pas ailleurs dans le *Trin.* Ambroise, entre autres, s'en sert souvent, voir *Explanatio psalmorum XII*⁸⁹, Ps. 45, ch. 2, par. 4 : *ubi testimonium resurrectionis adsciscitur* ; *Expositio euangelii secundum Lucam*⁹⁰, lib. 6, par. 87, l. 931 : *quando ubique nostri operis testimonium ad firmamentum credulitatis adsciscitur* ; *adsciscere* se trouve aussi chez Arnobe. *Adsciscit/adscivit* est donc bien possible, et décidément préférable. Le sujet est *natiuitas*, cf. ch. 21, 39 : *Habet igitur hoc sacramenti sola natiuitas, ut complectatur in se et nomen et naturam ...* ; l. 42 : *Non adfert externi generis substantiam*. Avec *natiuitas* et *adsciscit/ascivit*, *sibi* s'explique mieux. Aussi, *adsciscit/ascivit* est *lectio difficilior*.

Trin. VII, 27, 27 : *Quod autem ex uiuo uiuum natum est, habet natiuitatis profectum sine nouitate naturae*. L'édition des SC traduit : « c'est qu'il procède d'une naissance ». Cf. ch. 11, 9 : *quia natiuitas non habet detrimentum generandi, cum profectum teneat nascendi*, où *cum profectum teneat nascendi* est traduit par « tout en étant profit pour celui qui naît », et ch. 28,

⁸⁸ Un exemple dans Bengt Alexanderson, *Le texte des Confessions de saint Augustin*, Göteborg 2003, p. 94, sous 12, 25.

⁸⁹ CSEL 64.

⁹⁰ CCL 14.

22 : *habet* (sc. *Deus*) *natiuitatem, non habet demutationem, et inperit profectum, nec amittit naturam*, où *inperit profectum* est traduit par « il donne ce qui procède de lui ». Je crois qu'il faut constater que *profectus* dérive de *proficio* et que le mot veut dire « profit », « avantage », « progrès »⁹¹ ; il n'a rien à voir avec *proficiscor* et « procéder ». Dans les passages cités plus haut, *profectus* s'oppose à *nouitas*, *detrimentum* et *demutatio*, qui tous les trois dénotent une détérioration.

On dirait que IX, 30, 1 parle contre une telle interprétation : *Intellegentiam autem eorum* (sc. *discipulorum*) *conlaudans Dominus respondit, non utique quod missus esset, sed quod a Deo exisset, profectum natiuitatis ex incorporali Deo sub exitionis significatione testantium. Nam et ipse natiuitatem suam sub exitionis demonstratione fuerat elocutus dicens : 'Vos me amatis et creditis, quoniam a Deo exiui et a Patre ueni in hunc mundum'*, où la traduction de l'édition des SC rend *profectum natiuitatis* par « sa procession par nativité ». Il s'agit du dialogue de Jean 16, 27-30⁹², où *a Deo exire* se trouve dans la bouche tant de Jésus-Christ que de ses disciples. Le mot *exitio* indique la nativité, voir plus haut : *sub exitionis significatione* (les disciples), *sub exitionis demonstratione* (le Christ). Ce mot indique *absoluta natiuitas* (l. 11), il dénote *non alienationem a Deo Patre ... sed natiuitatem naturam in se Dei Patris nascendo retinentem* (l. 16). Le sens de *profectus* reste celui que nous connaissons : *profectum natiuitatis ... sub exitionis significatione testantium*, « les disciples témoignent du progrès qu'est la nativité, en se servant du mot *exitio* », ils comprennent qu'avec *exitio* le Christ a la nature plus élevée, celle de Dieu ; il n'est pas seulement *missus*.

Trin. VII, 31, 16 : Infer duos, si occasio patet, fidei ecclesiae deos, aut solitarium Deum uel falsa saltem mentire ratione. Filium, si potes, a Patre absque natiuitatis tantum confessa ueritate discerne. Une série impressionnante de manuscrits présentent *infern*, ceux qui donnent *infer* sont peut-être un peu moins impressionnants : E^c V B G^c O J Y Z Coustant.

Infer est préférable, cf. *mentire* et *discerne*. Il est vrai qu'on trouve aussi dans le contexte *connominabis* et *praedicabis* (ll. 22, 23), mais *infer* est autre chose, car *infer* est une provocation : fais-le si tu peux, mens si nécessaire ! Je crois qu'en VI, 10, 27 : *Si ex se scit* (sc. *ecclesia*), *infern calumniam temerate usurpatae scientiae ; si uero de Domino suo didicit, natiuitatis suae scientiam permitte nascenti*, il faut lire *infer*, cf. *permitte* ; les manuscrits D L* donnent *infern*, C^c E V T B G O J Y Z Coustant *infer*, il y a aussi *infirmis* (C*) et *infert* (L^c N W P K). Cf. VIII, 20, 33 : *Disseca naturae huius, si potes, unitatem. Et aliquam dissimilitudinis infern necessitatem, per quam Filius non sit in unitate naturae* ; dans les manuscrits, il y a *infern* D C L P K V G, *infer* E T B O J Y Z Coustant, *inferas* N ; mieux vaut lire *infer*. Encore VIII, 20, 23 : *Discerne, igitur, o haeretice, Spiritum Christi a Spiritu Dei, et excitati a mortuis Spiritum Christi a Spiritu Dei Christum a mortuis excitantis* etc., sans variante. De même, en IX, 41, 19 : *Adfern nunc, quisquis es haeretice, flexuosae doctrinae tuae ineuolubiles quaestiones !*, il faut préférer *Adfer* ; les manuscrits D C E* N P K G* ont *adfern*, L E^c V T B G^c O J Y Z *adfer*. Par les impératifs, Hilaire souligne que les idées de l'hérétique sont impossibles : essaie de persuader, tu n'y arriveras pas !⁹³

⁹¹ Cf. SC, t. 1, p. 222, n. 2 et p. 364, n. 1 avec des remarques correctes sur le mot *profectus*.

⁹² Voir pour le contexte de ce passage et pour le mot *exitio* la remarque sur VI, 34, 1.

⁹³ Autres exemples d'un impératif : V, 16, 20 : *Adime Filio quod iudex est, ut auferas quod Deus uerus est ... ; ibid. l. 26 : Ementire saltem aliquid per hanc inpiam et stultam uerbi tui inpuidentiam, unde non uerus est ; VIII, 32, 1 : Aut si displicet in Deo et Domino unus hic eiusdem, per natiuitatis sacramentum, diuinitatis Spiritus, ostende quis Spiritus et in quo Spiritu has nobis diuisiones et operetur et diuidat ; ibid. ch. 33, 16 : Aut profiteri non per Christum statuta, quia ea Deus statuit ; ibid. ch. 55, 13 : Furare quas uoles uerborum occasiones, et inreligiosi ingenii aculeos excita. Ementire saltim cuius plenitudo diuinitatis in Christo inhabitet corporaliter. Quant à VIII, 51, 15, on se demande s'il ne faudrait pas lire *confer* avec E^c O J Y Z Coustant au lieu de *confers*, en conférant une série d'impératifs dans ce qui précède : (ll. 3-11) *intellege, cognosce, adprehende, intellege*.*

Une autre manière de présenter ce qui est impossible peut s'exemplifier par VII, 32, 1 : *Duos itaque praedicet deos, qui potest unum praedicare sine uno. Aut singularem Deum doceat, qui possit negare unum uni per naturae uirtutem et per sacramentum generationis et natiuitatis non inesse.* Voir aussi la remarque sur V, 31, 24.

Trin. VIII, 1, 32 : *Ex his enim ait : 'Quorum sermo ut cancer serpit' (2 Tim. 2, 17), latenti semper subrepentique contagio sanitatem peruersae mentis inficiens.* *Peruersae* est la leçon de C* L P K V B Y Z, *peruasae* celle de D L^c E N O J Coustant, *persuasae* celle de T G. *Peruasae* doit être la leçon correcte : la santé de l'esprit est envahie, tandis que *persuasae* a l'air d'une pseudocorrection. La même idée se trouve en II, 4, 28 : *Praetermitto reliqua humani periculi nomina, Valentinus Marcionitas Manicheos pestesque ceteras, quae interdum imperitorum mentes occupant et ipso contagio conuersationis inficiunt.* Cf. *peruasae mentis*, correspondant à *mentes occupant*, et la présence des mots *contagium* et *inficere*.

Trin. VIII, 3, 4 : *ita istis haeretico furore amentibus sollicitudinis maximae est, toto aduersus piae fidei ueritatem impietatis suae ingenio laborare : ut aduersus eos qui religiosi sunt uincant esse inreligiosi, et ultra spem uitae nostrae uitae suae desperatione potiores sint, et plus inpendant cogitationis ad falsa, quam nos doctrinae optamus⁹⁴ ad uera.* Les variantes sont de peu d'intérêt : *uincantur* E, *uindicant* B G^c, *discant* O^c. Il est difficile de comprendre *vincant esse inreligiosi*. Je crois qu'il faudrait lire *uincant sese*. Une idée qui revient chez Hilaire est que les hérétiques se contredisent et se réfutent, et ainsi la vérité de l'Église se manifeste. Voir I, 26, 18 : *Omnesque se inuicem uincendo uincuntur* ; VII, 4, 27 : *Sed dum haeretici omnes se inuicem uincunt, nihil tamen sibi uincunt* ; VII, 7, 9 : *Vincant ut uolunt, quia se inuicem uincendo uincuntur*. La confusion *esse/sese* est assez fréquente dans des manuscrits.⁹⁵

À première vue, on dirait qu'il ne s'agit pas de constater que les hérétiques se réfutent entre eux, mais qu'ils veulent prendre le pas sur les Chrétiens. Je crois que c'est un malentendu ; les hérétiques n'ont pas l'espoir que nous avons, ils sont *ultra spem uitae nostrae* ; l'un veut être plus fort que l'autre, en dépensant plus de réflexion pour faire prévaloir le faux, que nous ne faisons pour ce qui est vrai. Par conséquent, je ne pense pas que la traduction de l'édition des SC : « faire triompher le désespoir qui est dans leur vie sur l'espérance qui est dans la nôtre » soit correcte.

Trin. VIII, 3, 22 : *Quod si alius est, iam unus hic non erit : cum natura non sinat, ut ubi alius est, ibi unus sit, aut ibi sit unus, ubi alius sit.* Pour le premier *ibi*, il y a *ubi* dans le manuscrit C, pour le second *ibi*, on trouve *ubi* dans une série de manuscrits, pour le second *ubi*, il y a *ibi* dans une série de manuscrits. Ne faut-il pas supposer qu'Hilaire s'exprime d'une manière logique, notamment quand il veut présenter la vaine logique des adversaires ? Par conséquent, qu'il dise : où il y a un autre, là il n'y a pas un seul ; où il y a un seul, là il n'y a pas un autre. Donc : *cum natura non sinat ut ubi alius est, ibi unus sit, aut ubi sit unus, ibi alius sit.* Le texte de l'édition des SC dit la même chose deux fois. Une confusion entre *ibi* et *ubi* est des plus communes.

Trin. VIII, 20, 33. Voir la remarque sur VII, 31, 16.

Trin. VIII, 20, 35 : *A Patre enim procedit Spiritus ueritatis, sed a Filio a Patre mittitur.* La confusion des manuscrits est la plus grande possible. Pour les détails, voir l'apparat de Smulders. Avec de petites divergences, les variantes sont : *a filio a patre mittitur* D P^c V G O

⁹⁴ Milhau 2, p. 172, veut lire *aptamus* avec beaucoup de manuscrits, à mon avis avec raison.

⁹⁵ Voir par exemple IX, 41, 17.

Y Z, *a filio mittitur* (*promittitur* E N) C L*? E N, *a filio accipiet a patre mittitur* L^{c?} P* K T B (aussi avec *quia* avant ou après *mittitur*), *a patre et a filio mittitur* J. Nous constatons que dans ces variantes, *a filio* est toujours là, tandis que *a patre* et *accipiet* peuvent manquer.

La bonne leçon est probablement *A Patre enim procedit Spiritus ueritatis, sed a Filio mittitur*. Hilaire veut montrer que dans l'unité, il n'y a pas de diversité dans la nature ou dans la volonté : (l. 25) *Non habet haec unitas diuersitatem* ; (l. 27) *Numquid et hic uoluntatis unitas adferetur ? Omnia quae habet Pater, Fili sunt ; et omnia quae Fili sunt, Patris sunt*. Dans l'unité, l'Esprit procède du Père et le Fils l'envoie. La citation de Jean 15, 26 au ch. 19, 8 dit : *Ait enim : 'Cum uenerit aduocatus ille, quem ego mittam uobis a Patre Spiritum ueritatis qui a Patre meo procedit, ipse testificabitur de me'*. Donc, il n'est pas dit que le Père envoie, mais que le Fils envoie l'Esprit qui vient du Père. *A patre* est une insertion qui dérive de la citation de Jean. *Accipiet* est aussi une addition. Elle provient de la citation de Jean 16, 14, présentée au ch. 20, 7 : *Ille me honorificabit, quoniam de meo accipiet et adnuntiabit uobis. Omnia quaecumque habet Pater mea sunt. Propterea dixi: De meo accipiet et adnuntiabit uobis*, et commentée par Hilaire : *A Filio igitur accipit qui et ab eo mittitur et a Patre procedit*.⁹⁶ La brève citation *Quoniam de meo accipiet* se trouve aussi à l. 30, et des formes de *accipere* reviennent plusieurs fois peu avant et peu après notre passage. Hilaire veut montrer que dans l'unité, recevoir du Père ou du Fils revient au même, mais la présence fréquente de cette idée n'a rien à voir avec l'envoi de l'Esprit.

Trin. VIII, 27, 21 : Deus igitur Christus est unius cum Deo Spiritus. La leçon de C L^c V T B G Y Z est *unius*, celle de D L* P K O J Coustant est *unus*. Le texte de Smulders présente *unius*, celui de l'édition des SC préfère sans explication *unus* et traduit : « Par conséquent le Christ Dieu est un seul Esprit avec Dieu ». Je pense que *unius* est correct. Le contexte est qu'Hilaire veut prouver que l'Esprit est aussi bien l'Esprit du Christ que l'Esprit de Dieu et que le Christ et Dieu sont un, voir l. 16 : *Est enim in nobis Spiritus Dei, sed est in nobis Spiritus Christi ; et cum Spiritus Christi inest, inest Spiritus Dei*. Dans ce contexte, il ne parle pas du Christ lui-même comme Esprit (comme si nous lisions : *Christus est unus cum Deo Spiritus*), ce que j'espère montrer dans ce qui suit chez Hilaire.

Hilaire part de 1 Cor. 12, 4-11 cité au ch. 29, 1 et 11 et au ch. 31, 8, où l'Apôtre parle des dons spirituels. Il commente au ch. 31, 1 : *Tenuit autem beatus apostolus Paulus in hoc difficillimo ad humanam intelligentiam caelestium sacramentorum mysterio et absolutam demonstrationem et sollicitam cautelam, ut per Spiritum in Spiritu dari haec diuisionum dona monstraret, – non enim idipsum est per Spiritum et in Spiritu dari, – quia datio doni quae obtinetur in Spiritu, haec tamen indulta per Spiritum sit*. À première vue, on ne comprend guère quelle est la différence entre *per Spiritum* et *in Spiritu* ; je crois qu'il faut remonter à 1 Cor. 12, 8-11, où des dons sont donnés *per Spiritum, secundum eundem Spiritum, in eodem Spiritu* et où l'Esprit opère, en distribuant à chacun comme il veut. *In Spiritu* dans le commentaire d'Hilaire se réfère à 1 Cor. 12, 3, cité au ch. 28, 10 : *'nemo potest dicere Dominum Iesum, nisi in Spiritu sancto'*. Hilaire le reprend au ch. 31, 19 : *Et si in Spiritu sancto Iesum Dominum confiteris, intellege tripertitae significationis in apostolo uirtutem, cum in diuisionibus donorum idem Spiritus est, et in diuisionibus ministeriorum idem Dominus est, et in diuisionibus operationum idem Deus est, et rursus omnia operans unus Spiritus unicuique sicut uult diuidens*. Il vient de dire que c'est Dieu qui est l'origine de tout (l. 15 : *'qui operatur omnia in omnibus'*), mais c'est le Christ qui exécute. Ce qui se passe *in Spiritu sancto* se passe chez Dieu et chez le Seigneur, mais c'est l'Esprit qui travaille. Hilaire poursuit en disant que c'est le même Esprit qui opère dans ce que l'Apôtre attribue à Dieu ou au Seigneur en 1 Cor. 12, mais il ne dit nullement que le Seigneur serait « un seul Esprit avec

⁹⁶ De même ch. 26, 15 : *A Patre procedit Spiritus ueritatis. A Filio mittitur et a Filio accipit*.

Dieu ». Ce qui devient encore plus clair dans ce qui suit, ch. 32, 1 : *Aut si displicet in Deo et Domino unus hic eiusdem, per natiuitatis sacramentum, diuinitatis Spiritus, ostende quis Spiritus et in quo Spiritu has nobis diuisiones et operetur et diuidat*. L'Esprit est *in Deo et Domino*, mais il n'y a pas d'identification entre *Christus* et *Spiritus*.

Il faut évidemment comprendre *unius ... Spiritus* comme un génitif possessif ou génitif de qualité, ce qui convient bien au contexte où la phrase se trouve : « Dieu le Christ est caractérisé par le même Esprit que Dieu ». Il n'y a pas de parallèle exact en *Trin.*, mais nous trouvons des constructions avec *natura, res, nomen* en IV, 4, 14 : (*substantia uel usia*) *quae ... utrumque illum et naturae anterioris et rei esse testetur unius* ; VII, 13, 12 : (*fidem*) *quae Patrem et Filium ut unius naturae, ita unius profitetur et nominis* ; IX, 20, 39 : *Atque ita Christus operans et in eius opere Pater testans ostendunt inseparabilis secundum natiuitatem esse naturae*.

Cependant, il y a lieu de douter, car nous lisons au ch. 38, 1 : *Quam uero super omnia Deus et inseparabilis a Patre sit Spiritu, disce etiam hoc ipso de quo nunc agitur apostoli dicto*. La tradition est assez confuse ; il y a aussi *Spiritus*, notamment dans D, mais à mon avis, *Spiritu* est la bonne leçon. Il s'agit du Christ comme Dieu. L'édition des SC traduit par « A quel point, d'autre part, Dieu au-dessus de tout, il est aussi inséparable du Père Esprit, apprend-le encore de ce texte même de l'Apôtre » etc., en expliquant l'expression *a Patre sit Spiritu* comme le texte de Jean 4, 24, où Jésus dit à la Samaritaine : *Spiritus est Deus*, et en la comparant avec notre passage VIII (VII par erreur dans SC), 27 cité plus haut et avec *Trin.* II, 31. En suivant l'édition des SC, on dirait que *Patre ... Spiritu* parle en faveur de *Christus ... unus cum Deo Spiritus*. Quand même, je ne crois pas que ch. 38, 1 ait quelque chose à voir avec Dieu comme être spirituel, comme c'est le cas en Jean 4, 24. Il est évident que Dieu est un tel être, et que le Christ dans sa nature divine l'est aussi ; voir par exemple VIII, 48, 12 : *Meminerint tamen secundum euangelia et prophetas et Christum Spiritum et Deum Spiritum* ; IX, 3, 7 : *Et eiusdem periculi res est, Christum Iesum uel Spiritum Deum uel carnis nostri corporis denegare*.

En fait, le début du ch. 38 n'est pas bien traité par les éditeurs. Le contexte est que vers la fin du ch. 37, Hilaire insiste sur le fait que le Christ est Dieu. Il poursuit immédiatement, et il ne faut pas commencer un nouvel alinéa par *Quam uero* etc. Le sens en est à mon avis : « A quel point, d'autre part, il est Dieu au-dessus de tout et inséparable du Père quand il s'agit de l'Esprit, apprend-le par » etc. Il faut prendre en considération ce qui suit peu après : *Anne possit separabili a se natura et Spiritu intellegi 'ex quo' et 'per quem' omnia ?*, où *natura* et *Spiritu* veulent dire « quant à la nature et quant à l'Esprit ».

Revenons donc à la leçon de Smulders. Par surcroît, *unius*, n'est-ce pas la *lectio difficilior* après *Deus Christus* ? Il faut reconnaître qu'il n'est pas facile de suivre la manière de raisonner d'Hilaire et qu'il faut parler beaucoup, probablement trop, pour expliquer pourquoi il faut lire une seule lettre.

Trin. VIII, 35, 12 : *Et quid erit in Dei uirtute, nisi Dominus est, et in Domini potestate, nisi Deus est ?* Les manuscrits donnent : *potestate* C L P K T, *proprietate* V B G O J Y Z, tandis que là, il y a une lacune dans D. Toute la discussion de ces chapitres traite ce qui est propre à Dieu et propre au Seigneur. Cf. ch. 37, 1 : *Nisi forte eousque ultimae disperationis furor audebit erumpere ut, quia Christum Dominum apostolus dixerit, nemo aliud eum praeterquam Dominum debeat confiteri, et habens Domini proprietatem, non habeat Dei ueritatem*. Le Christ a ce qui est propre au Seigneur et aussi la vérité de Dieu. Au ch. 35, 13, il faut lire *in Domini proprietate*, car (*erit*) *in Domini proprietate* selon ch. 35, 12-13 correspond à *habens Domini proprietatem* selon ch. 37, 4.

Trin. VIII, 38, 29. Doignon⁹⁷ a étudié les trois passages du *Trin.* où se trouve le mot *inintellegentia*, plus ou moins bien attesté. Smulders écrit les trois fois *inintellegentia*, tandis que l'édition des SC s'appuie sur l'article de Doignon et écrit *inintellegentia* seulement à X, 30, ailleurs *intellegentia*. Les textes et les traditions sont comme suit, cités d'après Smulders :

VIII, 38, 29 : *Namque post illud diuitiarum et sapientiae et scientiae Dei protestatum profundum, et inexplorabilium iudiciorum confessam inintellegentiam, et inuestigabilium uiarum demonstratam ignorationem, humanae tamen fidei usus officio, hunc honorem inuestigabilium et inexplorabilium caelestium sacramentorum profundo reddidit, dicens : 'Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia'* (Rom. 11, 36). Les variantes sont : *inintellegentiam* L^c V B G O* Y^c Z, *intellegentiam* D C L* P K T O^c J Y*.

X, 30, 6 : *Quomodo enim per patendi metum transferri a se deprecaretur, quod per dispensationis studium festinaret implere ? Non enim conuenit, ut pati nollet quod pati uellet. Et cum pati eum uelle cognosceres, religiosius fuerat dicti inintellegentiam confiteri, quam ad id inopiae stultitiae furore prorumpere, ut eum adsereres ne pateretur orasse, quem pati uelle cognosces.* Les variantes sont : *inintellegentiam* V B G^c O J Y^c, *intellegentiam* C L*? E N P K G* Y* Z, *ignorantiam* L^c, il y a une lacune dans D.

XI, 47, 1 : *Et idcirco apostolus, quia numquam nisi ea in cognitionem caderent quae sensui posteriora succederent, – commemorato sapientiae Dei profundo et inexplorabilium iudiciorum infinitate et inuestigabilium uiarum secreto et incogniti sensus ignoratione et consilii non communicati inintellegentia, – subiicit : 'Quis enim prior dedit, et retribuetur illi ? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia'* (Rom. 11, 35-36). Les variantes sont : *inintellegentia* E, *ignorantiae* (-tiae punctis subscriptis) L^c, *intellegentia* (-ae, -am) tous les autres.

Le raisonnement de Doignon est que dans X, 30, 6 il s'agit d'un manque de connaissance d'un passage de l'Écriture, à savoir Marc 14, 36, et l'on peut bien accepter que les hérétiques, selon Hilaire, ne comprennent pas l'Écriture. Quant aux deux autres passages, il ne faudrait pas penser qu'il est impossible pour l'homme d'arriver à une certaine connaissance de Dieu. Il y aurait donc selon Doignon une *intellegentia Dei*. Au contraire, je pense que l'idée de Dieu comme incompréhensible est très vive pour chaque commentateur, notamment à cause de Rom. 11, 33 et suiv., d'où chez Hilaire en VIII, 38 et en XI, 47. Dans les trois passages, Hilaire souligne que l'homme n'arrive pas à comprendre les voies et les paroles de Dieu. Il n'y a donc pas grande différence entre d'un côté les deux passages et de l'autre le troisième. À mon avis, une *inintellegentia* existe. Il est vrai que partout *inintellegentia* n'est pas aussi bien attesté par les manuscrits que *intellegentia*, notamment en XI, 47, mais il me semble beaucoup plus facile de sauter *in* avant *in* que de l'ajouter et ainsi former un mot très rare. L'accord frappant entre VIII, 38 et XI, 47 parle aussi pour la même leçon aux deux endroits, comme le parallélisme qu'on trouve là avec *ignoratio* et la citation du même passage de l'Écriture. Pour ce parallélisme, voir Doignon (p. 229), mais observez qu'on peut très bien remplacer *intellegentia(m)* de Doignon par *inintellegentia(m)*. Omettre le préfixe négatif *in-* veut bien sûr dire que le sens de la phrase est totalement perdu, mais néanmoins, les manuscrits présentent souvent une telle faute, notamment si les lettres ont beaucoup de lignes verticales, comme pour *inintellegentiam*. D'autres exemples d'une telle confusion sont *memor/immemor*, *iustus/iniustus*.

Trin. VIII, 51, 15. Voir n. 93.

Trin. VIII, 54, 5 : *Si enim corporali modo Patrem in Filio claudes, Pater in Filio habitans non extabit in sese.* La tradition est partagée entre *claudes/claudis* (C L E N P K G* J^c O Z) et

⁹⁷ Jean Doignon, *Y a-t-il, pour Hilaire de Poitiers, une 'inintellegentia' de Dieu? Étude critique et philologique.* Dans *Vigiliae Christianae* 33, 1979, 226-233.

credis (D V T B G^c Y Coustant). Smulders écrit *claudes*, l'édition des SC *credis*, en reconnaissant que *claudes* offre un sens acceptable. Je pense que *claudes* est une leçon plus frappante et par conséquent préférable, voir aussi II, 31, 39 : *Responsum autem est mulieri* (sc. *mulieri Samaritanae* de Jean 4) *Deum templo et monte claudenti*. Cf. aussi *Tract. Ps.* 130, 6, 3 : *Spem nostram nullo fine temporum claudit* ; *Comm. Matth.* 9, 7, 4 : *Non enim diuisibilis et comprehensibilis erat Deus, ut corpore clauderetur*. Nous pouvons aussi comparer *concludere* : I, 15, 1 : *Sed inter haec emergerunt desperata in se et saeua in omnes inopiae temeritatis ingenia ... ut ... intra finem sensus sui indefinita concluderent* ; XII, 34, 15 : *Quid caducis et terrenis et angustis diuina et infinita concludis ?*

Trin. IX, 1, 2. Voir la remarque sur I, 29, 7.

Trin. IX, 1, 41 : *tenens per natiuitatem ipsa quod suum est, et ex se per imaginem referens quod in se est, dum et imago est auctoris et ueritas ; quia perfecta natiuitas perfectam imaginem praestat, et plenitudo diuinitatis corporaliter inhabitans naturalem obtinet ueritatem*. Il y a les variantes *ipsam* (T Z) et *perferens* (L*). Je ne crois pas que la traduction de l'édition des SC ait raison en rattachant *tenens* aux précédents *uirtus, potestas, natura*. Il faut remonter à *Filius* (l. 37), dont le texte dit qu'il *manet, operatur, loquitur, uidetur*. Selon la traduction, « elles (*uirtus* etc.) renvoient ... à ce qui est en elles », mais le sens est plutôt que le Fils « rend » ou « présente » ce qu'il a. *Referre* veut dire à peu près la même chose que *praestare*, voir *perfectam imaginem praestat*. Il y a à peu près une dizaine d'exemples de ce sens de *referre* dans le *Trin.*, comme I, 37, 3 : (Hilaire parle de *sermo meus et sensus*) *Neque enim ullum aliud maius praemium hic ipse usus mihi a te concessus loquendi potest referre, quam ut praedicando te tibi seruiat*, « apporter une récompense » ; VII, 10, 16 : *ubi refertur 'Ego dixi'*, « où le texte donne ».

La leçon *ipsa* est un petit problème. C'est probablement cette forme qui a causé le rattachement à *uirtus* etc. dans la traduction. On s'étonne que la variante *ipsam* soit rare, parce que, quelle que soit la leçon originale, on pourrait s'attendre à une adaptation à *natiuitatem*. Il faut choisir ou *ipsam* ou *ipse*.

Trin. IX, 6, 11 : *Cum uero ex homine et Deo rursum totius hominis totius iam Dei tempus intellegis, si quid illud ad demonstrationem eius temporis dictum est, tempori coaptato quae dicta sunt*. N'a-t-on pas du mal à comprendre *illud* ? Il y avait un temps où le Seigneur était sur terre (l. 8) : *Et cum Deum atque hominem in tempore confiteberis, Dei atque hominis in tempore dicta diiudica* : quant au temps sur terre, il faut faire la différence entre ce qu'il dit comme homme et ce qu'il dit comme Dieu. Dans l'éternité, le Fils est *totus homo* et *totus Deus* ; voir l. 14 : *Vt cum aliud sit ante hominem Deus, aliud sit homo et Deus, aliud sit post hominem et Deum totus homo totus Deus, non confundas temporibus et generibus dispensationis sacramentum, cum pro qualitate generum ac naturarum, alium ei in sacramento hominis necesse est sermonem fuisse non nato, alium adhuc morituro, alium iam aeterno*.⁹⁸ Je me demande s'il ne faudrait pas lire *aliud* pour *illud*. Hilaire a déjà parlé de ce qu'on dit sur le Fils comme homme et Dieu sur terre ; si on dit quelque chose d'autre, en se référant à son existence aux cieux, il faut l'appliquer à cette période, et non pas à sa période sur terre. Cf. *alium sermonem, alium, alium* selon les trois périodes de l'existence du Seigneur. Le manuscrit J omet *illud*, ce qui donne un sens correcte, mais on n'ose guère accepter une leçon tellement isolée.

⁹⁸ Pour la différence entre homme et Dieu sur terre et homme et Dieu aux cieux, voir ch. 8, 24 : *Confessio itaque haec erit, Iesum in gloria Dei Patris et natum in homine iam non in infirmitate corporis nostri manere, sed in Dei gloria*. Dans l'éternité, le Christ est *totus homo*, sans défaillance, sans souffrance et mort.

Trin. IX, 22, 25 : *Nam et in eodem ipse sermone iam dixerat : 'Amen amen dico uobis'* (Jean 5, 25). La tradition est partagée entre *ipse* (D C P K G Y) et *ipso* (L E N V T B O J Z). L'éditeur est bien sûr libre de choisir l'un ou l'autre, mais même si *ipso* peut être faussement influencé par le précédent *eodem*, l'expression rappelle ch. 22, 1 : *Namque in hoc ipso eodem sermone, in quo operibus suis testari se ipsum a Patre esse missum docet*, et nous trouvons dans ce qui suit, ch. 23, 11 : *hic idem ipse sermo est testis* ; ch. 29, 1 : *Sed ut hoc ipso eodem dicto non ambigue ipse se in unius Dei ueri natura Deum uerum professus esse intellegatur*. Il semble que *idem ipse sermo* et *ipse idem sermo* etc. soient des locutions toutes faites, et que par conséquent, *in eodem ipso sermone* soit préférable.⁹⁹

Trin. IX, 23, 17 : *Et cum eius qui solus est Deus honor non quaeritur, non est extra solius Dei honorem, cuius honor idem atque unus et Dei est*. Le manuscrit O omet le premier *non*. Hilaire vient de citer Jean 5, 23 : « Afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. Qui n'honore pas le Fils n'honore pas le Père qui l'a envoyé ». Ce qui suit le passage cité montre plus clairement comment le comprendre : *quia ut non honorificans Filium non honorificet et Patrem, ita et solius Dei honorem non quaerens non quaerit et Christi*, à savoir : quand on n'a cure de l'honneur du Fils, le Père est aussi sans honneur, et vice versa. Peut-être faut-il comprendre le deuxième *non* de notre passage comme l'équivalent de *nonne* et mettre un point d'interrogation après *est* et traduire à peu près comme suit : « quand on n'a cure de l'honneur de Dieu, celui (sc. le Fils) dont l'honneur est celui de Dieu, n'est-il pas sans l'honneur de Dieu ? » Et la réponse est, bien sûr : Oui, certainement ! La difficulté est que *non* comme équivalent de *nonne*, ce qui est fréquent ailleurs, semble à peu près non-existant chez Hilaire.¹⁰⁰ Je voudrais plutôt proposer <*numquid*> *non* etc. ; construction assez fréquente (15 fois) en *Trin.*

La leçon de O donne un texte lisible, mais là, nous ne trouvons pas le parallélisme entre *Deus honor non quaeritur* et *Dei honorem non quaerens*.

Trin. IX, 30, 1. Voir la remarque sur VII, 27, 27.

Trin. IX, 31, 48 : *Sed data* (ce que donne le Père au Fils) *non infirmant diuinitatem* (la divinité du Fils), *quae in his eum constituunt esse quibus Pater est*. Dieu est ce qu'il a¹⁰¹, et Hilaire vient de le montrer, mais je ne crois pas que *quae* etc. veuille dire « puisqu'ils (les dons) le font subsister avec ce qui fait l'être du Père », comme le veut l'édition des SC. Il s'agit plutôt de la préposition *in* qui est à sous-entendre avant *quibus*, selon une construction bien connue¹⁰² ; cf. IX, 42, 5 : *Et qui in Patris gloria confitendus est, et quem in se Pater glorificauit, in his sine dubio intellegendus est esse quibus Pater est*. Les dons (*data*) placent le Fils où est le Père, à savoir (l. 39) : *in uirtute in aeternitate in prouidentia in potestate* ; Dieu, Père et Fils, est dans ses qualités, il les possède, mais Dieu est aussi la force, l'éternité etc.

Trin. IX, 41, 19. Voir la remarque sur VII, 31, 16.

⁹⁹ *Ipse* et *idem* en combinaison aussi chez Augustin, par exemple en *Contra Iulianum* 1, III, 5 (PL t. 44, col. 644, l. 8) : *Item idem ipse* (sc. Irénée de Lyon), suit une citation ; *Contra Faustum*. 16, 19 (CSEL 25:6:1, p. 461, 2) : *idem ipsum dei uerbum* ; *ibid.* 16, 21 (p. 464, 2) : *ut idem ipsi* (sc. *Iudaei*), *qui haec propter se non haberent in cordibus, propter nos haberent in codicibus*.

¹⁰⁰ Nous trouvons une citation comme I, 32, 7 : *'illud Calicem quem dedit mihi Pater meus, non bibam eum* (Jean 18, 11) ?'

¹⁰¹ Cf. par exemple VIII, 43, 15 : *quia non humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat ; sed totum quod est uita est*.

¹⁰² Les manuscrits E et O donnent *in* après correction.

Trin. IX, 49, 18 : *Audiens ergo a Patre ad Filium uenit.* Hilaire explique Jean 6, 45 : *omnis qui audit a Patre et discit, uenit ad me*, cité à l. 12. L'édition des SC donne une traduction assez littérale : « Ainsi l'on entend le Père et l'on vient au Fils ». Mais en fait le Père est invisible et n'enseigne pas directement (l. 16-17). Le sens de la phrase est plutôt : entendre, cela veut dire venir du Père au Fils. Cf. ce qui suit : *Et cum Filius audiatur et doceat, naturae in eo paternae proprietates et auditae et docentis ostenditur*, et un peu plus tard : *(cum) ad Filium ueniens a Patre audiat atque discat ut ueniat*, et encore *in conspecto Filio Patrem, qui a nemine sit uisus, audiri*.

Trin. IX, 51, 23 : *Neque rursum corporali insinuatione Patrem in Filio praedicamus, sed ex eo eiusdem generis genitam in se naturam naturaliter in se gignentem se habuisse naturam : quae in forma naturae se gignentis manens, formam naturae atque infirmitatis corporalis acceperit. Erat enim naturae proprietates, sed Dei forma iam non erat, quia per eius exinanitionem serui erat forma suscepta.* Il n'y a pas de variante importante.

Donc, en considérant l'Incarnation, nous professons que la nature engendrée a en elle la nature qui l'a engendrée, c'est-à-dire : le Fils a en lui la nature du Père. Jusque-là, pas de difficulté. Le Fils, même s'il a accepté la forme humaine, garde la nature de Dieu, ce qu'il montre par les miracles qu'il fait.¹⁰³ Ce qu'il perd en devenant homme, ce n'est pas la *natura Dei* mais la *forma Dei* ; voir l. 28 : *quia per eius (sc. Dei formae) exinanitionem serui erat forma suscepta* ; IX, 38, 4 : *Exinaniens se igitur ex Dei forma, serui formam natus acceperat* ; XII, 6, 15 : *(cum) in formam serui transisse non sit naturam Dei perdidisse, cum formam Dei euacuasse nihil aliud quam uirtus diuinae sit potestatis.* Un texte qui dit la même chose, mais d'une manière un peu difficile, est X, 26, 11 : *quia 'uerbum caro factum' (Jean 1, 14) non potuit non caro esse quod factum est, et uerbum licet caro factum sit, non tamen amisit esse quod uerbum est ; et dum uerbum caro factum originis suae non potest carere natura, non potuit nisi in naturae suae origine permanere quod uerbum est, neque non uere intellegi uerbum caro esse quod factum est.* Là, *uerbum* correspond à la nature divine, à l'opposé de l'homme, *caro*.

Sautons pour le moment *quae in forma ... acceperit* et considérons *Erat enim* etc. La phrase me semble claire : « Car ce qui est propre à la nature, cela existait (dans le Fils comme homme), mais la forme de Dieu n'était plus » etc., à peu près comme la traduction de l'édition des SC.

Le problème est la proposition précédente : *quae in forma naturae se gignentis manens, formam naturae atque infirmitatis corporalis acceperit.* Je crois qu'elle est mal comprise dans la tradition. Le sens doit être que la nature du Père reste chez le Fils/homme, mais que la forme divine avait disparu et la forme de la faiblesse humaine avait été reçue. La répétition *forma naturae/formam naturae* me semble très suspecte, car *forma* est plutôt opposé à *natura* ; il n'y a pas de parallèle en *Trin.* d'une telle combinaison étroite. Une fausse addition semble en avoir entraîné une autre. Je ne prétends nullement restituer le texte correctement, mais je prends le risque de proposer quelque chose comme : *quae (sc. natura Filii) in natura (lisez natura au lieu de forma) se gignentis manens formam <Dei amiserat> atque infirmitatis corporalis acceperit.* Cf. ci-dessus *Exinaniens se igitur ex Dei forma, formam Dei euacuasse*.

Trin. IX, 54, 32 : *Maior itaque Pater Filio est. Et plane maior, cui tantum donat esse, quantus ipse est ; cui innascibilitatis esse imaginem sacramento natiuitatis impertit ; quem ex se in formam suam generat* etc. Milhau¹⁰⁴ pense que le texte de Smulders et de l'édition des SC est fautif et qu'il faudrait lire *qui*, comme dans PL t. 10, col. 325 B. Aucune autre leçon n'est signalée, ni dans PL, ni dans les éditions récentes. Mais ne faudrait-il pas avoir plus de

¹⁰³ Voir par exemple II, 27-28 ; III, 18 ; VI, 33.

¹⁰⁴ Milhau 3, p. 201.

confiance en Smulders et en l'édition des SC ? *Cui* doit se référer à Filio et l'on pourrait rendre le texte plus clair en mettant *et plane maior est* entre tirets. On observe que toute la série de pronoms relatifs qui suit se réfère au Fils.

Trin. IX, 59, 4 : Si enim omnia per Christum et in Christo, et ita 'per ipsum', ut 'in ipso' (Col. 1, 16) omnia sint, id quod neque extra eum neque non per eum est, quomodo non etiam in scientia eius sit, cum plerumque scientia eius ea, quae neque in se neque per se sint, per uirtutem naturae non nesciae adprehendat ? Les variantes concernent notamment *nesciae*, mais elles ne sont pas importantes : il y a *nescire* C L*, *nesciens* O^c, *nesciat* O*? J, *nesciat et* Y Z. Le manuscrit G^c ajoute *aliquis* après *plerumque*, ce qui est un essai désespéré, voir plus bas.

Comment comprendre *cum plerumque scientia eius ea, quae neque in se neque per se sint, per uirtutem naturae non nesciae adprehendat* ? Si tout est *in Christo* et *per Christum*, quels sont les phénomènes qui se trouvent *neque in se neque per se*, à savoir *in Christo, per Christum* ? Le contexte est qu'Hilaire parle premièrement du Christ comme créateur de tout selon Jean 1, 3 et Col. 1, 16 ; ensuite il demande : comment ne connaît-il pas tout ce qui existe en lui et par lui ? Je propose : *quae neque in se neque per se <non> sint*. Cf. un peu avant la phrase correspondante *neque extra eum neque non per eum est*. Souvent (*plerumque*) nous trouvons dans l'Évangile que Jésus sait déjà ce qui se passe ou ce qui se passera et qu'il n'a pas besoin d'être informé. Hilaire en donne un exemple peu après, à savoir Jean 6, 64 : Jésus savait qui le trahirait.

Quelqu'un a vu que le contexte ne fonctionne pas et a fait la pseudocorrection de G^c, introduisant ainsi un autre sujet, un homme quelconque qui aurait une certaine connaissance, cf. l. 32 : *Nemo itaque quod per se et intra se est, nescit*. Mais la correction de G^c semble présupposer que *quae neque in se* etc. ait eu originairement un sens positif, comme la leçon conjecturée plus haut, et que cette proposition soit comparable à *quod per se et intra se est*. Mais quoi qu'il en soit, *scientia eius* et *virtutem naturae* se réfèrent clairement au Christ, non pas à n'importe quel homme.

Trin. IX, 59, 41 : Et erit in ea hebetudine, ut quod sibi constat, sensu naturae torpentis ignoret. Ne voudrait-on pas lire, contre tous les manuscrits, *sensu naturae torpente* ? On peut comparer X, 14, 19 : *omnem alti uulneris plagam sensus carnis emortuus, sensu animae in se torpentis, euadit* ; là aussi, tous les manuscrits donnent *torpentis*, peut-être à tort.

Trin. IX, 60, 1 : Quomodo etiam Dominus gloriae, aduentus sui ignorabili die, naturae esse inconpositae imperfectaeque credetur, quae et necessitatem habeat adueniendi, et scientiam aduentus sui non adeptam sit ? Plusieurs manuscrits, à savoir D C L E N O^c, lisent *conpositae* pour *inconpositae*, correctement. On sait que Dieu est simple ; voir la comparaison entre homme composé et Dieu simple au ch. 61, 10 : *humanorum corporum naturas, quae ex disparibus conveniunt et ex conpositis consistunt* ; l. 17 : *totus uiuens et unum totum Deus est, dum non ex portione conpositus est, sed ex simplicitate perfectus est*. Encore VIII, 43, 15 : *quia non humano modo ex conpositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat ; sed totum quod est uita est, natura scilicet perfecta et absoluta et infinita et non ex disparibus constituta, sed uiuens ipsa per totum* ; de même IX, 72, 6 : *Ceterum natura Dei non eget conpositis humani officii necessitatibus, linguae motu, temperamento oris, spiritus nisu, aeris pulsu. Deus simplex est*. Et si le Père est simple, certes le Fils l'est aussi.

Trin. IX, 62, 5. Hilaire cite Col. 2, 3 : *omnes thesauri sapientiae et scientiae*, sans variante. Les autres citations¹⁰⁵ dans le *Trin.* ont aussi *omnes* sans variante. Le grec a πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ (τῆς) γνώσεως. Dans le texte de Smulders nous lisons à la l. 6 : *omnis sapientiae ... thesauri* avec la variante *omnes* ; à la l. 10 : *omnes ... scientiae thesauri* avec la variante *omnis* ; à la l. 11 : *omnis scientiae thesauri* avec la variante *omnes* ; à la l. 12 : *omnem ... scientiae thesaurum* avec la variante *omnes scientiae ... thesauros* ; à la l. 18 *omnes scientiae thesauri* sans variante ; à la l. 23 : *omnes thesauri ... scientiae* sans variante. Doignon¹⁰⁶ veut que la leçon *omnis* soit confirmée par le raisonnement du chapitre, tandis que pour Mattei¹⁰⁷, *omnes/omnis* se rapporte à *thesauri* dans tout le chapitre ; il veut qu'*omnis* soit un nominatif du pluriel, ce qui est très peu probable¹⁰⁸. Quant au raisonnement du chapitre, on ne peut dire ni l'un ni l'autre. Nous voyons que *omnis* ne se trouve qu'immédiatement avant *scientiae*, ce qui fait croire à une influence qui vient du mot suivant. À mon avis, ces passages montrent bien que les manuscrits sont très peu fiables quand il s'agit d'un texte où il est à peu près impossible que les désinences ne s'influencent pas. Il faut se rapporter à la citation de Col. 2, 3 et écrire *omnes* partout.

Trin. IX, 70, 5 : *Tamquam diuinae doctrinae inops sermo sit, neque aut dici a Domino potuerit* : « *Ego et Pater unum uolumus* », *aut eiusdem intellegentiae sit 'Ego et Pater unum sumus'*. *Vel loquendi inperitus non dixerit* : « *Qui uidit uoluntatem meam, uidit uoluntatem Patris mei* » ; *et id ipsum sit 'Qui me uidit, uidit et Patrem'*. *Vel certe non fuerit in usu eloquii diuini* : « *Voluntas Patris mei in me est, et uoluntas mea in Patre meo est* » ; *sed conueniens huic dicto sit 'Ego in Patre et Pater in me'*. Le problème est *aut*¹⁰⁹ avant *eiusdem*. Le raisonnement d'Hilaire est que si Jésus-Christ avait voulu dire que l'unité du Père et du Fils était l'unité de la volonté, donc simplement l'accord entre eux, alors il aurait pu le dire ! Il aurait pu dire *Ego et Pater unum uolumus*, et cela aurait eu le même sens que *Ego et Pater unum sumus*. De même, il aurait pu dire *Qui uidit uoluntatem meam, uidit uoluntatem Patris mei* au sens de (ou : au lieu de) *Qui me uidit, uidit et Patrem*. Comme s'il n'avait pas pu dire *Voluntas Patris mei in me est* etc. ! Ce contexte montre que cet *aut* avant *eiusdem* n'est pas correct : il faut lire *et*. Cf. *et id ipsum sit* peu après. Le premier *aut* a provoqué la fausse leçon, mais l'architecture du passage est que trois membres sont introduits par *aut dici*, *Vel loquendi* et *Vel certe* ; dans chaque membre, il y a ce que Jésus aurait pu dire et ce qu'il a vraiment dit.

Trin. IX, 71, 9 : *Et per id quod solus Pater scit, Filius non intellegitur nescire : cum Filius idcirco nescire se dicat, ne et alii sciant, et Patrem ob id solum dicat scire, ne et ipse non nesciat*. Tous les manuscrits ont *non* avant *nesciat*, sauf G qui l'omet originairement mais le présente après correction. La grande majorité a raison et la traduction de l'édition des SC est, nous le verrons, correcte : « c'est pour que lui-même (sc. le Fils) ne soit pas sans savoir ». En omettant *non*, G a fait une pseudocorrection.

Cependant, le sens de *ne et ipse non nesciat* devrait dire la même chose que *ne et ipse sciat*, « pour que lui-même soit sans savoir », « pour que lui-même ne sache pas », donc le contraire de ce que disent le contexte et la traduction. Hilaire discute les passages où Dieu ou Jésus-Christ semblent avouer leur ignorance. Un passage crucial est Marc 13, 32 : *De die autem et hora nemo scit, neque angeli in caelis neque Filius, nisi Pater solus*, cité au ch. 58, 2. Dans les chapitres qui suivent, Hilaire nie absolument, en s'appuyant sur des passages de la Bible, que le Fils soit ignorant de quoi que ce soit. Comme la nature du Père et du Fils est la même,

¹⁰⁵ IX, 67, 3 ; *ibid.* 75, 4.

¹⁰⁶ SC, t. 1, p. 180.

¹⁰⁷ P. 326.

¹⁰⁸ Mattei ne présente pas d'exemples d'Hilaire.

¹⁰⁹ *Ut* dans G*, par ailleurs toujours *aut*.

et que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, évidemment le Fils sait ce que le Père sait, et ils savent tout. Le Fils confesse son ignorance ou pour dire que le temps et la situation ne sont pas tels qu'il convient de montrer son savoir, ou pour éviter que les hommes sachent ce qu'ils ne doivent pas savoir, ou pour rejeter ceux qui sont indignes. L'ignorance est une *dispensatio* (l. 5 et alibi)¹¹⁰, et *nescire* veut dire *tacere*. Voir dans notre passage *per id quod solus Pater scit, Filius non intellegitur nescire*, et cf. 73, 7 : *Filius itaque diem idcirco, quia tacet, nescit. Et Patrem solum idcirco scire ait, quia solus uni sibi non tacet*. Évidemment, le savoir du Fils est une conséquence du savoir du Père ; le fait que seul le Père sait est même une manière de dire que par conséquent, le Fils sait, lui aussi¹¹¹, car sans mentionner le Père, il avait confessé sa propre ignorance, son manque d'unité avec le Père. Nous trouvons peut-être qu'une telle manière de raisonner est tirée par les cheveux, mais je crois qu'Hilaire s'en sert dans notre passage. Mais si le Fils sait, ne doit-on pas omettre *non* avant *nesciat* ? Il ne faut pas, car il y a des passages où nous trouvons une négation de trop : IX, 65, 17 : *dum ab eo (sc. Domino) qui nihil non nescit, indignae sunt quae sciuntur (sc. fatuae virgines)*, où L^c E^c K^c T O^c J, donc la plupart après correction, omettent *non* ; IX, 66, 1 : *Non est igitur Dominus Iesus Christus ... in ea naturae infirmitate, ne nesciat*, où O^c met *ne sciat* et J *ut nesciat*.

Avec *nescire*, il y a *negare* et *carere* qui peuvent causer une abondance de négations. Voir VIII, 13, 15 : *neget prius non naturaliter uel se in Christo vel Christum sibi inesse*, où deux manuscrits (O^c J) ne mettent pas *non* ; XI, 40, 20 : *(Filius) non habens in defectione ita se carere ne non sit* : « ainsi qu'il n'existe pas ». D'autres passages sans ces verbes « difficiles » sont X, 16, 21 : *cum caro esset, non tamen non erat non et uerbum*, où une importante partie de la tradition omet le troisième *non*, ce que voudrait faire Winterbottom (p. 323), à mon avis à tort ; XII, 16, 22 : *Ex quo etiam unicuique generi per successionem ipsam naturale est, ne non fuerit et coeperit* : « qu'il n'a pas existé et qu'il commence (à exister) », où deux manuscrits (L^c G^c) ont changé *ne* en *ut*. En XII, 21, 24, la confusion est grande : *Quod utrumque sine interuallo sui est, quia sine utroque nec neutrum est. Quod ergo nisi ex utroque non consistit, id in omnibus nisi utrumque non permanet*, où quelques manuscrits (L^c T B G O J Z) omettent *nec*, et la tradition dominante (D C L E N F K* V T B Y Z) ne lit pas *non* avant *consistit*. On dirait peut-être qu'il faudrait suivre la majorité en lisant *nec* et en omettant *non*, mais en fait ce *non* semble nécessaire, car il fait partie du parallèle *nisi ... non / nisi ... non*. On a peut-être supprimé *non*, ou le mot est-t-il simplement tombé du texte avant *consistit*, faute explicable. *Nec* est un exemple d'une négation « superflue », probablement aussi *non*.

Trin. IX, 73, 13 : *quia aliud est extrinsecus subsistenti sua esse, aliud est in suis atque ipsum se esse*. Hilaire commente Jean 16, 15 : *Omnia quae Patris sunt mea sunt*, cité peu avant. La tradition est partagée entre *subsistenti* et *subsistentia*. Même si notamment le groupe D C L E N, plus apprécié par les éditeurs, ont *subsistenti*, je crois qu'il faut lire *subsistentia*, en comparant (l. 17) *sua autem ita, non tamquam externa subiaceant, sed quod ex suis ipse subsistat* ; *externa* correspond à *extrinsecus subsistentia*.

Trin. IX, 74, 12 : *Ad demonstrationem uero natiuitatis plerumque demonstratio est adhibita personae, cum dicitur : 'Non ueni uoluntatem meam facere, sed uoluntatem eius qui me misit Patris' (Jean 6, 38). Voluntatem non suam facit, dum per uoluntatem eius qui misit se significat et Patrem*. Pour *patris*, C L* donnent *pater*, et *pater/patris* fait partie de la citation précédente dans D C G. Évidemment, dans la majorité des manuscrits il y a *patris*, rattaché à ce qui suit. L'addition de *patris/πατρός* à la citation se trouve notamment dans le manuscrit

¹¹⁰ *Dispensatio*, la manière dont use Dieu pour conduire la vie sur terre vers le salut. Le mot correspond, on le sait, au grec *οἰκονομία*.

¹¹¹ Cf. X, 6, 8 : *sed in Patre significari atque esse Filium, dum in eo et natura Patris et nomen est ; in Filio uero Patrem intellegi ac manere, dum Filius neque dici potest nisi ex Patre neque esse*.

grec D¹¹² et dans la tradition latine, mais le plus souvent, ce mot fait défaut. Les deux autres citations de Jean 6, 38¹¹³ dans le *Trin.* ne présentent pas *pater* ou *patris*.

Il est assez clair qu'il faudrait lire *Patris uoluntatem, non suam facit*. Les autres citations confirment un tel texte, mais on observe encore que le Fils souligne que le Père est indiqué par *per uoluntatem eius qui misit se*. Pourquoi le dire, si le Père est montré directement dans la citation ? En fait, je crois que *et* avant *Patrem* est une addition tardive et fautive. On a pensé qu'il fallait combiner *se* avec *Patrem*, et il y a deux manuscrits (C L) qui donnent *se et patrem significat*. Le sens de la phrase est : « il fait la volonté du Père, non pas la sienne, quand par la volonté de celui qui l'a envoyé il désigne le Père ».

Trin. X, 1, 2 : *quia dissentientibus uoluntatum motibus dissentiens quoque sit sensus animorum, cum aduersantium iudiciorum adfectione compugnans adsertionibus his quibus offenditur contradicit*. Pour *adfectione*, il y a aussi les leçons *adfectionem* (C L Y), *ad perfectione(m)* (P K), *adsertione* (T B O J). Winterbottom (p. 322) veut ajouter *qui* avant *cum* et combiner *cum* avec *adfectione*. On lit plus facilement *adfectioni* pour *adfectione*. Celui qui contredit combat les opinions opposées. Il y a un exemple de *compugnare* avec le datif (*sibi compugnare*) à X, 49, 7/8 ; *adfectio* est un mot explétif, comme à IX, 50, 6 : *paternae uoluntatis ... adfectio* veut dire *paterna uoluntas*, et X, 24, 1 : *adfectio flendi sitiendi esuriendi* veut dire à peu près *fletus, sitis, esuritio*.

Trin. X, 5, 14 : *Solent enim ita de nobis implere aures ignorantium, ut nos adserant negare natiuitatem, cum unitatem diuinitatis praedicamus ; et dicant solitarium a nobis per hoc : 'Ego et Pater unum sumus' (Jean 10, 30), significari Deum : ut innascibilis Deus descendens in uirginem homo natus sit, qui ad dispensationem carnis sit quod ita coeperit : 'Ego', ad diuinitatis suae uero demonstrationem subiecerit : 'et Pater', tamquam huius hominis sui pater esset, ex duobus uero consistens, homine scilicet et Deo, de se locutus sit : 'unum sumus'*. Les variantes sont : *qui ad : quia* C L Y, *quia ad* G^c Z ; *sit* (après *carnis*) L^c V B G^c Z, *id* tous les autres manuscrits.

Il est bien connu¹¹⁴ que les ariens considéraient la doctrine de Nicée comme en réalité sabellienne. Hilaire dit que selon les hérétiques, lui et les autres adhérents de la doctrine de Nicée interprétaient le passage *Ego et Pater unum sumus* comme s'il s'agissait d'un dieu *solitarius*, donc d'un dieu sabellien. La proposition *ut innascibilis* etc. est la manière absurde des hérétiques de présenter la doctrine des Nicéens : ce n'est pas le Fils qui naît mais le Père, et le résultat en est un seul dieu qui est une combinaison de dieu et homme. Hilaire proteste contre cette interprétation dans ce qui suit : *Sed nos* etc.

La combinaison de *qui* et *sit* me semble peu probable. Une manière d'établir le texte serait : *quia ad dispensationem*¹¹⁵ *carnis id quod coeperit, 'Ego', ad diuinitatis suae uero demonstrationem subiecerit 'et Pater'* : « parce que ce premier mot, *Ego*, (est mis) pour montrer l'économie de la chair, tandis qu'il ajoute *et Pater* pour indiquer sa divinité ». Après *carnis, id* précédé d'un *s* se détériore facilement en *sit*. Cependant, je voudrais plutôt garder *qui* et *id*, les deux mieux attestés, et traduire : « qui prononce ce premier mot, *Ego*, pour montrer l'économie de la chair, et ajoute *et Pater* pour indiquer sa divinité ». Cf. V, 38, 16 : *Nam in eo quod ait : 'In te Deus est' (Is. 45, 14), naturae Dei Patris in Deo Filio docuit ueritatem, cum in eo Deus intellegeretur esse qui Deus est. In eo uero quod subiecit : 'Et praeter te non est Deus', ostendit praeter eum Deum non esse, quia in se Deo Deus inesset. Subicere* veut, bien sûr, dire « ajouter », mais le mot peut aussi avoir un sens plus large et

¹¹² Codex Bezae, Cambridge, Univ. Libr., Nn 2. 41 (V^e s.).

¹¹³ III, 9, 5 ; XI, 30, 17.

¹¹⁴ Voir l'édition des SC, t. 3, p. 180, n. 3.

¹¹⁵ Pour *dispensatio*, voir n. 110. L'Incarnation fait partie de la *dispensatio*.

signifier « prononcer », « présenter ». Il se peut donc que *subiecerit* porte aussi sur *qui ad dispensationem carnis id quod coeperit, 'Ego'*. Cf. I, 27, 18 : *Causas ergo omnes singulorum generum ita ex euangeliis excerptas subiecimus* ; VII, 23, 34 : *Subicis substantiae nouae et externae et alienae Deum*.

Trin. X, 8, 11 : neque ad differentiam diuinitatis unigenito Deo ignorationem diei et horae deputandam, cum ad demonstrandam aduersum haereticos sabellianos innascibilem in Patre atque ininitiabilem potestatem¹¹⁶ innascibilis haec in eo sit potestatis exceptio. L'expression *in eo sit potestatis exceptio* est traduite dans l'édition des SC par « cette limitation de la puissance », et cette limitation se trouverait chez le Fils. Il faut consulter l'Index theologicus de Smulders s. v. *exceptio* et trouver l'explication *eximius status consortem non admittens* avec notre passage comme exemple. Le sens est donc que l'ignorance du jour et de l'heure chez le Fils ne sert pas à montrer une différence entre le Père et le Fils (ils ont la même divinité), mais à indiquer la puissance exclusive (*exceptio*) du Père, *in eo* se référant à lui ; cette puissance est inengendrée et sans commencement (*innascibilem, ininitiabilem. Exceptio (paternae) potestatis* encore en I, 13, 49 et en IX, 75, 30. Voir la remarque sur XI, 5, 5.

Trin. X, 14, 19 : Voir la remarque sur IX, 59, 41.

Trin. X, 15, 1 : Si igitur homo Iesus Christus per initia corporis atque animae nostrae uixit in corpore, et non ita ut corporis sui, sic et animae suae princeps Deus, in similitudine hominis constitutus et habitu repertus ut homo natus est, dolorem senserit corporis nostri, animae nostrae et corporis, ut conceptu, ita et initio animatus in corpore. Winterbottom (p. 322) considère *animae nostrae et corporis* (vers la fin du passage), ce qui se trouve dans tous les manuscrits, comme une glose, insérée d'après l. 1-2. Je ne crois pas qu'il ait raison, car il faut rattacher *animae nostrae et corporis* à ce qui suit : s'il avait reçu notre âme et corps dans la conception et au début de la vie, alors il sentirait la douleur ; il aurait eu une âme humaine, et pour sentir la douleur, il faut en avoir une, voir ch. 14, 1 : *Ea enim natura corporum est, ut ex consortio animae in sensum quendam animae sentientis animata, non sit hebes inanimisque materies, sed et adtacta sentiat et conpuncta doleat* etc. Mais l'âme du Christ n'est pas l'âme humaine ; il en est lui-même maître, il l'adapte au corps humain (voir l. 7 suiv.), et il ne sent pas la douleur du corps (voir ch. 23 suiv.). Les mots discutés ne sont pas une glose, mais reprennent les mots du début du chapitre. Hilaire souligne la différence entre *corporis atque animae nostrae et corporis sui ... et animae suae*.¹¹⁷

Trin. X, 15, 24 : Sed omnis causa nascendi inuecta per Spiritum, tenuit in hominis natiuitate quod matris est, cum tamen haberet in origine quod Deus est. origine P K, originis natiuitate C L E N V G O J Y Z, originis uirtute L^c B Coustant¹¹⁸*. La leçon de Smulders est *origine*, mais Doignon dans l'édition des SC préfère *originis uirtute*, se référant à *originis uirtus* appliqué au Fils en X, 25. Cependant, je ne trouve pas que ce chapitre-là confirme la leçon de Doignon, car le contexte est un autre ; il s'agit là du contraste entre la *uirtus* divine et les péchés et défauts humains. Je me demande s'il ne faudrait pas lire *in origine natiuitatis*. Il y a une *natiuitas hominis* par la Vierge sur terre, mais l'origine de cette nativité est la divinité du Fils ; cette divinité était, pour ainsi dire, implantée dans la Vierge par la conception, causée par l'Esprit Saint. C'est là *l'origo natiuitatis*. Cf. par exemple ch. 17, 8 : *Atque ita cum et homo est et de caelis est, hominis huius et partus a uirgine est et conceptus ex Spiritu est* ; ch. 35, 13 : *dum et corpus illud corporis ueritas est, quod generatur ex uirgine, et extra corporis nostri*

¹¹⁶ Il faut rejeter la virgule après *potestatem*.

¹¹⁷ Milhau 3, p. 202, comprend le ch. 15 de la même manière.

¹¹⁸ Le manuscrit D fait défaut.

infirmiorem est, quod spiritalis conceptionis sumpsit exordium ; ch. 44, 3 : etsi originem filii hominis sanctus Spiritus per sacramentum conceptionis inuexit.

Trin. X, 23, 19 : Habuerit sane illud Domini corpus doloris nostri naturam, si corpus nostrum id naturae habet, ut calcet undas, et super fluctus eat, et non degraueatur ingressu, neque aquae insistentis uestigiis cedant, penetret etiam solida, nec clausae domus obstaculis arceatur. Je voudrais, contre les manuscrits, proposer *degraueatur*. Les flots ne sont pas enfoncés par sa marche, l'eau, la matière, ne cède pas. Il développe l'idée de la marche sur l'eau, comme il développe l'idée de « pénétrer le solide » dans le suivant.

Trin. X, 44, 7 : Nam cum per transfusae in corpus animae consortium sensus animati corporis uiuat, et ipsum ad inlatorum dolorem corpus anima corpori permixta uiuificet, – quae (sc. anima) ubi caelestis spei ac fidei suae beato calore terrenae in corpore suo originis desepxit exordium, sui quoque sensus ac spiritus corpus efficitur in dolore, ut pati se desinat sentire quod patitur ; – Et quid nobis de natura domini corporis et descendenti de caelo filii hominis adhuc sermo sit ? Je confesse qu'à partir de *sui quoque sensus* jusque'à *patitur*, je ne comprends pas ce que veut dire la phrase, dont la traduction littérale ne me semble pas donner un sens acceptable: « le corps devient conscience de soi et esprit dans la douleur, si bien qu'il cesse de sentir qu'il souffre ce qu'il souffre ». La cause du fait que le corps ne sent pas la douleur est évidemment *spes, fides, spiritus fidei*. Cf. ch. 45, 8 : *Quodsi per fidei spiritum terrena corpora* (les corps des trois hommes dans la fournaise) ... *neque uri potuerunt nec timere* ; ch. 45, 24 : *Quodsi illi fidei calore et beati martyrii gloria timere nesciunt quae timentur* ; ch. 46, 19 : *in qua* (sc. *infirmiorem*) *gloriosos ac beatos uiros fidei suae Spiritus non reliquit*. Il y a aussi *sensus fidei*, cf. ch. 46, 6 : *Vsque eo sensus fidei, perempto in corporibus* (les corps des martyrs) *naturalis infirmitatis metu, corpora ipsa ad sensum non sentiendi doloris emutat*. Le contexte est que même les corps d'hommes terrestres peuvent se libérer des douleurs corporelles, tant plus le corps du Seigneur (voir ch. 45, 8 suiv. ; *ibid.* 24 suiv. ; ch. 46, 12 suiv.). Peut-être tout simplement *suo quoque sensu ac spiritu*.

Trin. X, 48, 14 : si in cruce dolor conpungendi est, et non decreti, quod in te mors est scripta, confixio est. Pro *quod*, les manuscrits C L N B présentent *quo*, ce qui est absolument préférable.

Trin. X, 48, 19 : adscribe infirmitatem, si ibi necessitas est et natura, si ibi uis est et diffidentia et dedecus.

Voici la traduction de l'édition des SC : « attribue au Christ la faiblesse, s'il y a là nécessité de nature, s'il y a violence, désespérance, ignominie ! ». Il faut à mon avis lire *naturam* et comprendre comme suit : attribue (au Christ) la faiblesse, s'il y a là contrainte, (attribue-lui) la nature (de l'homme), s'il y a violence, désespérance, ignominie ! Le contexte est qu'Hilaire présente une *reductio ad absurdum* des opinions totalement fausses des hérétiques ; ils pensent que le Christ souffre comme un homme quelconque. Au contraire, pour le Fils qui est Dieu, *necessitas* (« contrainte ») n'existe pas, et il ne peut comme l'homme être victime de violence, car il garde toujours sa divinité. *Natura* est donc ici la faible nature de l'homme, cf. l. 21 : *quis, rogo, furor est, repudiata doctrinae apostolicae fide inmutare sensum religionis, et totum hoc* (sc. la violence) *ad contumeliam inbecillis rapere naturae ... !*

Trin. X, 51, 1 : Per hanc subtilem pestiferamque doctrinam deducuntur in uitium, ut aut Deus uerbum anima corporis per demutationem naturae se infirmantis extiterit et uerbum Deus esse defecerit ; aut rursum † per exteriorem nudamque naturam hominem illum sola uita animae mouentis animatum †, in quo uerbum Dei, id est quaedam quasi potestas extensae

uocis habitauerit. Smulders place des croix après *rursum* et après *animatum*, mais l'édition des SC ne les met pas et traduit quelque peu librement : « ou bien il n'y a que l'être qu'on voit du dehors, un homme animé uniquement par la vie de l'âme qui le meut et en qui le Verbe de Dieu ... a fait sa demeure ». Comparons notre phrase avec X, 50, 12 : *ut Deus uerbum tamquam pars aliqua uirtutum Dei quodam se tractu continuationis extendens, hominem illum qui a Maria esse coepit habitauerit ... , animae tamen suae motu naturaue uiuentem*. Nous trouvons une correspondance assez frappante : Dieu le Verbe habite dans l'homme (*habitare hominem*, complément direct), le Verbe n'est qu'une extension de Dieu, cet homme vit et est animé par l'âme. Les petits mots *in quo* font défaut dans le manuscrit O^c, ce qui peut bien être une conjecture, mais il se peut qu'elle représente le texte originale : le copiste ou le lecteur a perdu le fil et ajoute *in quo* pour mieux comprendre *hominem ... animatum* et donner la construction la plus courante de *habitare*, c'est-à-dire avec *in*. Je propose donc de rejeter *in quo* et les croix.

Les chapitres 50 et 51 sont assez ennuyeux, car Hilaire décrit plusieurs fois les deux hérésies, dont l'une est que le Dieu Verbe est devenu l'âme du corps de Jésus-Christ, l'autre que le Dieu Verbe chez Jésus-Christ n'est qu'une extension de la voix de Dieu, comme il l'est chez les prophètes.

Trin. X, 53, 34 : quia omnem eius consecretantis se peruicaciam ipsa (sc. rerum caelestium natura) complexu eius maior infirmat. L'édition des SC comprend *complexu maior* comme « victorieuse de l'étreinte », et il est vrai que *complexus* peut avoir ce sens, cf. par exemple XII, 46, 17 : *Adest autem ad Iacob etiam usque ad luctae complexum in habitu humano*. Mais ici il faut comprendre ce mot comme « compréhension », cf. par exemple II, 21, 12 : *confessionem Patris et Fili ... inenarrabilem et excedentem complexum omnem et sermonis et sensus*. Cf. aussi X, 53, 4 : *conplecti mente*.

Trin. X, 53, 37 : ne si plus uelimus expectare, minus quoque quam possumus consequamur. Les manuscrits donnent *expectare, spectare, aspectare, expetere*. Il faut comprendre comme *spectare*, car il s'agit du soleil et qu'il faut le regarder avec précaution. La traduction « attendre » n'est donc pas correcte. *Spectare* prononcé dans la basse latinité comme *espectare* provoque souvent une confusion avec *expectare*.¹¹⁹

On se demande aussi ce que veut dire (l. 18) : *Quodsi contuentibus solis claritatem uirtus intenti luminis obstupescit, ut si quando causam radiantis lucis sollertius acies curiosae contemplationis inquirat, usque ad emortuum uidendi sensum oculorum natura reuocetur, accidatque nitendo magis uidere ne uideas, quid nobis in Dei rebus et in sole iustitiae expectandum est ?*, où les manuscrits donnent *expectandum*¹²⁰. Il faut peut-être comprendre *quid nobis* etc. comme « pourquoi faut-il regarder » au lieu de « à quoi ... nous faut-il nous attendre » de la traduction de l'édition des SC. Dieu est *sol iustitiae* qui éblouit (l. 25) *intellegentiae lumen*.

Trin. XI, 2, 22 : Qui igitur aliter Christum quam est praedicabit, id est nec Filium nec Deum esse, alium Christum praedicabit. Sed nec in unius baptismi fide una est, quia secundum apostolicam doctrinam eius unius baptismi fides una est, cuius unus Dominus et Dei sit Filius Christus, et Deus sit. Pour *fide* (*fidem* D) toute une série de manuscrits (E N F K T G*? J Y Z) donnent *fides*, leçon décidément fautive. Il y a ceux qui prêchent un autre Christ qui n'est ni Fils ni Dieu. Donc, ce Christ est un autre que le vrai, et il n'est pas un. Mais il faut que le Seigneur soit un et le même, il est indivisible, il est Fils de Dieu, Christ, et lui-même Dieu. Il faut aussi que la foi soit une. Cette foi qui est une est celle du baptême dont le Seigneur est

¹¹⁹ Voir par exemple en XI, 42, 8 et 15 *spectare* avec *ad*, où beaucoup de manuscrits présentent *expectare*.

¹²⁰ Seul le manuscrit N a *expetendum*.

un, il est Fils, Christ et Dieu (*eius unius baptismi fides una est, cuius etc.*). Il faut comparer ch. 3, 9 : *ut non nomine sed confessione in unius baptismi fide una unus nobis Dominus sit*. Je crois qu'il faut lire : *nec in unius baptismi fide unus* (au lieu de *una unus*) *est*, ou *nec in ... fide una <unus>*, comme au ch. 3, 10 (voir plus haut). La *apostolica doctrina* est Eph. 4, 5-6, cité au ch. 1, 4 : *Vnus Dominus, una fides, unum baptismum, unus Deus et Pater omnium et per omnes et in omnibus nobis'*.

Trin. XI, 4, 7 : Laudantes quidem merito ita ut dignum est Deum Patrem, naturae scilicet eum esse inaccessae inconspicibilis ... benignae mobilis transcurrentis etc. mobilis : nobilis D F, immobilis J. Il faut bien sûr lire *immobilis*. J est un manuscrit récent, dont la leçon peut bien être une conjecture.

Trin. XI, 5, 5 : per exceptionem conparationis. L'édition des SC traduit : « par exclusion de toute comparaison ». Voir la remarque sur X, 8, 11 : l'expression veut plutôt dire « en soulignant la comparaison », comme peu avant, ch. 4, 15, *per exceptionem solius* veut dire « en soulignant le mot *solus* ». Les hérétiques veulent montrer par une comparaison que Dieu Père est supérieur au Dieu Fils. Hilaire donne un exemple d'une telle comparaison à l. 14 suiv.

Trin. XI, 6, 5 : neque formam serui usurparent (sc. haeretici) ad formae Dei dehonestatem, cum forma Dei plenitudinem in se Dei contineret. Tous les manuscrits écrivent *forma Dei*. À mon avis, il faudrait lire *forma serui*, la fausse leçon *Dei* étant causée par *Dei*, qui se trouve deux fois dans le précédent. Le passage est influencé par Col. 2, 9 : *in ipso inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter*, souvent cité par Hilaire. Toute l'idée d'Hilaire est que dans *forma serui* on retrouve Dieu dans son intégrité ; voir dans ce qui suit (l. 11) : *sub assumpti corporis natiuitate diuinae naturae uirtute monstrata* ; encore (l. 13) : *omnia unigenitus Deus et homo uirtutibus Dei gesserit* ; encore (l. 18) : *cum Dei natura manens in corporis ueritate*. Cf. IX, 1, 32 : *Sed beato apostolo post multa naturalis ueritatis non ambigua praeconia corporaliter habitantis diuinitatis plenitudinem in Christo docente*. L'idée des hérétiques que l'Incarnation serait une infirmité et rendrait le Christ inférieur au Père est vigoureusement rejetée. En XI, 9, Hilaire expose sa doctrine sur l'Incarnation (l. 17) : *dispensationem adsumptae a Domino carnis*, qui est un mystère, pas une injure à la divinité ou une infirmité (l. 21 : *mysterium salutis nostrae non esse contumeliam diuinitatis* ; l. 23 : *nec infirmitas*). Les miracles faits par le Christ montrent sa divinité, voir par exemple II, 27-28 ; III, 18 ; VI, 33.

Trin. XI, 12, 31 : Haec itaque secundum Spiritus unitatem et naturae quae secundum natiuitatem est proprietatem ita demonstrata sunt, ut et natiuitas Deum substitutionis suae confiteretur, et substitutio naturae conscientiam non taceret : profitens sibi Patrem Deum Deus Filius dum ex eo nascitur, ceterum ad id quod natus est totum habens naturale quod Deus est. L'édition des SC traduit *substitutio* par « dépendance » : « celui qui est né peut confesser que Dieu l'a constitué sous sa dépendance, sans que cette dépendance l'amène à taire la conscience qu'il a de sa nature ». Sans entrer dans les profondeurs théologiques concernant la nature du Christ, je voudrais rattacher *substitutio* à *subsistere* qui se trouve dans ce chapitre et qui veut dire plutôt « exister », notamment « exister comme Fils ». Cf. l. 4 : *sed ut et honorem debitum natiuitas profiteretur, quae subsistere se deberet auctori* (sc. Deo Patri), *et naturae conscientiam fiducia naturalis ostenderet, quae in Deum nascendo subsisteret* : ce passage veut dire que la nativité fait qu'il existe, et cela donne au Père une autorité, mais en même temps, le Christ sait qu'il a la même nature que le Père, et cette existence dérive de la nativité (car, on le sait, la nativité garantit la même nature¹²¹). Suit une

¹²¹ Voir par exemple ch. 19, 29 : *in eo quod natus est nihil aliud est nascendo, quam Deus est*.

série de passages présentés le plus souvent comme des paires, montrant la même nature du Père et du Fils, mais aussi l'autorité du Père qui a donné la nativité. La première paire est '*Qui me uidit, uidit et Patrem*' (Jean 14, 9, montrant la même nature) et '*Verba quae loquor non a me loquor*' (Jean 14, 10, montrant que le Père est *auctor*). Mais si le Père est *auctor* de l'existence, le Fils n'est-il pas sous la dépendance du Père ? Cela pourrait se dire, mais je voudrais souligner que dans son existence, le Fils est de la même nature.

Trin. XI, 17, 22 : *Ubi enim 'Iesus Christus' est, ibi Deus eius est ; ubi uero 'claritatis' est, ibi Pater est.* La leçon *claritatis*, préférée par Smulders, ne se trouve que dans un seul manuscrit (V), et elle dérive à mon avis de la citation d'Éphésiens immédiatement précédente (voir plus bas). La traduction (où on lit *claritas*) de l'édition des SC dit : « Où est Jésus-Christ, là est son Dieu ; où est la gloire, là est le Père ». À mon avis, '*Iesus Christus*' et '*claritas*' ne sont pas des citations. Je voudrais traduire: « où le Christ est Jésus, là il (*Deus Pater*) est son Dieu ; où il (le Christ) est la gloire, là, il (*Deus Pater*) est Père ». Le sujet de la phrase est *Deus* de la citation précédente d'Éph. 1, 16-17, ce qui montre qu'il ne faudrait pas commencer un alinéa par *Ubi enim Iesus Christus* etc. *Iesus* est le nom du Seigneur en tant qu'homme, voir plus bas. *Claritas* est la gloire du Fils, voir plus bas la citation de l. 36.

Hilaire veut confondre les adversaires notamment par les passages que ceux-là présentent pour prouver leurs fausses idées (voir XI, 7, 9 : « afin que la vérité apparaisse là où on la nie »). Un tel passage est Jean 20, 17 : *Ascendo ad Patrem meum et ad Patrem uestrum, et ad Deum meum et ad Deum uestrum*, cité plusieurs fois.¹²² Les hérétiques voulaient interpréter ce passage comme s'il n'y avait pas de différence entre Jésus-Christ et ses disciples : mon Père est votre Père, mon Dieu est votre Dieu. Le Fils aurait donc une position inférieure au Père, les rapports avec Dieu et Père seraient les mêmes que les nôtres.¹²³ On trouve une explication correcte au ch. 14 : le Christ parle *in serui forma*, et alors, Dieu est pour lui ce qu'il est pour tous (l. 11) : *non ambigitur quin Pater sibi ut ceteris sit ex ea parte qua homo est, et Deus sibi ut cunctis sit ex ea natura qua seruus est.* Hilaire souligne plusieurs fois¹²⁴ que dans la mesure où Jésus-Christ est notre frère, Dieu est pour lui ce qu'il est pour nous.

Hilaire poursuit son explication de *Ascendo ad Patrem meum* etc. en disant (ch. 17, 14) que le Fils, né du Père, est né Dieu, et à cause de la *dispensatio*, le plan du salut, il est né de la Vierge et il est serviteur. Selon Hilaire, l'Apôtre montre cette différence clairement et il cite (Éph. 1, 16-17) : *Commemorans in orationibus meis, ut Deus Domini nostri Iesu Christi, Pater claritatis, det uobis Spiritum sapientiae et reuelationis.* Ce qui suit après le passage d'où nous partons rend, je pense, ce passage clair (cf. la traduction plus haut) : *Qui itaque Christo secundum claritatem Pater est, idem Christo secundum Iesum Deus est.* Cf. aussi l. 36 : *ut Christi ubi claritas est, ibi Deus Pater eius sit, ubi uero Christus Iesus est, ibi Pater Deus suus sit, habens Deum suum in dispensatione cum seruus est, et Patrem in claritate cum Deus est.*

Le nom de Jésus indique l'humanité du Fils, comme Hilaire le souligne (l. 25) : *Iesum enim angelus Christum Dominum quem Maria esset partitura cognominat*, « l'ange donne le nom de Jésus au Christ Seigneur que Marie devait enfanter ».¹²⁵

Trin. XI, 23, 8 : *quia infirmitas nostra serius in uerum atque absolutum mentis iudicium ea quae in aures transfunderentur acciperet.* Seul le manuscrit C a *serius*, les autres présentent *sedius, saepius, tardius, secius, aliter* ou omettent le mot. Il me semble clair que la leçon

¹²² Ch. 8, 2; 10, 2; 14, 2; 15, 3; 16, 28.

¹²³ Ch. 8; ch. 10.

¹²⁴ Voir la fin du ch. 16, le début du ch. 17 et la fin du ch. 20.

¹²⁵ Dans l'édition des SC, on compare *Comm. Matth.* (SC 254, voir ci-dessus n. 1) 4, 14, 15 : *Iesus enim Domino nostro nomen ex corpore est.*

originale est *secius* ou *setius*, mot peu fréquent qui a été, d'une manière typique, ou déformé ou expliqué par un tout autre mot qui est plus commun (*tardius*, *aliter*). On dirait que le contexte montre qu'entendre est vite fait tandis qu'il faut du temps pour comprendre ; à cause de cela, *serius* serait préférable, voir l. 10 : *longiore ad cunctandum mora sensui potius quam auditui derelicta, cum et audisse uocis sit et intellexisse rationis*. Mais le contexte est plutôt que notre faible intelligence a besoin de l'aide de Dieu ; elle travaille moins bien (*setius/secius*) que le sens de l'ouïe. Hilaire en souligne (ll. 8, 19) *infirmitas* et dit (ch. 24, 2) qu'il ne faut pas refuser un progrès de l'intelligence par la grâce de la révélation.

Trin. XI, 24, 7. Hilaire cite Phil. 3, 15 : '*Quotquot ergo perfecti sumus, haec sentiamus. Et si qui aliter sentitis, id quoque uobis Deus reuelabit*'. Pour *qui* de l'édition, la grande majorité des manuscrits ont *quid*, alors que *qui* ne se trouve que dans les manuscrits D C* V G* sans appui dans les traditions grecques et dans les autres traditions latines ; là, il n'y a que *τί, quid*). Évidemment, *qui* est correct, voir (l. 11) : *his qui aliter sapiunt* ; (l. 12) : *Si qui ... aliter intellexerunt* ; (l. 17) : *Eos enim qui aliter sapiunt*. La plupart des manuscrits ont été corrigés d'après la tradition dominante du texte de l'épître.

Trin. XI, 24, 9 : *Non praeiudicat sensus anterior Dei revelationi*. Hilaire vient de dire (l. 1) que si l'on a une idée erronée, il ne faut pas refuser (*non recusemus*) de changer d'opinion, aidé par la grâce de la révélation. Il vient de citer Phil. 3, 15-16, qui est une admonition: *haec sentiamus ; ingrediamur*. Il faut donc peut-être lire, contre les manuscrits, *non praeiudicet* pour *non praeiudicat* : « que l'opinion précédente (et erronée) n'aille pas contre la révélation de Dieu ». Tout dans ce qui suit est aussi une admonition : (l. 15) : *non pudeat* ; (l. 16) : *neque magis ament veritatem nescisse quam ...* ; (l. 18) : *monet ... ut ... consequamur*. L'édition des SC traduit comme s'il s'agissait d'un subjonctif *praeiudicet*.

Trin. XI, 30, 10 : *Subiectis enim sibi omnibus, tunc subiciendum subicienti sibi omnia ait : et per id quod tunc subicientur, dispensationem significauit in tempore*. Cela remonte à *tunc ipse subiectus erit illi qui subiecit ei omnia* (1 Cor. 15, 28, cité au ch. 22, 15). Toute une série de manuscrits (L^c N^c F K T B G O J Z Coustant) écrivent *subicietur*, à mon avis correctement ; cf. ch. 26, 15 : *tunc subicietur ipse subicienti sibi omnia*, sans variante au pluriel. C'est donc à tort que la traduction de l'édition des SC pour *per id* etc. part de *subicientur* : « en disant qu'elles (sc. *omnibus*, toutes choses) lui seront soumises alors, il a rapporté au temps cette économie ». Dans ce qui suit, nous lisons (l. 13) : *Nam si subiectionem aliud sentimus, et si tunc subicietur, certe subiectus modo non est ; et efficiemus eum dissidentem* etc. Dans *subiectionem* il s'agit certes de la soumission du Fils, pas de la soumission de toutes les choses.

Je crois qu'il faut comprendre le passage *per id* etc. comme : « en disant qu'il sera soumis alors, il veut indiquer l'économie, la disposition de Dieu, dans le temps qui court¹²⁶ ». C'est-à-dire que le futur *tunc subicietur* se rapporte au temps qui court. Hilaire continue en disant que la soumission du Fils est déjà là, elle n'est pas une chose de l'avenir.

Mais on pourrait sans doute croire que *tunc subicietur* devrait plutôt se rapporter à l'avenir, voir l. 13 : *Nam si subiectionem aliud sentimus*. Hilaire se sert d'une *reductio ad absurdum* pour défendre son opinion, en raisonnant comme suit : si nous comprenons *subiectionem* autrement, et s'il sera soumis alors, à savoir seulement à la fin du monde (ce qu'on pourrait croire), en tel cas il n'est pas soumis maintenant, sur terre, et nous ferons de lui un rebelle ;

¹²⁶ *In tempore* et *dispensatio* regardent ce qui se passe dans ce monde-ci, dans le temps qui court. Voir l. 28 : (*subiectio*) *dispensandi sacramenti est, quia et obsequella iam maneat et in tempore sit ineunda subiectio*, et ch. 41, 2 : *subiciendum esse in tempore et per dispensationem Dominum Iesum Christum*.

voici une idée évidemment fautive, car nous connaissons son obéissance, manifestée par l'Écriture dans plusieurs passages cités par Hilaire dans ce qui suit.

Les temps du verbe créent des difficultés pour Hilaire et pour nous. Regardons ch. 31, 10 : *Apostolicus namque sermo secundum Dei potestatem pro factis iam futura significat*. Cela se réfère au précédent *'Et omnia subiecit sub pedibus eius'* (Éph. 1, 22). La traduction est correcte : « le langage ... décrit des événements futurs comme ayant déjà eu lieu » ; *subiecit* semble indiquer ce qui s'est déjà passé, mais dénote en fait l'avenir. Car, comme l'explique Hilaire dans ce qui suit, tout ne lui sera soumis qu'à l'accomplissement du temps, mais dans le Christ réside déjà toute la plénitude ; *subiecit* représente l'ordre de l'économie, et dans cet ordre se trouve aussi l'avenir. Donc, le parfait peut dénoter l'avenir et, dans le passage traité ci-dessus, le futur le passé.

Trin. XI, 33, 10 : Atque ita et cognito Filio Pater aduocat, et credito Filio Pater suscipit : quia significatio et cognitio Patris in Filio sit per significationem in se Dei Patris, religiosos nos in eum paterna religione perfectos. En fait, *religiosos nos* etc. se rattache à *aduocat* et à *suscipit*, ce qu'il faudrait montrer par une ponctuation adéquate. Cf. l. 18 : *Atque ita Filio cognito, ad uitae nos aeternitatem Pater et adducit et suscipit*. Il faut accepter *perfectos*, même si seul le groupe V T B le présente ; les autres manuscrits présentent une grande variation de *perfectis*, *perferentes/-em*, *profectos* etc., causée par la distance entre verbe et complément.

Trin. XI, 42, 24 : Nec sane de tempore tacuit dicens : 'Et Deus glorificauit eum in se, et Deus protinus glorificauit eum' : ut quia prodeunte ad prodicionem Iuda gloriam, quae sibi post passionem consecutura resurrectione futura esset, significasset in praesens, eam qua in se eum Deus glorificaturus esset in posterum reseruet. Hilaire commente ici la fin de Jean 13, 31-32, dont il a donné (l. 2) une citation plus longue : *'Nunc glorificatus est filius hominis, et Deus glorificatus est in eo. Si Deus glorificatus est in eo, et Deus glorificauit eum in se, et Deus protinus glorificauit eum'*. En Jean 13, 31-32, le grec présente *ἐδοξάσθη* les trois fois pour *glorificatus est* et *δοξάσει* les deux fois pour *glorificavit*. La gloire du Fils se manifeste en deux étapes. Premièrement, Hilaire cite (l. 7) la première partie du passage de l'Évangile : *'Nunc glorificatus est filius hominis, et Deus glorificatus est in eo'*, et il explique que dans cette première étape il s'agit de la gloire corporelle (manifestée par la résurrection, voir l. 26). Cette gloire existe déjà. L'étape suivante, l'accroissement de la gloire, est réservée pour l'avenir, et selon Hilaire (l. 24), l'Évangéliste le montre clairement : *Nec sane de tempore tacuit*. Dans ce qui suit, Hilaire commente la fin du passage, *'Deus glorificavit eum in se, et Deus protinus glorificavit eum'*, en expliquant que cela se réfère à l'avenir. Hilaire n'a-t-il donc pas lu *glorificabit* deux fois? Voir l. 21 : *(ut) ipse exinde in Dei gloriam transeat*, ce qui est la deuxième étape, et (l. 29) : *in posterum reseruet*. Pour le premier *glorificauit* (après *Deus*), un seul manuscrit a le futur, pour le second (après *protinus*) toute une série (N G Y Z, avec la variante *clarificabit* O¹ J). Il est sans doute vrai, comme dit une note dans l'édition des SC, que le parfait peut bien selon Hilaire indiquer l'avenir, mais dans notre passage, où le contraste est frappant entre ce qui est et ce qui sera, un parfait ne peut guère être compris comme un futur sans une explication, notamment quand Hilaire souligne : *Nec sane de tempore tacuit*. Quand Hilaire constate que parfait veut dire futur, il commente ce phénomène et l'explique, voir plus haut la remarque sur XI, 30, 10. Mais si l'on pense qu'il faut lire le futur aux lignes 25-26, on devrait lire *glorificabit/honorificabit* aussi aux lignes 4, 5, 12, 13 (bis), 18, 19 et 22, bien que le parfait *-auit* soit très dominant¹²⁷. La faute est une « faute latine », une question d'orthographe où l'on est libre de choisir selon le contexte. Et le contexte dit

¹²⁷ C'est seulement pour *glorificauit* à l. 5 qu'il y a une variante *-bit* bien attestée (par E^c N V G O J Y Z Coustant).

futur. La variation *glorificare/honorificare/clarificare* dans cet alinéa montre aussi que le texte a été remanié d'après des traditions latines différentes.

Trin. XII, 7, 6 : Res enim eadem uenerationis eiusdem sunt, quia aut summus honor indigne inferioribus defertur, aut cum contumelia superiorum inferiora his aequabuntur in honore. Une série de manuscrits, entre eux D, présente *defertur*, mais presque aussi nombreux sont ceux qui donnent *deferetur*. Le résultat d'une telle injustice est mis au futur : *deferetur, aequabuntur*, et dans le suivant : (un Fils créé, non né) *per uenerationem exaequabitur Patri*, chose absurde. Il faut donc lire *deferetur*. Il est normal que, comme ici, une conséquence absurde soit mise au futur, voir XII, 17, 4 : si Dieu n'a pas toujours existé, la conclusion en sera : *incipiet non post eum tempus esse, sed ipse esse post tempus, cui in eo quod antequam nascitur non fuit id ipsum in quo non fuit praeferetur*¹²⁸; XII, 21, 15 : *Quod uero ex aeterno natum est, id si non aeternum natum est, iam non erit et Pater auctor aeternus.*

Trin. XII, 8, 9 : Ex Spiritu enim Spiritus nascens (sc. Filius unigenitus), licet de proprietate Spiritus, per quam et ipse Spiritus¹²⁹ nascatur, non tamen alia ei praeterquam perfectarum atque indemutabilium causarum ad id quod nascitur causa est. Et ex causa licet perfecta atque indemutabili nascens, necesse est ex causae in causae ipsius proprietate nascatur. Proprietas autem humanarum necessitatum intra causas uteri continetur. causae (pr.) D C L?, causa eadem L^c, causa ei E (faux partage de mots), causa la plupart des manuscrits.*

Milhau¹³⁰ qui trouve avec raison que le texte est difficile veut qu'une traduction tienne compte du balancement *licet ... tamen*. Il n'est pas tout à fait clair comment on peut y arriver. Hilaire part (ch. 8, 1) de Ps. 109, 3 : *Ex utero ante luciferum genui te*. Selon lui, il ne faut pas comprendre cela d'une manière corporelle. Un *uterus* est nécessaire pour une naissance corporelle, il en est même une *causa* (l. 5) : *tamquam corporalium causarum originibus consistat*, « comme si le Fils avait sa consistance de causes corporelles ! », ce qui est une idée absurde. Dieu agit d'une manière qui n'a rien à voir avec une telle cause, il est (l. 6) *extra naturalium necessitatum causam*. Par contre, une *causa* comme l'utérus est propre à ce qui est nécessaire pour l'homme (voir ci-dessus *Proprietas ... humanarum necessitatum*).

Revenons un peu plus haut. *Praeterquam perfectarum atque indemutabilium causarum* est une expression très curieuse. *Praeterquam* avec *alius* ne veut pas dire autre chose que *quam*. Il y a aussi des passages où *praeterquam* est synonyme de *nisi*, voir IX, 33, 10 : *non habes quicquam praeterquam 'Iesum Christum'*. Nous trouvons *praeterquam quod*, comme en VI, 27, 15 : *Da testimonium Patris praeterquam quod auditum est*, mais aussi sans *quod*, comme en XI, 45, 22 : *ne temeraria opinione aliquid sibi de Deo, praeterquam docetur, usurpet*. Je ne trouve pas de parallèles à *praeterquam perfectarum atque indemutabilium causarum*. Ce serait autre chose, si l'on pouvait sous-entendre un nom, mais quel nom ? Il n'y a absolument rien qui soit *perfecta atque indemutabilis* sauf Dieu, et Dieu est aussi la *causa perfecta atque indemutabilis* de la proposition suivante. Il faut donc lire *praeterquam perfecta atque indemutabilis causa*, ou bien *praeter perfectam atque indemutabilem causam*.¹³¹

Quant à l'expression *ex causae in causae ipsius proprietate nascatur*, le premier *causae* des manuscrits importants ne se laisse pas expliquer sans sous-entendre *proprietate*. Il faut rejeter la leçon *causa*, qui est bien sûr une *lectio facilior* et ne dit rien après ce qui précède. Cette omission est assez hardie, mais peut-être pas tout à fait sans parallèle, le style d'Hilaire étant

¹²⁸ Quelques manuscrits, entre eux D, donnent *praefertur*, cf. *defertur*.

¹²⁹ Rejetez la virgule après *Spiritus*.

¹³⁰ Milhau 3, p. 203.

¹³¹ Ou est-il possible de supposer une contamination de deux expressions : *praeterquam perfectam atque indemutabilem causam* ?

parfois serré. Voir la remarque sur II, 6, 1. Encore *Comm. Ps. 118*¹³², gimel (3), 16, 7 : *cum iam eum in quibus episcopum dignum est uirtutibus conlocasset*, où il me semble nécessaire de sous-entendre *conlocare* avec *dignum est* ; *ibid.* he (5), 6, 10 : *Quinquagesimi quoque anni leges concupiscit scrutari; uult quae sit in primo mense decimi diei ... religio, sc. scrutari.*

Je pense que le contexte veut dire à peu près : même si (*licet*) le Fils est né d'Esprit comme vrai Esprit (et loin des causes corporelles et humaines), il y a quand même (*tamen*) une cause pour que cela se passe du tout (car pourquoi y a-t-il une nativité du même au même ?), mais seulement une cause parfaite et immuable. Et même si (*licet*) cette cause est parfaite et immuable (elle n'a besoin de rien), il faut que le Fils parte de cette cause propre (qui est le Père) et naisse dans ce qui est propre à sa cause (à son état de Fils). Suit la *proprietas autem humanarum necessitatum*, qui est autre chose ; observez *autem*.

L'expression *Ex utero ... genui te* fait comprendre à notre intelligence humaine qu'il s'agit d'une génération et non pas d'une création comme pensent des hérétiques, voir II. 24-26. Mais cette génération n'est pas une naissance corporelle. En poursuivant ce thème, Hilaire montre au ch. 9 que quand l'Écriture parle des membres corporels de Dieu, il s'agit de sa volonté (*cor*), de sa connaissance (*oculi*), de son action (*manus*) etc. L'utérus est une *causa corporalis* de la naissance humaine comme les mains sont une *causa* de l'action, mais quand Dieu par le Psalmiste parle d'*uterus*, il ne faut pas le comprendre corporellement.

Trin. XII, 24, 13 : Sensui nostro retroacto semperque reuocato ad intellegentiam eius qui est † Deo idipsum tantum quod est Dei † semper antierius est : quia id quod infinitum in Deo est semper se infiniti sensus nostri recursui subtrahat, ut ante id quod proprium Deo est semper esse, aliquid aliud intentio retroacta non capiat : quia nihil aliud ultra ad intellegentiam Dei, aeternitate procedendi, quam Deum semper esse semper occurrat.

Premièrement, voici un des passages peu nombreux où les éditeurs mettent des croix. Le sens est clair, les essais d'émendation ne sont pas impossibles mais ne sont pas frappants non plus. On observe que *Deo* et *Dei* se trouvent après *qui est* et *quod est*, ce qui sont des manières de décrire Dieu. Il se peut que *Deo* et *Dei* soient des explications qui sont introduites dans le texte. Je voudrais bien les rejeter et ainsi arriver à un texte qui fonctionne.

Deuxièmement, *aeternitate procedendi* ne se trouve que dans les manuscrits V G Y Z, la grande majorité présentant *aeternitatem procedat* (*procedant* D). La traduction des SC : « en se prolongeant éternellement », à savoir notre regard, donne sans doute une bonne idée du sens de ce passage, mais le texte est-il vraiment en bon état ? Une phrase assez semblable est XII, 32, 1 : *Finis igitur et fidei et sermonis et sensus est, Dominum Iesum et natum esse et semper esse : quia si quid de Filio mens retroacta scrutabitur, nihil aliud scrutantis sensui quam natum esse semper occurrat.* Peut-être *nihil aliud ultra ad intellegentiam Dei aeternitatis procedenti ... occurrat.*

Trin. XII, 36, 15 : Vt dum aliud est in uiarum initium et in opera creari et aliud est ante saecula fundari, anterior intellegeretur esse creatione fundatio, et hoc ipsum quod fundata (sc. sapientia) in opera ante saeculum est sacramentum creationis ostenderet. Ce texte renvoie à Prov. 8, 22, cité de nombreuses fois par Hilaire d'une manière qui n'est pas toujours la même ; le texte remonte à *Dominus creauit me in initium uiarum suarum in opera sua*. Le verset suivant n'est pas cité mot à mot, mais on peut le reconstituer d'après des citations courtes (ch. 34, 5 ; 36, 15) : *ante saecula fundauit me*¹³³. Hilaire combine *creauit me in initium uiarum suarum* avec *in opera sua* (II. 11, 16), et il distingue (I. 16) clairement entre ce verset et le v. 23 : *aliud est in uiarum initium et in opera creari et aliud est ante saecula fundari,*

¹³² Voir nn 137-138.

¹³³ Prov. 8, 22-23 selon LXX: Κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδοῦν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ. Pour v. 23, il n'y a pas de trace chez Hilaire de ἐν ἀρχῇ, omis par le codex Alexandrinus.

aussi l. 19 : *quia fundatio ante saeculum, et creatio in uiarum initium atque in opera post saeculum sit*. Il revient à ce thème plus tard, notamment en ch. 42, où il explique que *fundatio* et *creatio* sont deux aspects différents, dont l'un (*fundatio*) est hors du temps, tandis que l'autre (*creatio*) fonctionne dans le temps. Ainsi, le *sacramentum creationis* est autre chose que la création des hérétiques.

Il est donc étonnant, avec cette distinction claire entre *fundatio* et *creatio*, de lire dans le passage cité *fundata in opera ante saeculum*, où *in opera* est une ingérence qui doit être rejetée.

Trin. XII, 44, 8 : *'in doctrinam autem cor adponite'*. Dans cette citation de Prov. 8, 5, la plupart des manuscrits présentent *in doctrina(m)*, tandis que toute une série (C L E N F K Coustant) écrit *indocti*, ce qui est correct. Cf. l. 16 : *indoctos cor adponere*. La Septante donne : *οἱ δὲ ἀπαιδευτοί, ἐνθεσθε καρδίαν*.

Trin. XII, 50, 1 : *Namque etsi infirmitas intellegentiae sensum religiosae opinionis impedit, ne nunc quae creationis proprietates esset consequi posset, tamen uel secundum apostoli dictum facturam uerae natiuitati deputantem, creationem quoque, etsi indocte tamen non inpie, ad generationis fidem proficere oportere existimare debuerat*. Pour *deputantem*, il y a les variantes *deputandam* (D) et *deputantes* (E^c). Même si *deputandam* n'est pas impossible, je crois qu'il faut lire *deputantis*, en le rattachant à *apostoli*. Cf. l. 18 : *non secundum significationem apostoli factum esse* (sc. *Iesum Christum*) *dicentis*.

Hilaire vient de discuter (ch. 48) les passages du NT où l'Apôtre parle du Fils comme *factura* et *creatura*, à savoir Gal. 4, 4 : *Filium suum factum de muliere, factum sub lege*, et Éph. 4, 24 : *secundum Deum creatus*. Mais comment la faible intelligence aurait-elle dû considérer une *factura* comme utile à la foi en la génération (et avec la génération du Père aussi en la nativité du Fils) : *creationem quoque ... ad generationis fidem proficere oportere existimare debuerat* ? L'explication (l. 10 suiv.) en est que *natiuitas* indique la vérité de la génération, tandis que *factura* souligne la notion *unius ex uno* et exclut toute idée d'une conception charnelle. On pourrait peut-être dire que l'explication d'Hilaire est tirée par les cheveux et qu'une faible intelligence comme la nôtre a du mal à la suivre.

L. 10 suiv. comporte un problème : *ut et natiuitas ueritatem generationis ostenderet, et factura unius ex uno natiuitatem protestaretur : quia humanae permixtionis conceptum facturae nomen excluderet, cum factus esse ex uirgine diceretur qui natus magis esse non ambigebatur*. Seuls les manuscrits O J donnent *natiuitatem*, tous les autres *diuinitatem*. *Natiuitas* et *diuinitas* sont à considérer comme à peu près synonymes, mais on dirait qu'après *generationis* on s'attend plutôt à *natiuitatem*, car la génération du Père est la nativité du Fils, et les deux notions forment une paire.¹³⁴ Cependant, je pense que *diuinitatem* est à préférer, car ce mot donne un contraste avec *humanae permixtionis conceptum* : Dieu de Dieu veut dire divinité.

Trin. XII, 53, 24 : *Et cum te meis ignorans intellegam, et intellegens uenerer, nec ego in tuis rebus fidem omnipotentiae tuae laxabo quia nesciam : ut sensus meus originem primogeniti tui occupet et sibi subdat, et aliquid in me sit, quod ego ultra et creatorem et Deum meum tendam. te mei C E N O*?, te me L^c F K O^c, te magis T, te in meis G^c, temet J, te in eis Y Z*. Quelques manuscrits (D L* B G*) donnent *te meis*, le texte des éditions. Pourquoi pas *te mei*, non sans fondement dans les manuscrits ; cf. l. 20 : *te magis eo quod mei sum ignarus admirer*.

¹³⁴ Voir pour *natiuitas*, *diuinitas* et *generatio* la remarque sur I, 29, 7.

J'avoue mon incapacité à comprendre *et aliquid in me sit* etc. Hilaire, ne dit-il pas toujours qu'il ne faut pas chercher à parvenir par-delà son créateur et son Dieu ? Si l'on se limite au livre XII, on trouvera des passages comme :

XII, 34, 22 : *Despiciuntur hic tempora a tantis uiris et prophetiae Spiritu dignis, et nihil sensui humano relinquitur, in quo se ante natiuitatem, quae tempora aeterna excedit, extendat.*

XII, 38, 8 : *Quis hic temporum locus est ? Aut quo se extendere ultra infinitam unigeniti Dei natiuitatem humanae intelligentiae sensus permittitur ?*

XII, 51, 16 : *Vltra se itaque infirmitas humana non tendat, et loquatur hoc solum, in quo solo ei salus est, ante carnis sacramentum in Domino Iesu Christo hoc se semper scire quod natus est.*

XII, 55, 15 : *Nulla te nisi res tua penetrat, nec profundum immensae maiestatis tuae peregrinae atque alienae a te uirtutis causa metitur.*

Une solution serait de lire : *et aliquid in me <ne> sit* ou *<ne> (pour et) aliquid in me sit.*

Commentaires sur les Psaumes (Tract. Ps.)

Les remarques suivantes concernant les psaumes 1-91 et 119-150 partent des textes présentés par Jean Doignon¹³⁵ et par Patrick Descourtieux¹³⁶. Pour le psaume 118, les textes fondamentaux sont ceux édités par J. Doignon¹³⁷ et par Marc Milhau¹³⁸. Je cite selon les éditions de CCL.

Descourtieux suit à très peu d'exceptions près l'édition de Doignon, qui montre d'une manière détaillée les rapports entre les manuscrits. Il est vrai que chez Doignon nous trouvons souvent comme exemples des leçons bonnes et mauvaises et de telles variantes qui disent peu ou rien, comme des désinences différentes, des variations *eli*, *-bit/-uit*, *-al-am* etc., mais généralement, il a montré que sans doute il y a deux groupes de manuscrits, un premier consistant notamment des manuscrits L V r R (series 1), et un autre, où se trouvent les manuscrits M P S T (series 2). La meilleure tradition, généralement attestée par les manuscrits mentionnés plus haut, est celle des Tract. Ps. 51-69 et 119-138, alors que le texte de *l'Instructio Psalmorum*, de Tract. Ps. 1-2, 13-14 et 139-150 est fondé sur des manuscrits moins nombreux, pour la fin de l'ouvrage surtout sur R et S.

Doignon fonde son édition sur series 1 et accorde une importance spéciale à R, qui est le plus complet parmi les manuscrits. Il est rare que series 2 ait raison contre series 1, mais voir la remarque sur Tract. Ps. 57, 2, 8. En 135, 3, 9 : *sed proprie hominis*, la leçon de series 2, fonctionne bien dans le contexte, mais originalement cela peut être une remarque qui vient de la marge. En 138, 21, 8 (voir la remarque sur 138, 21, 7), je crois que P M S ont raison contre series 1, faiblement représentée par R r.

Somme toute, on accepte la classification des manuscrits. Le stemma de Doignon (CCL 61, p. LXXX) montre la division en deux groupes mais il est incomplet, ce qui vaut aussi pour les conspectus siglorum (CCL 61, p. 2 ; CCL 61 B, p. 1). Il est déconcertant que les deux conspectus ne soient pas ordonnés de la même manière, le dernier présentant des manuscrits (comme M P) qui ne se trouvent pas dans le premier, mais qui contiennent des textes partagés

¹³⁵ Sancti Hilarii *Tractatus super Psalmos, Instructio Psalmorum, In Psalmos 1-91*. Cura et studio J. Doignon. Turnholti 1997 (CCL 61). ; Sancti Hilarii *Tractatus super Psalmos, In Psalmos 119-150*. Cura et studio J. Doignon, iuuamen praestante R. Demeulenaere. Turnholti 2009 (CCL 61 B).

¹³⁶ Hilaire de Poitiers, *Commentaires sur les Psaumes*. T. 1 (Psaumes 1-14). Texte critique du CCL 61 (J. Doignon), introduction ... par Patrick Descourtieux. Paris 2008 (SC 515).

¹³⁷ Sancti Hilarii *Tractatus super Psalmos, In Psalmum 118*. Cura et studio J. Doignon, iuuamen praestante R. Demeulenaere. Turnholti 2002 (CCL 61 A).

¹³⁸ Hilaire de Poitiers, *Commentaire sur le psaume 118*. T. 1-2. Introduction, texte critique ... par Marc Milhau. Paris 1988 (SC 344, 347).

entre ces deux volumes de CCL. Étant donné que tous les manuscrits ne présentent pas les mêmes commentaires et que l'apparat critique de Doignon n'informe pas à cet égard, il est assez difficile d'indiquer correctement la leçon de tel ou tel manuscrit, si elle n'est pas mentionnée directement dans l'apparat. J'espère seulement ne pas me tromper trop souvent dans ce qui suit.

Comme Doignon a aussi montré clairement que la contamination est omniprésente, on doit être prêt à prendre la bonne leçon où elle se trouve. Il est à peu près impossible de dire dans quel sens l'interpolation va. Certes, un ancien manuscrit ne peut être influencé directement par un manuscrit récent, mais une leçon qui se retrouve plus tard dans le manuscrit récent était peut-être déjà dans un manuscrit ancien perdu qui a influencé cet autre manuscrit ancien.

L'omniprésence de la contamination est évidente du fait que la même erreur se retrouve souvent dans les deux séries, ce que montre un coup d'oeil dans l'apparat critique. En *Tract. Ps.* 67, 22, 19, nous lisons : *in se ac per se atque ex se*, ce qui est certainement correct, cf. l. 16 : *et ex ipso et per ipsum et in ipso*. Pour *in se ac per se*, les manuscrits M P S T omettent *in se* et au lieu de *ex se* les mêmes manuscrits présentent *in se* (T avec une addition) ; R donne *in se ac in se*. Il y a donc dans R, de series 1, une interpolation inconsiderée qui dérive d'une tradition représentée par les manuscrits de series 2.

La contamination est aussi prouvée par le fait qu'il y a des passages où un seul manuscrit, le plus souvent R, présente la bonne leçon, alors que tous les autres en donnent une mauvaise.

Des exemples sont :

Tract. Ps. 52, 15, 13 : *namque* T recte, *nam ex ceteri*, voir la remarque ci-dessous.

Tract. Ps. 54, 17, 13 : *furti* R recte, *forte ceteri*.

Tract. Ps. 58, 1, 17 : *a populo* Re recte, *apostololapostolus ceteri*. Voir ch. 3, 8-11 : Jésus est tenu captif à Jérusalem par le peuple.

Tract. Ps. 68, 22, 8 : *die iudicii* R recte, *dei iudicio/dei iudicium ceteri*.

Tract. Ps. 128, 9, 1. Il s'agit de *Ps.* 128, 5. *reuertantur* r (T² ?) recte, *conuertantur* T¹, V G non liquet, *reuerantur ceteri*. *Reuertantur* est correct, voir ll. 18, 20. Cette leçon remonte au grec ἀποστραφήτωσαν et on la retrouve dans le *Ps. Hebr.*¹³⁹ *Auertantur*, *conuertantur* et *reuerantur* sont représentés dans les traditions latines.

Tract. Ps. 131, 3, 3, voir la remarque sur *Tract. Ps.* 131, 3, 1. Après une petite correction, seul L donne la bonne leçon.

Doignon n'entre pas dans la question d'un archétype. Des passages qui montrent des erreurs significatives dans tous les manuscrits sont rares, s'ils existent. Un exemple peut être 51, 8, 6 (voir la remarque sur 51, 8, 4), où les manuscrits présentent *leuificet/leuiget/leuiificet*, tandis que *lenificet* est presque certainement la bonne lecture ; quand même, la confusion *leni-/leui-* est fréquente et peut se faire n'importe où. En 59, 1, 21 (voir la remarque sur 59, 1, 19), les deux leçons *gestorumque* et *gestorumque ordinem* semblent fautives, mais émender le passage est difficile.

Pour les commentaires sur le psaume 118, le conspectus siglorum de CCL 61 A est le même que celui de CCL 61, donc avec une division en series 1 et series 2.¹⁴⁰ Milhau ordonne les manuscrits en groupes, à savoir VL, RC, pA, mB, avec r et S comme solitaires.

Comme les relations entre les manuscrits sont difficiles à constater et que la contamination se présente partout, il me semble que pour l'établissement du texte il faut généralement, en partant du contexte, prendre la bonne leçon où elle se trouve, mais au même temps se rendre compte qu'elle peut bien être une conjecture.

¹³⁹ Sancti Hieronymi *Psalterium iuxta Hebraeos*. Édition critique par Henri de Sainte-Marie. Rome 1954. (Collectanea biblica Latina 11).

¹⁴⁰ On ne sait pas pourquoi le manuscrit S (Charleville, Bibl. mun. 139, XII s.) de CCL 61 est devenu A de CCL 61 A.

Passages traités

Tract. Ps., Instr. Ps. 6, 14 : et contra expletæ in eo prophetiæ, fide abnegata. Il faut bien sûr éloigner la virgule ; la traduction des SC est faite correctement.

Tract. Ps. 1, 3, 15 : Id autem quod ait : 'et erit tamquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum' (Ps. 1, 3) – in quo comparatiue beatitudinis profectus ostenditur – quomodo personæ eius poterit coaptari, ut sit Dei filio plantatum lignum beatius, ob quod beatus sit, quia aliquando similitudinem eius profectu beatitudinis consequatur ? Hilaire polémique (ch. 2 et 3) contre ceux qui pense que le *beatus uir* du Psaume serait Jésus-Christ ; selon Hilaire, cette idée ne convient pas à la personne et à la dignité du Fils et le contexte montre qu'elle est erronée (ch. 3, 1-4). Comment comprendre que cet arbre serait plus heureux (*beatius*) que le Fils, quand le texte dit que le Fils serait *tamquam lignum* ? L'explication se trouve dans *in quo comparatiue beatitudinis profectus ostenditur*, ce qui veut dire : "dans laquelle phrase se trouve par comparaison une augmentation (*profectus*) du bonheur". Ensuite, je voudrais traduire à peu près comme suit : "comment peut-il convenir à sa personne que cet arbre serait plus heureux que le Fils, et la raison en serait qu'il parviendrait une fois à lui être pareil (sc. pareil à l'arbre) par une augmentation de bonheur ?". On arrive évidemment à une conclusion absurde.

Tract. Ps. 2, 11, 9 : sed adeo filius hominis Filius Dei est, ut descendens de caelo Filius Dei per uirtutis suæ substantiam idem filius hominis esset in caelo. Voici généralement la tradition manuscrite, mais le manuscrit S et le consensus des anciennes éditions écrivent *per uirtutem suæ substantiæ*, ce qui doit être correct. Cf. peu avant : *sed per naturæ uirtutem non aberat Filius Dei, unde descenderat.* La force de la nature ou de la substance du Fils fait qu'il est fils de Dieu même s'il descend sur terre. *Uirtutem substantiæ* correspond à *naturæ uirtutem*. La discussion part de Jean 3, 13, cité au ch. 11, 2 : *Nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, Filius hominis qui est in caelo.*¹⁴¹ Hilaire revient à la même pensée, voir *Tract. Ps. 2, 25, 13 : Qui filius hominis est, idem et Filius Dei est: natura generositatis in filii hominis adsumptione non deperit. Nam non idcirco non Dei Filius, quia et filius hominis est.*

Tract. Ps. 2, 16, 7 : Quid autem honoris ac præmii bonitatis necessitas mereretur, cum malos non esse uis quaedam nobis conserta non sineret? Non esse est la leçon aussi dans la PL, mais il faudrait lire *nos esse*. Il y a bien sûr des exemples d'une négation de trop, mais le contexte parle de *nous*, en disant que nous avons la liberté de choisir, que nous pouvons avancer par la volonté sans être forcés par la nécessité. Notez aussi *uis quaedam nobis conserta* ; une force intimement liée avec nous ne nous permettrait pas d'être mauvais.

Tract. Ps. 2, 17, 6 : Atque ita irascitur Deus, cum per poenæ dolorem iram decreti in se sentiant esse puniti, quæ non per demutationem naturæ in iram ex placabilitate commotæ, sed ex constitutione poenæ ira sit puniendis. Le contexte est que Dieu ne change pas, il ne se met pas en colère. Ce qu'on appelle la colère de Dieu est ressenti comme colère par les punis. Il me semble nécessaire de lire *ira decreti*. Ensuite, je me demande s'il ne faut pas lire *quod* au lieu de *quæ*. Cette décision (*decreti ... quod*) ne devient pas colère, elle est toute autre chose que colère, mais par l'établissement de la punition elle devient colère aux yeux des punis.

¹⁴¹ Ce qui correspond à *qui est in caelo* manque dans la plupart des témoins grecs, mais se retrouve entre autres dans le codex Alexandrinus. La phrase se lit dans la tradition latine.

Tract. Ps. 2, 23, 19 : atque ob id dies in tempore est, per quam tempus uniuersum et inchoatum desinit et desinens inchoatur. Le manuscrit d, très peu fiable,¹⁴² et des éditions anciennes donnent *per quem*.

Le Psalmiste, comme l'explique Hilaire dans ce chapitre, semble parler du temps passé (*genui*), mais il présente en fait une prophétie du Christ. Hilaire veut expliquer comment on peut lire *ego hodie genui te* (Ps. 2, 7) ; comment Jésus-Christ est-il né un certain jour (*hodie*), quand il est né avant le temps et chaque jour est un jour dans le temps (l. 13 : *cum omnis dies in tempore est*), tandis que le Fils est hors du temps ?

Le temps a été établi comme une série où les temps se remplacent ; par conséquent, je pense qu'il faut lire : *atque ob id dies in tempore est, per quod* (*quod* au lieu de *quam/quem*) *tempus* etc. : « et le jour se trouve dans le temps parce que le temps va et revient » ; comme ça, il y aura toujours un nouveau jour dans le fleuve du temps. Si l'on veut lire *quam* ou *quem*, on pense, je crois, au jour, mais ce n'est pas le jour qui fait que le temps va et revient. Si l'on pense qu'il faut lire *quem* et que *quem* est le Fils qui a créé le temps et le monde, un antécédent me semble indispensable (comme : *per eum, per quem*), et encore, le Fils n'apparaît pas ici comme Créateur¹⁴³.

Mais quel est le jour dans le temps où le Père a donné naissance au Fils (*genui te*) ? Hilaire montre premièrement que le Christ sur terre et Fils de l'homme est aussi Fils de Dieu. « Naître » veut dire qu'il reprend sa position de parfait Fils de Dieu, voir ch. 27, 9 en observant *gigneretur : (ut) id quod tum hominis filius est ad perfectum Dei Filium, id est ad resumendam indulgentiamque corpori aeternitatis suae gloriam per resurrectionis potentiam gigneretur*. Cela arrive par un certain jour dans le temps, voir ch. 27, 23 : *Ergo hic resurrectionis suae ad adsumendam gloriam dies est, per quam*¹⁴⁴ *ad id nascitur, quod ante tempora erat. Sed nascens ad id quod ante tempora fuit, id tamen in tempore nascitur esse quod non erat.*

Tract. Ps. 2, 39, 22 : Non enim ait: 'Tamquam uas figulum confringes', ne per testae fragmentum inreformabile uas posset intellegi, sed ait: 'uas figuli', quod in ipsa artificis molitione uas fieret, ut secundum praelatum exemplum prompta esset confracti eiusdem uasis ex artificis uoluntate reparatio. Pour *figulum*, R donne *figuli*, des anciennes éditions ont *figulus*, le manuscrit d¹⁴⁵ et des éditions anciennes omettent le mot. Je crois qu'il faut rejeter *figulum*. L'idée est que si l'on brise un vase, c'est irréparable, mais un potier sait refaire un vase qui n'est pas réussi, le *uas figuli*. Le passage remonte à Jér. 18, 1-10, commenté dans ce qui précède. La locution *uas (figuli/figulum) confringes* n'a pas de correspondance chez Jérémie ; Hilaire remanie le texte, comme si le prophète parlait directement à Dieu.

Tract. Ps. 2, 46, 8 : Sic in rapiendo regno caelorum raptores Dominum delectatum ait: 'A diebus autem Ioannis regnum caelorum uim patitur et uim facientes diripiunt illud', quia etc. (Matth. 11, 12). Ce texte est celui des manuscrits, à l'exception de d, qui donne *delectant cum* pour *delectatum*, suivi par Zingerle¹⁴⁶. Les anciennes éditions présentent le plus souvent *raptore Dominus delectatus ait*. On pourrait peut-être lire *raptore Dominum delectatum ait*. Il y a des exemples où le sujet des verbes comme *inquit* et *ait* est « on », « quelqu'un », ou bien « l'Écriture », voir Augustinus *Enarrationes in Psalmos*¹⁴⁷ 85, 12, 6 : *Sed ista non colimus, ait*

¹⁴² L'éditeur Doignon (p. LXXVII, 3) parle de « nombreuses fantaisies ». Je voudrais dire que ce manuscrit est plein de conjectures, comme on le constate facilement.

¹⁴³ Il est bien connu que c'est le Fils, pas le Père, qui est actif dans la création.

¹⁴⁴ Observez que *quam* se réfère à *gloriam*, non pas à *dies* (nous lisons même *hic ... dies*). Il se peut que ce passage, non interprété correctement, ait influencé le texte de *Tract. Ps. 2, 23, 19*.

¹⁴⁵ Voir pour le manuscrit d n.142. Dans ce qui suit notre passage, d a remanié le texte tout à fait sans gêne.

¹⁴⁶ S. Hilarii *Tractatus super Psalmos*. Rec. ... Antonius Zingerle. Pragae, Vindobonae, Lipsiae 1891(CSEL 22).

¹⁴⁷ CCL 39.

; Augustinus *De Trinitate*¹⁴⁸ 9, 1, 7 : *'Quaerite', inquit, 'dominum, et uiuet anima uestra'* (Ps. 68, 33) ; *ibid.* 1. 9 : *'Quaerite', inquit, 'faciem eius semper'* (1 Par. 16, 11 ; Ps. 104, 4) ; Hil. *Trin.* 12, 18, 11 : *Adiciant uero haec arguta satis atque auditui placentia : « Si, inquit, natus est, coepit ».*

On voudrait peut-être préférer *raptoribus*, mais le *raptor* peut être *fides gentium* qui s'empare de ce que rejette Israël (l. 11-12, observez *praeriperet*).

Tract. Ps. 2, 47, 14 : *'Adprehenda' itaque 'disciplina' et inuadenda est quodam amplexu et in uinculo corporali, ne elabatur aut decidat.* Les manuscrits V r S et des anciens éditeurs omettent *in*. Si nous comparons ce qui suit (ch. 48, 1) : *Causam autem diligentis huius amplexus ac uinculi propheta subiecit*, nous trouvons *amplexus* et *uinculi* coordonnés. Choisissons donc la leçon sans *in*. Paléographiquement, la faute est à comprendre comme quelques lignes verticales extra avant *uin-*.

Tract. Ps. 9, 1, tit. : *In finem pro occultis filii, psalmus Dauid.* En ch. 1, 13, nous trouvons *'in finem pro occulta filii'*, encore au ch. 2, 1 le même texte. Au contraire, ch. 2, 18 donne *'in finem pro occultis'*. Des variantes n'existent pas dans les manuscrits pour ces quatre textes, qui sont à regarder comme des citations. Le singulier *occulta* se trouve dans trois psautiers : le Psalterium S. Germani, VI s., le Psalterium Corbeïense, VIII s., le Psalterium Cavense, IX s.¹⁴⁹. On dirait qu'Hilaire a lu *occulta*, et que quelqu'un a changé d'après une leçon bien connue. Mais en fait, Hilaire savait très bien qu'il s'agit d'un pluriel, voir ch. 3, 10 : *Sed psalmus 'occulta' continet, non occultum. Recte ita ; nam consequentia docent plura fuisse, non unum.* Une discussion dans le texte comme celle du ch. 3, 10 l'emporte à mon avis sur des citations. À cause de ça, je voudrais écrire *occultis* partout, en supposant qu'un lecteur ou copiste a changé les citations selon un texte qu'il connaît. Mais il faut avouer qu'une telle conclusion est très peu sûre.

Tract. Ps. 51, 8, 4 : *Nouacula ad nitorem uultus acuitur, ut abradens hirsutam atque horrentem faciem leuificet.* Il y a les variantes *leuiget* et *uiuificet*. Il faut bien sûr lire *lenificet*. La confusion entre *leni-* et *leui-* est omniprésente. Observez le contraste entre *hirsutam atque horrentem* et *lenificet*.

Tract. Ps. 51, 12, 1 : *Nunc uero intercedente diapsalma, non praecessit querela, sed, demonstrata ante causa peccati grauissima, tum haec damnationis est subiecta sententia ;* suit une description de la punition du pécheur. Au ch. 11, Hilaire souligne qu'après le diapsalma, le psaume change de caractère. Avant, le Psalmiste se plaint de graves péchés qu'il constate et il présente aussi les causes de sa plainte et accuse le pécheur ; ensuite, il procède à une condamnation (*damnationis sententia*). Il faut donc lire *processit* ; la plainte n'est pas continuée. *Non praecessit querela* n'est pas du tout à sa place ; au contraire, ce qui précède est en fait la plainte ; voir ch. 11, 9 : *quaedam quasi prophetae accusatio apud Deum praemissa est arguentis*, où il faut observer *praemissa*.

Tract. Ps. 51, 13, 15 : *Vnigenitus itaque Dei Filius, Dei Verbum et Deus Verbum, ad erudiendos nos ex profundo saeculi huius naufragio descendit doctrinae suae reti, cui regnum caelorum simile est, haec uniuersa piscium genera extracturus. Ab impio etc.* Pour

¹⁴⁸ CCL 50.

¹⁴⁹ Voir pour les deux premiers *Le Psautier Romain et les autres anciens Psautiers latins*, édition critique par Robert Weber. Città del Vaticano 1953. (Collectanea Biblica Latina 10), pour le troisième *Psalterium Uisigothicum-Mozarabicum*, editio critica curante Theophilo Ayuso Marazuela. Matriti 1957. (Biblia polyglotta Matritensia, Series 7, Uetus Latina, L. 21).

erudiendos, les manuscrits M P S T d et les anciennes éditions donnent *eruendos*. Le contexte et les métaphores parlent à mon avis fortement pour *eruendos* et l'explication de Doignon (p. LXIV) que *erudiendos* est une construction prégnante et donc à préférer ne me semble pas probable.

Il faut ponctuer comme au-cessus et comme la PL, en faisant commencer une nouvelle proposition, après *extracturus*, par *Ab impio*.

Tract. Ps. 52, 12, 8 : 'in aquae contradictione'. Il ne faut pas accepter les manuscrits, mais suivre les éditions anciennes et l'usage de l'AT en lisant *aqua contradictionis*. Cf. par exemple LXX Gen. 21, 31-32 : φρέαρ ὀρκισμοῦ, φρέατι τοῦ ὄρκου ; Gen. 26, 33 : φρέαρ ὄρκου ; Gen. 31, 47 : βουνὸς τῆς μαρτυρίας ; Vulg. Gen. 21, 32 : puteo Iuramenti ; 31, 47 : aceruum testimonii.

*Tract. Ps. 52, 12, 9 : hunc (sc. Moysen) sibi postea, sepulturae eius loco a nemine cognito, una cum Helia ab apostolis in monte conspecto beati et aeterni regni sui consortem et martyrem reseruauit. conspecto] conspectum r M² S, conspec** L. Conspecto est bien sûr une persévération irréfléchie après monte, et il faut lire conspectum avec les anciennes éditions.*

Tract. Ps. 52, 12, 19 : neganti (sc. Petro) quidem clauis tamen regni caelorum non ademit. regni] om. L V M P S T. Les seuls manuscrits qui donnent regni sont évidemment r et R. Mieux vaut à mon avis regarder regni comme une addition prise à l'Évangile (Matth. 16, 19).

Tract. Ps. 52, 14, 19 : propter breuem dolorem libertatem ecclesiae, spei nostrae fiduciam, confessionem Dei addicimus. Pour *addicimus*, les manuscrits M P S T donnent *deicimus*.

Il s'agit de ces Chrétiens qui sont persécutés par les rois et les autorités de ce monde et qui se soumettent à eux. Il est vrai que *addicimus* parfois veut dire « abandonner », mais en ce cas il faut un datif pour montrer à qui ou à quoi on a abandonné ou voué quelque chose. *Deicimus* a l'air d'être une dittographie après *dei*. Si l'on avait voulu remplacer le difficile *addicimus* par un autre mot, pourquoi pas *reicimus* ? Une confusion entre *dei-* et *rei-* peut bien aboutir à *Dei deicimus*. Pour *addicimus*, on peut penser à *abdicamus*, mais *abdicare* ne semble être représenté chez Hilaire qu'au passif ou comme verbe réflexif. *Abdicimus* est assez rare chez les Pères, mais il y a un exemple chez Tertullien, *Adversus Marcionem*¹⁵⁰ 4, 15, fin : *ita totum, quod ab homine captatur, abdixit creator, nedum benedictionem*. Il faut, je pense, éviter *addicimus* et lire peut-être *abdicimus*. Si *reicimus* est une restitution correcte de *deicimus*, il faut quand même le rejeter, car c'est évidemment une *lectio facilior*, une explication.

La confusion *ab/ad* est fréquente, bien que le résultat soit le contraire de ce que veut dire l'auteur. Par exemple, *adesse* peut bien avoir la variante *abesse*.

Tract. Ps. 52, 15, 13 : Nam ex Deo magis quam in contumeliam Dei hominibus est placendum. nam ex] namque T. La leçon du manuscrit T est peut-être une conjecture, mais une leçon qu'il faut accepter, avec Coustant et la PL. Hilaire commente Ps. 52, 6, cité à l. 5 : *quoniam Deus dissipauit ossa hominibus placentium ; confusi sunt, quoniam Deus spreuit illos* et Gal. 1, 10, cité peu avant notre passage : *Ego si adhuc hominibus placerem, Christi seruus non essem*. Le contraste est *Deo placere* et *hominibus placere*.

Tract. Ps. 52, 16, 15 : Ergo ut 'custodit Deus ossa iustorum' (Ps. 33, 21), ita et hominibus placentium dissipauit, non ita ut eo quod essent, carerent, sed ut etc. dissipauit] add. et dissipauit/dissipabit R² M P S T. Le texte sans *et dissipauit* s'explique facilement comme le

¹⁵⁰ SC 456 ; CSEL 47.

résultat d'un saut du même au même, mais on comprend difficilement pourquoi on aurait inséré ces mots. Le texte long est donc préférable.

Tract. Ps. 53, 1, 8 : proditus orat, periclitans psallit, patiens odia gratulatur. Les manuscrits V r omettent *odia*, avec raison. Les trois membres parallèles indiquent plutôt que *odia* n'est pas à sa place et ce qui suit montre qu'il s'agit de la passion de Jésus, voir l. 11 : *in tempore passionis* ; l. 12 : *passioni se et infirmitati ... permisit* ; à l. 14, Hilaire souligne que les souffrances du prophète, c'est-à-dire du Psalmiste, prédisent celles de Jésus.

Tract. Ps. 53, 4. Nous trouvons dans le lemme le v. 4 du psaume : *Deus, exaudi orationem meam, auribus percipe uerba oris mei.* Ce verset ne semble pas se trouver à sa place, car il n'est pas commenté dans ce qui suit, où tout est consacré au v. 3 : *Deus, in nomine tuo saluifica me et in uirtute tua iudica me.* C'est donc par négligence que v. 4 se trouve là, mais qui a été négligent ? Probablement pas Hilaire lui-même, car le verset ne montre pas le texte connu ou préféré par Hilaire, voir plus bas la remarque sur *Tract. Ps. 53, 6, 1.* Au début du traité sur ce psaume, nous trouvons les deux premiers versets du psaume (qui sont numérotés 3-4, car par vv. 1-2 est indiqué le titre du psaume), mais seulement dans les manuscrits L R P. Évidemment, au début du commentaire, les copistes se sentaient libre de fournir ou de ne pas fournir le début du texte du psaume. Les chapitres 1-3 sont en effet un commentaire sur le titre du psaume et le commentaire sur le texte ne commence qu'au ch. 4, où un extrait du texte a sa place.

Tract. Ps. 53, 5, 7 : in Dei nomen homine ipso, in quo Deus nasci oboedierat, saluato. Les manuscrits M P S T donnent *nomine*. Partant du texte du psaume et notamment du commentaire (ch. 4, 13) : *Deus, in nomine tuo saluifica me* (ou : *saluum me fac*), nous devons lire avec la PL *In Dei nomine*.

Tract. Ps. 53, 6, 1 : 'auribus percipe uerba oris mei'. Pour *auribus percipe*, les manuscrits L R présentent *inaurire*. Il est clair qu'Hilaire a lu *inaurire*, cf. l. 16 : *subiecit : 'inaurire uerba oris mei'*, où les manuscrits M S présentent *auribus percipe*. La leçon *inaurire* ne semble pas connue dans les traditions latines. Le texte de ces traditions, en 'meilleur latin', a été introduit dans les deux lemmes, c'est-à-dire ici et au début du traité, et aussi au ch. 6, 16 dans deux manuscrits. Cependant, dans titre, lemme et commentaire du psaume 54, on trouve des formes de *inaurio(r)*¹⁵¹, et là il n'y a pas de variante. Hilaire ou les copistes n'ont pas bien su s'il fallait traiter le verbe comme un déponent ou comme un verbe actif ; nous trouvons des formes comme l'impératif *inaurire*, mais aussi *inauriat*. L'impératif est une traduction directe du grec ἐνώπιον.

Tract. Ps. 53, 10, 10 : Statuta enim in omnes sunt ad ultionem ministeria mala ista cum lege uiuendi, iusti id iudicii seuera aequitate moderante. J'avoue ne pas bien comprendre *cum lege uiuendi, iusti id* etc. Ne faut-il pas lire *cum lege uiuendi iuste, id* etc. Pour *uiuere iuste*, voir *Tract. Ps. 118, iod (10), 16, 19.*

Tract. Ps. 53, 14, 9 : (ut) idipsum adeptum se fuisse professi per hoc gaudii exultatione memoraret. Les manuscrits L P S T donnent *professus*. *Professus* me semble une leçon au moins aussi bonne.

Tract. Ps. 54, 3, 21. Le mot *sola* ne fait pas partie de la citation.

¹⁵¹ Voir le titre ; ch. 3, ll. 1, 11, 14, 20, 21 ; ch. 4, ll. 5, 6.

Tract. Ps. 54, 6, 12 : *dum uniuersa, quae mortis nostrae sunt ac timoris, ita pertulit, ut in eum inciderent haec potius quam inessent, dum infirmitas nostra magis est quam naturalis in Deo est.* Le contexte est que Jésus garde toujours sa nature et sa dignité divine. Cette nature divine ne change pas, même s'il prend sur lui notre infirmité (l. 9 : *quamuis infirmitas nostra suscepta sit*). Pour Hilaire, cette idée est importante et il la présente souvent, très clairement dans son commentaire sur Ps. 55, voir ch. 5, 12 suiv.

J'avoue ne pas bien comprendre la proposition *dum infirmitas ... est*. Une seconde main dans le manuscrit P a un autre texte, qui essaie probablement de donner une explication : *dum infirmitatis nostrae magis quod in assumpto patitur homine quam diuinae quam impassibilis naturae.* Le génitif *infirmitatis nostrae* peut être correct : les souffrances qui frappent appartiennent plutôt à l'infirmité humaine qu'à la nature divine. Le texte original pourrait être quelque chose comme : *dum infirmitatis nostrae magis sunt quam naturae quae in Deo est.* Pour *naturae quae in Deo est*, qui au meilleur cas donne le sens, cf. *diuinae ... naturae* dans P².

Tract. Ps. 54, 6, 17 : '*contexit me tenebrae*' (Ps. 54, 6). Le manuscrit r donne *contexerunt*, L M P S T donnent *tenebra*. Le Psautier Gallican présente *contexit me tenebra*, mais plusieurs manuscrits de cette tradition donnent *contexerunt me tenebrae*, comme le Psautier Romain¹⁵². Un seul manuscrit du Psautier Gallican¹⁵³ présente *contexit me tenebrę*. Il faut bien sûr faire correspondre le sujet au verbe et écrire ou *contexit me tenebra* ou *contexerunt me tenebrae*. L'éditeur Doignon se confie trop au manuscrit R, voir p. LXXXV.

Tract. Ps. 54, 8, 16. Il faut ponctuer comme suit : *In his (sc. in desertis) enim manet, et manet, postquam 'uolando requieuit'¹⁵⁴ – est enim Dei requies, quae impiis denegatur, cum dicitur : 'si intrabunt in requiem meam' – resumpta spiritali gloria unigenitus Deus in his tamquam in templo digno se corporibus, quae erant antea deserta, 'requiescens'. Et manet etc.* est une seule période, qui explique le premier *manet*. Le manuscrit T et des anciens éditeurs écrivent *requiescit*, pour essayer de sauver la syntaxe.

Tract. Ps. 57, 2, 8. Hilaire présente comme lemme ou comme citation le texte du psaume 57, 2-3 : '*Si uere utique iustitiam loquimini, directa iudicate filii hominum. Etenim in corde iniquitates operamini, in terra iniquitatem complectuntur manus uestrae*'. Ce texte est au début celui des traditions latines « normales », mais à la fin il présente *iniquitatem complectuntur manus uestrae*, tournure qui ne semble pas connue ailleurs ; les traditions donnent le plus souvent *iniquitatem manus uestrae concinnant*. Le mot grec pour *concinnant* est *συμπλέκουσιν*.

Hilaire commente, l. 8 suiv. : *Solet autem iniquitas sub publicae conscientiae pudore non peragi ; et ideo, licet 'complexae manus sint iniquitate', tamen 'iniquitate Deo cor operatur in terra'*. Les variantes sont : *sint] non sint* M P S T, *sint sine* V r ; *iniquitate¹] iniquitatem* M P S T ; *iniquitate²] iniquitatem* V¹⁵⁵. Le texte choisi par l'éditeur, à savoir '*complexae manus sint iniquitate*', se trouve donc dans les manuscrits L R.

Le texte du lemme (ou de la citation) n'a pas été manipulé selon les traditions dominantes, et nous pouvons donc conclure que nous lisons là le texte d'Hilaire. Le commentaire dit que

¹⁵² Voir n. 149.

¹⁵³ (*Bovinensis*) Vaticanus lat. 10510, XII s. (Ψ^{B*}). Pour le Psautier Gallican, voir Liber *Psalmorum ex recensione sancti Hieronymi*. Romae 1953 (Biblia Sacra iuxta Latinam vulgatam versionem 10).

¹⁵⁴ Cf. Ps. 54, 7, cité au ch. 7, 4 : *et uolabo et requiescam*.

¹⁵⁵ L'indication sur V dans l'apparat est un peu confuse, mais je conclus à l'aide de Zingerle que V a lu *iniquitatem*.

même si (*licet*) l'on évite souvent d'agir d'une manière malhonnête publiquement, on commet quand même (*tamen*) l'adultère dans le cœur si l'on regarde une femme pour la désirer (Matth. 5, 28). Alors, n'est il pas clair que le contexte dans ce qui suit doit être : même si les mains ne commettent pas d'iniquité, on est injuste dans son cœur ? Donc : *licet 'complexae manus non sint iniquitatem'*, selon le texte des manuscrits M P S T. Il est vrai qu'au ch. 3, 1 (voir plus bas), Hilaire parle de ceux qui sont coupables avec les mains et dans le cœur, évidemment à la fois, mais je trouve que le contexte à l. 8 suiv. (*licet, tamen*) parle en faveur de la solution présentée plus haut.

Un autre problème du ch. 3, 1 : *de his qui complexas manibus iniquitates corde perficiunt*, où il n'y a pas de variante importante, est que *complexae* est au sens passif, ce qui est rare chez Hilaire et ailleurs. Cependant, il y en a un exemple à 68, 29, 15 : *terra autem quae ... uel complexa in sese uel suscepta sinu semina et contineat et alat*. Il faut donc accepter les deux manières de traiter ce mot.

On peut certes comprendre *Deo* (ch. 2, 11) comme « aux yeux de Dieu », car avant et après, Hilaire parle de Dieu comme juge. Mais reste un petit soupçon : le texte du psaume dans les traditions grecques et latines, comme dans le lemme d'Hilaire, ne savent rien de Dieu, et il se peut que *Deo* soit une réminiscence de *corde* du lemme (voir l. 3) ; on a écrit *de* au-dessus de *cor* et compris le sujet de *operatur* comme 'il', 'l'injuste'. Mais on n'ose guère rejeter *Deo*.

Nous observons aussi que dans le lemme (l. 3), il faut mettre la virgule après *in terra*, car le commentaire (l. 10) montre qu'Hilaire a lu *iniquitates/-em operamini in terra*.

Tract. Ps. 57, 6, 4. Hilaire cite Ps. 57, 11 : '*in sanguine peccatoris*'. Il se peut qu'Hilaire ait lu *peccatorum*, voir l. 7 : '*manus suas*' non '*peccatorum sanguine abluens*'. À l. 14, l'allusion à ce texte : *in peccatorum scilicet sanguine* dit moins, car ce passage peut être influencé par la citation précédente (Ps. 25, 9) : '*cum uiris sanguinum*'. Sans entrer dans le détail, le singulier est la leçon de LXX et du Psautier Gallican, ailleurs les traditions latines ont le pluriel. Généralement, parler au pluriel convient bien dans le contexte.

Tract. Ps. 58, 7, 11 : *famis huius tempus*. Les manuscrits M P S T donnent *famem huius temporis*, leçon au moins aussi bonne, car il s'agit de la faim, pas du temps.

Tract. Ps. 59, titre. '*Pro his qui demutabuntur*' est la leçon d'Hilaire dans le commentaire au ch. 1, 3, tandis que ch. 2, ll. 4, 15 donnent '*immutabuntur*' pour '*demutabuntur*'. Le titre donne '*in his qui immutabuntur*'. *Pro his* est une variante bien connue, *in his* du titre est une leçon rare qui ne semble se trouver que dans un manuscrit du Psautier Gallican, à savoir R, Vaticanus Reginensis lat. 11 s. VIII. Le titre a été changé selon un texte de cette tradition. *Demutabuntur* ne semble se trouver nulle part dans les traditions latines, où *immutabuntur* est dominant, mais *demuto(r)* et *demutatio* sont les mots favoris d'Hilaire pour dénoter des changements. Au ch. 1, 3, il a traité le texte d'une manière libre et il ne faut pas changer le titre d'après *demutabuntur* du commentaire. Encore ch. 2, 26 : *Pro his igitur in fine commutandis*, montre un traitement libre plutôt qu'une influence d'une tradition avec *commutabuntur*, leçon représentée dans les traditions. Pour un traitement libre du texte biblique, voir la remarque sur *Tract. Ps. 57, 2, 8* concernant le mot *complexor* ; en *Tract. Ps. 67, 12, 5*, le lemme donne *pulchritudinil-ine*, mais à l. 23 et au ch. 19, 14 nous lisons *ad pulchritudinem*, ce qu'il ne faut pas considérer comme une variante du texte du psaume mais comme une citation un peu libre ; voir encore la remarque sur *Tract. Ps. 2, 39, 22*.

Tract. Ps. 59, 1, 19 : *Translatio autem illa seniorum septuaginta et legitima et spiritalis ante passionem Domini gestorumque ordinem suscepta* etc. Ce texte ne se trouve que dans le

manuscrit T ; les autres donnent *gestorumque* sans *ordinem*, il y a des éditions anciennes qui présentent *gestaque* au lieu de *gestorumque ordinem*.

Hilaire commence son commentaire par dire que dans le titre, beaucoup de choses sont importantes pour la compréhension du psaume (ch. 1, 2) : *ad alicuius intellegentiae significationem*. Ce sont des expressions comme *in fine, pro his qui demutabuntur*¹⁵⁶ etc., qui portent sur le Christ et les conséquences de son apparition sur terre ; *hi qui demutabuntur* sont par exemple ceux qui abandonnent la synagogue pour se rallier à l'Église (ch. 2, 4). Ensuite, dans le titre (ch. 1, 5) *gestorum tempus* est présenté, où il s'agit d'une guerre de David en Mésopotamie et en Syrie. Hilaire souligne que cette guerre, couronnée de succès et suivie d'un transport de joie, n'est pas le thème du psaume, qui au contraire est marqué par un ton triste (ch. 1, 5 suiv.). La conclusion d'Hilaire est que la mention du temps des ces événements sert seulement à montrer quand le psaume a été composé et n'a rien à voir avec le contenu (ch. 1, fin, notamment ll. 23-25).

Comment comprendre le texte de la citation plus haut ? Les *gesta* du contexte sont les événements du temps de David. La traduction des Septante est bien sûr faite avant la passion du Christ, mais après, pas avant, cette guerre de David. Le manuscrit T a *ordinem*, qui est probablement une conjecture, mais qui ne convient pas bien. On peut, si on veut, penser à quelque chose comme *gestorumque post tempus* où *gestis peractis*. *Gestaque* des anciens éditeurs ne convient pas bien non plus, les *gesta* se référant à David, pas au Seigneur. Je crois que l'archétype a eu une lacune ou un texte incompréhensible, et qu'on devrait mettre une croix à *gestorumque ordinem* ou le rejeter comme une insertion.

Tract. Ps. 59, 2, 16 : ut omnes eum Dauid, qui et oriens et iustus et rex aeternus est, nouerimus. Après *rex*, tous les manuscrits sauf R donnent *et*. Il faut comparer avec 51, 4, 14 : *in Christo, qui Dauid oriens, iustus, rex et aeternus et pastor est*, où tous les manuscrits ont ce texte, à l'exception de V, qui omet *et* après *rex*. Dans ces deux passages, on voudrait donc bien lire *rex et aeternus*, mais cf. dans la remarque suivante : *Dauid aeternum regem*. Le Christ, préfiguré par David, est le roi éternel. Il aut donc lire deux fois *rex aeternus*, sans *et*.

Tract. Ps. 59, 2, 26 : Pro his igitur in fine commutandis et sub testimonio ac tituli inscriptione ad Dauid edocentis psalmus hic scribitur. edocentis (edocentes P) est la leçon de L V r R P, tandis que M S T ont edocendis. La leçon de l'édition est donc soutenue par les deux groupes de manuscrits, mais *edocendis* doit être correct, fortement recommandé, comme dit la PL, par le parallèle à l. 33 : *Intelligendus ergo psalmus pro 'his' est 'qui immutabuntur', in Dauid aeternum regem edocendis.* La construction *adlin edocere* n'a pas de parallèle chez Hilaire.

Tract. Ps. 59, 6, 5. La citation de Ps. 59, 9 donne *fortitudo*, seul le manuscrit T donne '*adsumptio*'. Hilaire a lu *adsumptio*, voir ch. 9, ll. 1, 5, 9, 12, 14. LXX a *κραταίωσις*, toutes les traditions latines *fortitudo*. L'interprétation *adsumptio* semble partir du verbe *κρατεῖν*, souvent « s'emparer de ».

Tract. Ps. 59, 11, 8. On peut bien mentionner dans l'apparat, comme le fait la PL, que *Moab* fait allusion à Ruth la Moabite, voir Matth. 1, 5.

Tract. Ps. 60, 5, 14 : conregnabit his ipsis qui reges sunt. ipsis] ipse L V r M P T. Seuls les manuscrits R S donnent *ipsis*. *Ipse* est probablement correct. L'accent est mis sur le fait que le Christ sera lui-même roi, même s'il y en a d'autres qui sont aussi appelés rois.

¹⁵⁶ Voir la remarque précédente pour *demutabuntur*.

Tract. Ps. 60, 6, 2. Il faut lire comme la PL : *iam in his nec corruptione nec morte dominante*, sans la virgule fâcheuse après *his*.

Tract. Ps. 61, 4, 7 : Est enim sitis bonorum aeternorum et spiritalis esuries in sanctis. Il y a là des petites variantes, la grande étant que tous les manuscrits sauf R omettent *esuries*. Cf. la citation immédiatement après (Matth. 5, 6) : *Beati, qui esuriunt et sitiunt iustitiam*. On se demande si *esuries* n'a pas été introduit d'après l'Évangile et s'il est motivé de se fier à R contre tous les autres manuscrits. Je voudrais bien écrire comme la majorité des manuscrits.

Tract. Ps. 62, 4, 6 : Prophetiae scientia est pro gerendis gesta memorare. Et hinc frequens auctoritas est, cum aceto potauerunt adhuc in passione potandum, cum disciderunt uestem, quae discindenda post esset. Le Psalmiste préfigure le Seigneur, et ce qu'il raconte indique aussi ce qui va arriver au Seigneur : on lui donnait à boire du vinaigre, on partageait ses vêtements. On ne doit pas indiquer seulement les passages de Matthieu, comme le fait l'éditeur, mais plutôt les passages du Psautier qui prédisent la passion du Christ, à savoir Ps. 68, 22 : *in siti mea potauerunt me aceto* ; Ps. 21, 19 : *diuiserunt sibi uestimenta mea*. La référence à Matth. 26, 65, « le Grand Prêtre déchira ses vêtements », n'est pas à propos, car il s'agit du partage des vêtements de Jésus (Matth. 27, 35 et passages parallèles), même si les Évangiles ne disent pas comme Hilaire *discindere*. Ce mot étonne en fait, car seul Jean (19, 24) parle de *scindere*, *σχίζειν*, mais à propos de la tunique que l'on n'a pas détruite en la divisant. On se demande si Hilaire se souvient mal du partage des vêtements.

Tract. Ps. 65, 10, 9 : cum Iordanen 'pedes' populus egressus est. pedes] pedibus M P S. Il faudrait lire *pede*, selon le texte du Psaume : *pertransibunt pede*, cité plusieurs fois dans ce qui suit¹⁵⁷. La leçon *pede* a aussi un soutien au ch. 11, 19 : *gressu abluendorum corporum transitum est atque transitur*. Dans la tradition gréco-latine, *pedes* ne se trouve que dans le Psautier de Saint-Zénon de Vérone (s. VII-VIII)¹⁵⁸, provoquée par le précédent *pertransibunt*.

Tract. Ps. 65, 13, 1 : Vnigenitus enim Dei Filius etsi regnauit semper, non tamen semper regnauit in corpore. Hilaire explique Ps. 65, 7, cité au ch. 12, 2 : *'qui dominabitur in potentia sua in aeternum'*. Le futur *dominabitur* est bien attesté, voir *Tract. Ps. 65, 12, ll. 2, 20* ; ch. 13, 9, mais ne se trouve dans les traditions latines que dans le Psalterium Uisigothicum (ou Mozarabicum)¹⁵⁹. La tradition grecque n'a que *δεσπόζοντι*, forme qu'on reconnaît, bien qu'elle soit maltraitée, chez Hilaire (ch. 12, 21) dans une citation du grec. *Dominabitur* a donc l'air d'être une traduction libre et ne pas remonter à une leçon autrement inconnue *δεσπόσοντι*.

Toute la tradition d'Hilaire présente *regnauit* deux fois, mais à mon avis, il faut lire *regnabit*. Hilaire explique le futur *dominabitur* ; son interprétation au ch. 13, 1 suiv. est que dans sa divinité le Fils règnera toujours, mais Jésus, l'homme né de Marie et reçu dans la gloire éternelle, règnera *in corpore* et un certain temps. Selon Hilaire, la traduction latine *in aeternum* n'est pas à propos ; il faut s'appuyer sur le grec *τοῦ αἰῶνος*, qui dénote un temps défini, voir ch. 12, 22 : *Quod nobiscum 'in aeternum', id simplex et in omne tempus sine definitionis alicuius proprietate commune est ; quod cum illis τοῦ αἰῶνος, id certe et designati saeculi significationem habet.* Après cette époque et après la victoire définitive sur les puissances mauvaises (ch. 13, 6 suiv.), le Fils dominera absolument, évidemment dans sa divinité et sans le corps humain. Maintenant (ch. 13, 9), il n'y est pas encore, car le Mauvais et les mauvaises puissances ont encore une certaine influence : *Nunc enim, quamuis regnet, tamen princeps huius saeculi etc.*

¹⁵⁷ Ch. 10, 15 ; ch. 11, 15 ; ch. 11, 32.

¹⁵⁸ Voir n. 149, *Le Psautier Romain*.

¹⁵⁹ Voir n. 149 *Le Psautier Uisigothicum-Mozarabicum*.

Tract. Ps. 65, 14, 13 : ergo incorporalis Deus misericordiae suae oculis et tamquam ministerio famulantium angelorum protegit gentes et in omnes credentes donum se diuinae miserationis effundit. se] suae S, des anciens éditeurs omettent se. Sauf S, toute la tradition a se et la PL le défend en s'appuyant sur Tract. Ps. 129, 7, où Hilaire parle des anges comme membres de Dieu, passage que je ne trouve pas informatif. Peut-être S a la bonne leçon, conjecture ou non, peut-être il y a dans se une réminiscence d'un credentes in se corrompu. Se ne semble pas acceptable.

Tract. Ps. 66, 4, 2 : Interiectio diapsalmi, etsi conuersionem personae adtulit, sensum tamen non demutauit. Nunc enim ad eum sermo est qui nunc usque fuerat in uotis. adtulit] non adtulit M P S T ; non demutauit] demutauit L M P S T.

Nous savons que pour Hilaire, le diapsalma indique un changement de personne ou de sens.¹⁶⁰ À mon avis, la leçon de M P S T est correcte. Le Psalme parle tout le temps de la même personne, c'est-à-dire de Dieu. La différence entre les deux parties est que premièrement, Dieu est l'objet de vœux (*misereatur nobis*, voir ch. 3), ensuite, le Psalmiste s'adresse directement à lui (*tuum, tibi*). Hilaire s'efforce d'expliquer qu'après le diapsalma, *ut cognoscamus in terra uiam eius* ne fait pas partie de ces vœux ; en fait, la traduction latine n'est pas à propos, car le grec *τοῦ γινῶναι ... τὴν ὁδὸν σου* n'a rien à voir avec la personne qui parle (comme *cognoscamus*) et qui désire quelque chose de la part de Dieu ; au contraire, le Psalmiste indique par ses mots une doctrine importante, à savoir qu'on parvient à Dieu par la voie qui est le Christ. Dans la seconde partie du psaume, il s'agit donc des rapports entre Dieu et les hommes, pas des vœux adressés à lui.

Tract. Ps. 51, 11, 1 est pareil à notre passage : Intercessio diapsalmae, etsi personae non adtulerit conuersionem, tamen sensus fecisse intellegitur demutationem. Nam cum et eius cuius antea et ad quem antea sermo sit, idem tamen sermo aliud nunc quam ante significat.

*Tract. Ps. 66, 7, 18 : Omnis ergo terreno Adae similis hos maledictos fructus terrae suae reddit. La terre est maudite par Dieu (Gen. 3, 17, cité à l. 11) : in doloribus edes eam. Dans ce qui suit (ll. 15-17), Hilaire parle de la terre, c'est-à-dire des produits de la terre, comme consommée et mangée par l'homme : Haec (sc. terra) ... consumitur ... editur. On se demande ce que veut dire *fructus terrae suae reddere*. Je crois qu'il faut lire *edit* au lieu de *reddit*. Celui qui ressemble à Adam terrestre, pécheur, mange les fruits maudits ; par revanche, celui qui est pareil à Adam céleste jouit des fruits innocents de sa terre (l. 19) : ceterum qui iam caelesti Adae configuratur habet innocentem terrae suae fructum, primum Dei cognitione locupletem ; il s'agit bien sûr des fruits spirituels. Peut-être le fait que le texte biblique dit (Ps. 66, 7) : *terra dedit fructum suum*, a causé la confusion présumée.*

Tract. Ps. 67, 7, 16 : (ut) iudex autem ideo, quia sub nomine uiduarum pleraeque non uiduae sunt – uel 'deliciatae in Christo nubere uolunt' (1 Tim. 5, 11) uel fallunt humana iudicia – et, quae dignitas nominis in conseruato proposito sit uoluntatis, scrutans corda et renes Deus idcirco sit iudex, quia solus earum mentem sensumque diiudicet. Les éditeurs précédents écrivent quia pour quae (avant dignitas), à ce qu'il semble sans soutien dans les manuscrits. Ils avaient probablement raison. Dignitas remonte à uiduae, mais se trouve assez loin de ce mot, on ne comprend guère cet et avant quae et on se demande pourquoi il y a le subjonctif sit dans la proposition. Mieux vaut donc lire et quia, avec l'apodose scrutans corda et renes idcirco sit iudex etc. Et quia etc. est un parallèle strict de ce qui précède : parce que (l. 14 : quia) Dieu a pitié des orphelins et des veuves, il est juge, parce que (l. 16 : quia) beaucoup ne sont pas de vraies veuves ; et parce que (l. 18 : et quia) c'est la volonté qui est essentielle, il

¹⁶⁰ Voir par exemple *Tract. Ps., Instr. Ps. 23, 1.*

est juge, parce que (l. 20 : *quia*) il est le seul qui voit dans l'intérieur. La construction est un peu compliquée et on trouve dans des manuscrits *quae* ajouté ou avant *pleraeque* ou avant *uel* (pr.) pour mieux faire fonctionner la proposition.

67, 12, 4 : '*Deus*¹⁶¹ *Dominus dabit uerbum euangelizantibus uirtutibus multis*¹⁶², *rex uirtutum dilecti*' (Ps. 67, 12-13). Il est clair que premièrement, Hilaire a voulu rattacher *rex* à *Dominus Deus*, voir l. 13 : *quibus* (sc. *uirtutibus*) *quamuis Deus et Dominus et 'rex dabit uerbum', uirtutes tamen istae 'dilecti' sunt, id est eius qui regi et Domino et Deo sit 'dilectus'*. Hilaire poursuit en disant que le latin est obscur et le grec plus clair, bien que l'ordre de mots soit le même. Évidemment, il a trouvé que le texte latin était ponctué ou divisé de sorte qu'on combinait *rex* avec *Deus et Dominus* ; alors, *uirtutum dilecti* est déconcertant. Le grec dit selon lui (l. 18) : *hunc scilicet Deum et Dominum nostrum regem earum, quae 'dilecti sint, esse uirtutum', ut 'uirtutes' ad apostolos, 'dilectus' uero referatur ad Christum*. Dans le grec, tout est donc clair : *rex* se rattache à *uirtutum dilecti*. Cependant, il ne faut pas, comme le fait l'édition, donner *esse* comme une citation, car ce mot ne remonte pas au Psalmiste : c'est le texte grec qui dit que Dieu et notre Seigneur est (*esse*) le roi des vertus. Tout le problème est donc une question de ponctuation, voir aussi n. 161.

Tract. Ps. 67, 17, 19 : '*dedit dona in hominibus*' (Ps. 67, 19). *dedit dona] accepit dona* M S. Il est clair que le Fils a reçu les gens comme un don, voir ch. 19, ll. 15, 18, 29, cf. ch. 20, 6 '*dona percipiens*. Il faut donc lire *accepit* ; *dedit* remonte certes à Eph. 4, 8.

Tract. Ps. 67, 21, 23 : *Verumtamen in his quae dicta sunt : 'Deus noster Deus saluos faciendi, et Domini exitus mortis', et salutis nostrae 'Deus' et 'exitus' eius ultra exitum mortis ostenditur, qui 'mortis exitus Domini' sint*. Pour *qui*, Zingerle a conjecturé *quia*, ce qui est une bonne idée mais pas nécessaire, les manuscrits M² et S donnent *sit* au lieu de *sint*. Hilaire parle de v. 21, cité à l. 13.

Ce qui nous concerne est *exitus mortis*, où la Septante présente *αι διέξοδοι τοῦ θανάτου*. Hilaire semble traiter *exitus* parfois comme au singulier, parfois comme au pluriel. Cf. par exemple l. 18 : *quod 'exitus' sit 'mortis' egressus* et ch. 34, 7 : *'exitum mortis' egreditur*. Dans notre citation cependant, il semble impossible d'écrire premièrement *ostenditur* et puis *sint*. On pourrait lire ou *ostenduntur* et *sint*, en s'appuyant sur le pluriel du grec et sur plusieurs passages où sans doute *exitus* est au pluriel, ou *ostendit* et *sit*, changement plus facile.

Tract. Ps. 67, 22, 17 : *cum quando*¹⁶³ *nos in hac habitatione ac sede mundi huius, qui omnia in omnibus est* (1 Cor. 15, 28), *conlocatus rursum plenius iam atque perfectius, in se ac per se atque ex se* (Rom. 11, 36) *inita carnis nostrae societate, post 'exitus mortis' (Ps. 67, 21) iam conlocaret aeternos*. Le manuscrit T écrit *collocatos*, qui peut bien être une conjecture, mais qui à mon avis est correcte. Dans la PL, nous trouvons un effort désespéré, à l'aide d'un remaniement violent de l'ordre des mots, de faire remonter *conlocatus* au Christ qui serait entré chez nous ; dans la PL, on voudrait aussi bien lire *in nos* ou *in nobis* pour *nos*, mais la préposition n'est pas documentée. Le contexte est que Dieu a montré sa miséricorde et sa bonté en créant l'homme et en le plaçant dans ce monde¹⁶⁴. Mais encore, d'une manière plus

¹⁶¹ Le codex Vaticanus et le codex Sinaiticus combinent *θεός* avec v. 12, les autres traditions gréco-latines (ou du moins les éditions) avec v. 11.

¹⁶² La tradition grecque ne semble connaître que *δυνάμει πολλῆ*, mais les traditions latines présentent tant *uirtutes multae* que *uirtutibus multis*. Les *uirtutes multae* sont pour Hilaire les apôtres.

¹⁶³ *Cum quando* pour le simple *cum* est assez courant chez Hilaire, voir par exemple *Trin.* 10, 43, 4 ; *Tract. myst.* 2, 1 ; *ibid.*, 2, 5 ; *Tract. Ps., Instr. Ps.* 20, 22 ; *Tract. Ps.* 1, 12, 8 ; *ibid.* 1, 15, 27 ; *ibid.* 67, 17, 12 ; *ibid.* 67, 22, 17.

¹⁶⁴ Il est bien connu que c'est Dieu Fils qui a créé le monde.

parfaite (*rursum plenius atque perfectius*), il fait avec nous un seul corps et il nous donne ainsi une place dans l'éternité. Le fidèle entre dans le Christ et reste là pour l'éternité.¹⁶⁵ Cf. par exemple ch. 6, 23 : *in quo* (sc. *Christo*) *nos resurgentes ex mortuis contuebimur*. '*Super occasum*' enim nostrae mortis '*ascendens*' (v. 5) *uitam nobis ex mortuis in se resurgente quaesiuit*. Cf. dans notre passage : *in hac habitatione ac sede mundi huius ... conlocatos et post 'exitus mortis' iam conlocaret aeternos*, encore ch. 37, 1 : '*Mirabilis Deus in sanctis suis*' (v. 36), *in eos scilicet 'mirabilis' quos in uitae resurrectionem excitabit aeternos*. '*Mirabilis autem est, cum omnem beneficentiae suae in eos conferat uoluntatem, cum ipsos intra perfectionem caelestis gloriae conlocabit*. Pour les fidèles qui se trouveront aux cieux, voir aussi *Tract. Ps. 119, 6, ll. 8, 18*, avec le même verbe (*collocandos, collocari*). *Collocati* est le mot pour les fidèles, voir aussi *Tract. Ps. 120, 16, 7* : *in sinu ... Abrahae collocati*.

Tract. Ps. 67, 25, 14 : *Potest quidem uideri ut ex pudore populi in Aegypto seruiantis, cum depressus a Pharaeo ipsam illam conseruandi educandique generis libertatem perdidisset, id 'in profundum maris', id est ad liberandi populi sui magnificentiam Deus 'esset conuersus'*. *id]* om. M P S T. Hilaire traite v. 23 : '*Ex Basan conuertar in profundum maris*', cité à l. 8. Basan est interprété *pudor* ou *confusio*, voir l. 14, d'où *ex pudore* dans la citation.

Il faut suivre M P S T. '*in profundum maris*' ... *esset conuersus* a le parallèle (l. 24) : *in hoc mare, id est in hanc saeculi tempestatem 'esse conuersus'*. Que Dieu se soit adressé à la mer peut être interprété de deux manières : l'une est qu'il a montré sa magnificence en libérant son peuple ; 'mer' est donc la Mer Rouge, l'autre est que 'mer' veut dire la tempête de ce monde (*saeculi*), et Dieu y fait face en subissant la mort sur la croix, comme Hilaire dit dans ce qui suit. Il n'y a pas de place pour *id*.

Tract. Ps. 67, 30, 7 : *Sed quia est caelestis illa nobis mater Hierusalem et primitiuorum conscriptorum et frequentantium coetus omnisque in Christo renatus Dei templum est, maxime in quo non mors magis sit regnatura, sed uita et qui ipse rex sit eius, cuius seruus fuerat ante, peccati, hostiam se ipsum uiuam et rationabilem et placentem Deo offerens, tum ergo etc.* Cette proposition ne fonctionne pas bien, si elle fonctionne du tout. Je crois qu'il faut lire *quia* au lieu de *qui*. *Quia ... et quia* sont deux propositions subordonnées, suit la proposition principale *tum ergo etc*, ou il faut avec l'éditeur rejeter la leçon *cum* des manuscrits R P S T. Il faut aussi rejeter la virgule après *regnatura*, et en placer une avant *et quia*.

Tract. Ps. 68, 14, 21 : *principem saeculi iudicando, hominem ex peccati lege redimendo, creaturis a corruptionis uanitate, cui seruiant, liberandis, nequitiis spiritalibus Domini morte damnandis, Deo in omnibus et per omnes ... laudando*. Le texte présenté est certes possible, mais ne vaut-il pas mieux lire *principe et homine* ?

Tract. Ps. 91, 4, 3 : *hominem firmare*. *firmare* est la leçon de V, tandis que L présente *formare*. L a probablement raison, cf. ch. 3, 13 : *corporum figurationes* ; ch. 4, 29 : *configurationes corporum*. La confusion *form-/firm-* est très fréquente.

Tract. Ps. 91, 4, 22 : *secundum arbitrium potestatis aeternae*. Le manuscrit L donne *paternae*, probablement avec raison, car il s'agit de la coopération entre Père et Fils et notamment de la division de leurs tâches. Cf. l. 20 : *licet per Filium omnia, tamen a Deo omnia* ; un passage significatif est ch. 6, 18 : *Ergo uoluntatem Patris Filius tamquam exemplum operationis intropicit, quia omnia intra paternarum cogitationum prouidentiam quadam futurarum*

¹⁶⁵ Nous connaissons chez Augustin l'idée que le Christ et l'Église font un corps, dont le Christ est la tête et les fidèles sont les membres.

rerum praedestinatione formantur, où paternarum cogitationum prouidentiam est à comparer avec arbitrium potestatis paternae.

*Tract. Ps. 91, 5, 21 : eundem auctorem facti sui praeferens quem salutis. praeferens] proferens r. Le manuscrit r a probablement la bonne leçon. Hilaire traite Jean 5, 8 suiv. ; celui qui venait d'être guéri indique, présente (*proferens*) l'auteur de la guérison.*

Tract. Ps. 118, gimel (3) 21, 1. Au début de ce paragraphe, exercitatio iustificationum est coordonné avec meditatio testimoniorum. Il faut les coordonner aussi peu après (l. 3), sans virgule après iustificationum, donc : exercitacione iustificationum tamen et testimoniorum meditatione.

On se demande s'il est possible à l. 2 de se contenter du texte sans la leçon *qua* au lieu de *quia*. *Qua* est attesté seulement par le manuscrit S et peut bien être une conjecture, mais elle est digne de considération.

*Tract. Ps. 118, daleth (4), 4, 6 : 'Pronuntiabo aduersum me iniustitias meas, Domine' (Ps. 31, 5). Domine est mieux attesté (pour la plupart dans series 1), mais la tradition grecque ne connaît que le datif (τῷ κυρίῳ) ; dans les traditions latines, seulement Psalterium Augiense prius¹⁶⁶ donne *domine*.*

Tract. Ps. 118, daleth (4), 11, 5 : Per gradus ad id uentum est. Viae iniquitatis amotae, uiae ueritatis dilectae testimoniorum indiuisibili societate, ut in uia mandatorum 'Dei' curreretur. Le texte est difficile. On voudrait bien rejeter le point après *uentum est* et combiner *ad id* avec *ut*. Une idée serait de lire *uia iniquitatis amota, uia ueritatis dilecta* etc. On dirait que les génitifs pourraient dériver de *iniquitatis, ueritatis*.

*Tract. Ps. 118, vau (6), 8, 5 : Scit esse leges angelorum, cum alii adsistentes Cherubim Deum indefessa uoce conlaudant, alii ante conspectum inuisibilis nobis Dei tamquam lege officii proprioires adsistunt. Cherubim] praem. ut r b, om. S a p v ; proprioires] prioris c, propioris r S a b m p v. Voici le texte de Doignon, tandis que Milhau préfère *prioris*. À mon avis, Cherubim est une glose inspirée par des passages comme Is. 6, 1-3 (Séraphins) et Apoc. 4, 8 (*animalia*) et par beaucoup de textes qui parlent des Chérubins. Cherubim doit donc être rejeté. Je crois que la leçon de Milhau qui compare Orig. *Princ.*¹⁶⁷ 1, 8,1 est correcte¹⁶⁸ : Origène parle des fonctions différentes des anges, par exemple (l. 9) : *tum deinde in archangelico ordine illud uel illud officii genus unicuique deputatum* ; (l. 13) *Quae omnia ... non fortuito neque indiscrete, sed aptissimo et iustissimo dei iudicio ordinata sunt*. Il y a ceux qui louent Dieu inlassablement, il y a ceux qui ont des tâches plus spécialisées. La leçon *prioris* n'est attesté que par le manuscrit c, mais elle est appuyée par *propioris*.*

*Tract. Ps. 118, zain (7), 4, 4 : neque quod in spe eadem se conlocatus est. se] om. c S a b m p v ; conlocatus] consolatus r S a b m p v. Alors que Doignon comme souvent suspecte series 2 des manuscrits, Milhau a sans doute raison en écrivant *consolatus*. Le Psalmiste dénombre toutes ses vertus, mais elles ne suffisent pas pour lui donner l'espérance de la vie éternelle : le passage précédent *neque quod spem in uerbo Dei habuit* se rapporte à v. 49 (voir le début de zain) ; notre passage se rapporte à v. 50 (ch. 2, 2) : *'Haec (sc. spes) me consolata est in**

¹⁶⁶ Voir n. 149, *Le Psautier Romain*.

¹⁶⁷ Origène, *Traité des principes*. T. 1 (Livres 1 et 2). Introduction, texte critique ... par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. Paris 1978 (SC 252).

¹⁶⁸ Dans son édition, p. 222, Doignon donne des passages où Hilaire est influencé par *Princ.* Pour notre passage, aussi *Princ.* 1, 8, 4 est d'intérêt.

humilitate mea' ; ce qui suit (ch. 4, 5), à savoir *neque quod Dei uiuificatur eloquio*, remonte au même verset 50 ; les deux derniers membres de cette énumération se rapportent au v. 51 (ch. 2, 16) et au v. 52 (ch. 3, 7). Milhau écrit *se ... consolatus*, mais on se demande s'il ne faut pas rejeter *se* avec series 2 des manuscrits ; il ne se console pas lui-même, il est consolé par l'espérance (*Haec, sc. spes*).

Tract. Ps. 118, caph (11), 4, 8 : Per continentiae autem studium frigent fidelium corpora et calore naturae interioris extincto utres erunt frigidi, quae, cum intrinsecus per naturam uitiorum eferuentium incalescant, extrinsecus tamen continentiae patientia tamquam pruinae frigore obrigescant. On ne comprend pas bien comment l'intérieur des corps des fidèles peut être froid (*frigent*) à cause de la continence, mais aussi s'échauffer (*incalescant*) intérieurement. L'idée d'Hilaire est probablement que même si (*cum*) les fidèles sont échauffés à l'intérieur par des chaleurs vicieuses, ils peuvent pour autant (*tamen*) se contenir extérieurement et résister aux tentations. Un homme peut aussi brûler totalement de l'ardeur de ses vices (l. 14) : *utro plene caluerit*.

Tract. Ps. 118, lamed (12), 7, 10 : quae (sc. terra), cum fluidae sit 'aquarum' naturae superiecta et inconstanti innatet substrata elemento. substrata : in substrato m. Bien sûr, Hilaire veut que la terre flotte sur l'eau : le contexte dit que même si elle nage sur l'eau, elle est néanmoins stable (*permaneant*). Mais ne faut-il pas lire ou *superstrata elemento* ou *substrato elemento* ? Origène, par contre, pense qu'il n'y a rien au-dessous de la terre.

Tract. Ps. 118, lamed (12), 14. Hilaire constate qu'il y a une différence entre le grec et la traduction latine. Je me demande s'il ne faudrait pas lire, l. 1 : '*Omni consummationi uidi in finem*', selon l. 7 : *Quod autem nobiscum scribitur : In finem*. Le grec, voir l. 4, est : *πάσης συντελείας εἶδα πέρας*.

Hilaire veut comprendre selon le sens grec du mot, et cela serait à son avis « au-delà de » ; voir l. 4 : *Id quod cum Graecis πέρας nuncupatur, ultra finem est rerum statutarum*, et il poursuit : il n'est contenu par rien, il dépasse toute limite. Voir le contraste, présenté par la traduction latine : *Quod autem nobiscum scribitur : In finem*. Là, poursuit Hilaire, on indique par le mot *finis* ce qui limite la chose dont il s'agit : *fine eo qui significatur existimatur id, unde agitur, contineri*. La leçon latine signifierait : « j'ai vu jusqu'à la limite », tandis que le sens grec, sens correct, serait : « j'ai vu au-delà de la limite ».

Cependant, le grec *πέρας* pose un problème. Il semble qu'Hilaire l'a compris comme l'adverbe *πέρα*, « au-dela de ». Ou a-t-il lu ou vu *πέρα* au lieu de *πέρας*, leçon inconnue ? Mais *πέρας* comme adverb veut dire « finalement », et non pas « au-dela de », du moins selon Liddell-Scott-Jones.

Un passage qui montre comment Hilaire comprend le pouvoir du Seigneur est *Tract. Ps. 2, 32*. Hilaire commente '*Et possessionem tuam terminos terrae*' (Ps. 2, 8) ; il souligne que nous ne lisons pas *usque ad terminos terrae*, mais *terminos terra* ; le Seigneur possède aussi ce qui encercle la terre, c'est-à-dire l'abîme et l'air.

Tract. Ps. 118, ain (16), 1, 1 : ... meminimus per haec singularum litterarum quaedam quasi elementa discendi doctrinae nos pietatis, continentiae, intelligentiae, fidei et timoris institui. Pour *discendi* le manuscrit S donne *discendae*, la tradition est divisée entre *doctrinae* (notamment series 1) et *doctrina* (notamment series 2). La construction avec les deux génitifs *discendi* et *doctrinae* est difficile. Ne faut-il pas lire avec S *discendae doctrinae*, ce qui peut bien être une conjecture ? On pourrait aussi imaginer une leçon *elementa <ad> discendam doctrinam*, où *ad* serait tombé par haplographie ; cf. dans ce qui suit : *et ut rudem infantiam ad loquendi scientiam ... erudiri..*

Tract. Ps. 118, ain (16), 13, 8 : et postulat (sc. Psalmista) ob id, ut testimonia Dei sciat, quae sub testibus tradita sunt, quae sub testibus neglecta et violata esse exprobrantur, quae in aduentum eius, ob quem testato dicta sunt, neglecta et fastidita uindicantur. quem] quae L V R c ; testato] testandum r S a m p v. Il me semble que le passage montre que series 2 peut offrir un texte meilleur. Ne faut-il pas lire *ob quem* (sc. *Iesum*) *testandum* ? Le texte se réfère aux passages où l'Écriture témoigne du Christ, par exemple Luc 24, 27 ; Jean 5, 46-47.

Tract. Ps. 118, koph (19), 6, 2 : Discamus modestiam ex dictis prophetae, ut superiorem clamorem cordis, iustificationum inquisitionem, custodiam testimoniorum Dei et continentiam iuuentutis et antelucanae meditationis uigilias. superiorem] superiorum L V r Milau, superioribus c S a p v uett. ; superiore Zingerle. Je voudrais tout simplement lire *superius*, comme souvent. Pour *clamorem, inquisitionem, custodiam, continentiam, uigilias*, les manuscrits S a m p v avec les éditions anciennes (pas Milhau) donnent *clamore, inquisitione, custodia, continentia, uigiliis*. Je crois que ces leçons sont correctes. Le Psalmiste procède dans l'ordre de la modération, voir ch. 3, 3 : *Quantae autem modestiae ordinem tenuit!* Apprenons la modestie par les pas vers la perfection : en ne parlant pas haut ou faisant des efforts pour être écouté (ch. 1, 8-9), en se montrant digne d'être écouté, en cherchant les règles de la justice (ch. 3, 4), en gardant les commandements (ch. 3, 13), en vainquant les années de jeunesse et de dérèglement (ch. 4, 7), en méditant tout le temps (ch. 5). À mon avis, *clamore* etc. remontent à *dictis* et ne sont pas des accusatifs qui dépendent de *discamus*.

Tract. Ps. 119, 4, 4 : Sed quid de psalmis antea scriptis ex historia posteriore praesumimus, cum, si quid ex ea suscipiendum sit, suscipi ita debeat, ut psalmi historiam subsequantur, nisi tamen aliquid sit ad futuram historiam prophetatum? Sed contuentes ipsam illam templi atque altaris aedificationem, umbram esse incorrupti templi, et sanctificati speciem altaris his quae in eo¹⁶⁹ corporaliter praefigurata sunt intelligeremus, nisi auctoritas praesumitur (praesumeretur P T M S) ex psalmis. Hilaire vient de dire, au ch. 2, que les Psaumes se réfèrent à l'histoire de ce qui s'est passé, par exemple à l'histoire de Bethsabée et à celle d'Absalom, mais néanmoins, ils ont une signification spirituelle. Les Psaumes sont prophétiques et portent loin ; voici une idée qui est essentielle chez Hilaire et souvent présentée, par exemple à la fin du ch. 4.

En considérant la construction du Temple, comment comprendre qu'il y a là un présage de l'Église ? Pour le comprendre, il faut l'autorité des Psaumes : *nisi auctoritas praesumitur ex psalmis*. Mais ne faut-il donc pas que la proposition *Sed contuentes* etc. soit négative, avec une leçon comme *<non> intelligeremus* ? Le sens serait donc : « Nous ne comprendrions pas, si l'on ne présuppose/présumait pas l'autorité des Psaumes ». Comprendre *Sed contuentes* etc. comme une question me semble difficile, voir impossible.

Tract. Ps. 119, 6, 1. La longue proposition *Ac de quindecim quidem gradibus* etc. est difficile ; on a notamment du mal à construire le participe (l. 8) *conscendentibus*, où deux manuscrits et les anciens éditeurs écrivent *conscendimus*. Je crois qu'après (l. 3) *aliqua tractauimus*, il y a deux accusatifs avec infinitif, *hunc numerum* (sc. le nombre quinze) *conuenire* et *nos ... conscendere*, où je voudrais lire l'infinitif au lieu de *conscendentibus*. Hilaire présente premièrement l'idée que le nombre quinze convient avec une semaine (symbole de la Loi) et une octoade (symbole de l'Évangile), voir dans notre passage l. 3 suiv. : *ex duobus scilicet numeris hebdomade et octoade ... hunc numerum conuenire* ; ensuite, il constate qu'on monte aux cieux à l'aide de cette semaine et de cette octoade, voir l. 6 : *perque eorum* (sc.

¹⁶⁹ *in eo* (des manuscrits donnent aussi *in eodem*) semble remonter à *templi*.

quindecim graduum) canticum quasi legis et euangeliorum gradibus ad caelestia nos et aeterna conscendere (pour conscendentibus). Cf. Tract. Ps., Instr. Ps. 16, 7 : Namque per obseruantiam legis ... et euangelicum profectum ... hoc cantico graduum in caelestia et aeterna conscenditur. Notre passage est le passage d'Instr. Ps. transformé en accusatif avec infinitif. Ensuite (l. 10), il faut mettre un point et faire commencer une autre proposition : Hos gradus cantici quaeramus.

*Tract. Ps. 119, 20, 3 : Nam post prolixi huius incolatus sui querellam consequitur ad id, quod ait : 'Heu me! Quod incolatus meus prolongatus est, habitauit cum habitantibus'¹⁷⁰ Cedar' (Ps. 119, 5). Le Psalmiste a déjà cité (ch. 17, 2) : 'Heu me! Quod incolatus meus prolongatus est!'. Ce qui suit et qui est ajouté à ce qu'il dit (*consequitur ad id, quod ait*), c'est '*habitauit cum habitantibus Cedar*'. La ponctuation est difficile ! Nous pouvons peut-être mettre deux point après *prolongatus est* pour indiquer que ce qui est ajouté commence par *habitauit*.*

*Tract. Ps. 119, 22, 7 : Sic ergo habitauit, ut cohabitaret, habitantes, ostendens in eo quem doleat incolatu se esse peregrinum. habitantes se trouve dans les manuscrits V R, L donne habitationibus, les autres ont habitantibus. Le passage remonte au Ps. 119, 5, cité au ch. 20, 5 comme : '*Habitauit cum habitantibus Cedar*'. Quand même, il semble qu'Hilaire ait lu *cum habitationibus*¹⁷¹, comme il le cite au ch. 22, 1, avec l'explication : *non in habitationibus*. Ils habitaient donc avec, ils n'habitaient pas dans les demeures de Cédar. On ne comprend guère habitantes. Habitationibus et habitantibus est à peu près la même leçon. Habitationibus est préférable, car il se rattache à habitationibus précédent et encore, cette leçon est fortement corroborée par le commentaire : *non in habitationibus*.*

Tract. Ps. 121,10, 11. Il faut ponctuer comme suit, ce qui est plus proche de la ponctuation de la PL et ne pas introduire une autre proposition par Tamen : Deo namque complectenti in se omnia futura pro factis sunt, et cuius tam fidelis praescientia est, ut quae nondum gesta sunt, tamen ab eo iam pro et praeteritis habeantur et gestis. On voudrait bien rejeter cet et qui se trouve dans tous les manuscrits avant cuius, mais il se peut qu'Hilaire se permette là une construction qui est un peu incohérente.

Tract. Ps. 123, 8, 2 : Laqueos ... praetendunt aut absconsos uallibus aut herbis contectos aut cibus oblitteratos aut nubibus concolores. La seule expression facile à comprendre immédiatement est herbis contectos, chose qui semble naturelle pour un piège. Comment comprendre absconsos uallibus ? Cachés dans des vallées ? Mais pourquoi dans des vallées et pas ailleurs ? Pour cibus oblitteratos, Lipsius fit selon la PL la conjecture oblitos, qui n'est pas mentionnée par Doignon et qui ne fonctionne pas trop bien ; quant au sens, on s'attend plutôt à quelque chose comme conspersos. Mais acceptons oblitteratos, « effacés », « faits invisibles ». Des pièges de la couleur des nuages, nubibus concolores, sont-ils possibles ?

Tract. Ps. 125, 1, 9 : Scriptura enim legis manet atque est anterioribus. Quam adesset Dominus, temporibus consummata a prophetis. Il faut bien sûr lire avec la PL : Scriptura enim legis manet atque est anterioribus, quam adesset Dominus, temporibus

Tract. Ps. 126, 3, 18. Il faut, comme dans le passage suivant, ponctuer avec la PL : Dario rege reditum impertiente, aedificata rursus per Zorobabel et Iosedec ciuitas fuit.

¹⁷⁰ Voir la remarque sur *Tract. Ps. 119, 22, 7*. Il faut en effet lire *habitationibus*.

¹⁷¹ *Habitationibus* se trouve en Psautier Gallican et dans le Psautier Lugdunensis, voir n. 153 et n. 149. Hilaire a peut-être consulté le grec, qui a μετὰ τῶν σκηνωμάτων.

Tract. Ps. 126, 9, 3. Ponctuez : cum Aegypto Ioseph uenditum praeficit (sc. Dominus), cum Moysen aduersus Pharaon confirmat.

Tract. Ps. 128, 2, 10 : 'sed aduersus potestates, mundi potentes harum tenebrarum, spiritalis nequitiae in caelestibus'. La citation est d'Éph. 6, 12. *Spiritalis nequitiae* de l'édition est représenté par P T^{ac} M S, il y a *spiritalis nequitiae* L V R r, *spiritalis nequitias* T^{pc}. La leçon de T^{pc} n'a aucune importance comme témoin de la tradition, mais elle est correcte, comme laisse supposer déjà l. 13 : *Operantur ergo hae spiritalis nequitiae* etc. Dans le *Tract. Ps.* il y a des citations (moins fiables, car elles sont sujettes à des manipulations selon un texte mieux connu par le copiste ou le lecteur) et des passages dans les commentaires qui confirment cette leçon. Un exemple de ces derniers est *Tract. Ps. 124, 6, 17 : Sciens ergo Dominus non aduersus carnem et sanguinem nobis pugnam esse, sed aduersum mundi huius potentes et nequitias spiritalis*, un exemple d'une citation *Tract. Ps. 143, 9, 14 : ... apostolus ait : 'Non est enim nobis pugna aduersus carnem et sanguinem, sed aduersus mundi potentes, aduersus spiritalis nequitias in caelestibus'.* Tant citation que commentaire parlent en faveur du texte proposé.

Tract. Ps. 131, 1, 28. nolunt credere continue une proposition qui commence par *quia* (l. 16), dans laquelle Hilaire a inséré une série de citations. Il ne faut donc pas faire de *nolunt credere* le début d'une autre proposition, mais s'adapter à la ponctuation de la PL (*: nolunt credere* etc.).

Tract. Ps. 131, 3, 1 : Ait enim: 'Memento, Domine, Dauid et omnis mansuetudinis eius'. Non ait: Memento mei, sed: 'Memento, Domine, Dauid', ut alterum, qui loqueretur, ostenderet. Après *loqueretur*, le manuscrit L donne *alterutrum* (lisez *alterum*) *de quo loqueretur*. Il faut se décider pour la leçon de L. Pour Hilaire, le nom David dans ce psaume n'indique pas le roi David mais le Christ. Cf. ce qui suit : *Orationem autem omnem hanc esse unigeniti Dei Filii per prophetam loquentis existimari necesse est.* Le Fils est celui *de quo loqueretur*, le Psalmiste est celui *qui loqueretur*. Encore, cf. ch. 12, 2 : *ex persona eius locutum esse, cum dixit ; (l. 8) ex persona sua loquitur dicens.* On pourrait penser qu'il parle du roi David quand il le dit (ch. 2, 3) *pastor, rex, oriens, iustus*, mais en fait ces mots désignent le Christ et il parle *ex persona eius*, voir ch. 2, 5 : *Ergo est Dauid non hic Iessae filius ... sed Dauid ob custodiam gregis sui pastor, ... ob aeterni regni gloriam rex, ... ob iudicium iustus, ... ob lumen mundi oriens.* Le Psalmiste parle *ex persona sua* à Ps. 131, 6 : *Ecce audiui eam in Ephrata* etc., où le pluriel *audiuimus* selon Hilaire (ch. 12, 13) montre qu'il y a un changement de personne.

La version brève ne semble pas possible, car le Psalmiste n'indique pas qu'une autre personne : il parle lui-même tout le temps, soit *ex persona eius*, soit *ex persona sua*. Et encore, l'omission, un saut du même au même, est des plus faciles. Il faut réfléchir au fait qu'un seul manuscrit a gardé la leçon correcte, ou presque correcte.

Que *Dauid* est le Christ, Hilaire le prouve plus bas (ch. 3, 12) en citant Matth. 11, 29, où Jésus parle lui-même de sa mansuétude, et Matth. 12, 18 suiv. depuis Isaïe 41, 9 et notamment 42, 1 suiv., où le prophète et l'évangéliste parlent de la modestie de Jésus.

Tract. Ps. 131, 5, 30. Il faut ponctuer avec la PL : cognoscendum est per scripturarum caelestium auctoritatem quod sit hoc uotum.

Tract. Ps. 131, 11, 18. Il faut ponctuer avec la PL : Mentitus propheta est, et irritum sacramenti ipsius uotum est? Deus etenim requiem, quam ei se iuratus reperturum uouerat, amisit? Ensuite, une nouvelle proposition : Itaque etc.

Tract. Ps. 131, 26, 9 : Superius exultabunt tantum ... ; ceterum nunc perfecta 'exultatione exultantes' etc. Hilaire traite Ps. 131, 16 : '*sancti eius exultatione exultabunt*'. Par *superius* il se rapporte au ch. 17, où il traite v. 9. Là, l'édition donne comme lemme *sancti tui laetentur*, seul le manuscrit P présente *exultent*. Dans le commentaire de v. 9, il y a une citation (ch. 17, 6) assez précise : *sacerdotes iustitiam induant et sancti laetentur*, et une réminiscence (l. 11) : *eos* (sc. *sacerdotes et sanctos*), *qui ... propter adsumpti ab eo corporis sacramentum laetantur*. Il apparaît donc qu'Hilaire a connu les deux variantes de v. 9 ; il part de *laetentur* au ch. 17 et se réfère à *exultent* au ch. 26.

Tract. Ps. 134, 24, 3 : Il faut lire Qui sunt autem in quibus Deus non iudicabit, sed consolabitur ? comme une proposition interrogative.

Tract. Ps. 134, 25, 10 : Sed electi sunt serui, quibus uinea fructum eius reddentibus traderetur. Le passage est influencé par la parabole des vigneronniers homicides, Matth. 21, 33 ; Marc 12, 1 ; Luc 20, 9, notamment par celle donnée par S. Matthieu : *οἵτινες ἀποδώσουσιν αὐτῷ τοὺς καρποὺς*. En fait, on se demande s'il ne faudrait pas lire *ei* au lieu de *eius*.

Tract. Ps. 135, 1, 17. Il faut ponctuer selon la PL : *... quorum intellegentiam non consequitur, leuem existimabit auctoritatem.*

Tract. Ps. 135, 6, 2. Il faut ponctuer selon la PL : *Deos plures nuncupari siue in caelo siue in terra apostolus docuit, ut etc.*

Tract. Ps. 135, 6, 13 . Reges sunt, in quos non regnat peccatum, qui dominantur corporis sui, quibus est in huius subditae et subiectae sibi carnis imperium. Érasme veut rejeter *in*, Zingerle écrit par conjecture *iam* pour *in*, au lieu de *huius*, les manuscrits P T M S donnent *ius*. Il se peut qu'Érasme ait raison. *Huius* s'est facilement détérioré en *in ius*.

Tract. Ps. 137, 17, 8 : nobiliore in eum (sc. *hominem*) *opere ex manuum connumeratione monstrato.* Hilaire explique que l'homme est supérieur à l'autre création, parce que Dieu l'a formé par sa main, ce qui ne se dit pas de l'autre création. Il se réfère à Ps. 118, 73 : *manus tuae fecerunt me*, cité plus haut. *Connumeratione*, leçon impossible, a la variante *commemoratione* dans les manuscrits T M. Cette leçon qui reprend *commemorari* peu avant est décidément préférable.

Tract. Ps. 138, 1, 7. *Docens* se rattache à ce qui précède et ne commence pas une autre proposition. Ainsi aussi ch. 11, 7.

Tract. Ps. 138, 2, 11 : Numquid in forma serui manens uirtutem et diuinitatem, qua in forma Dei manebat, amisit? Les manuscrits P T M présentent *dei* pour *serui*. Une telle leçon est influencée par le contexte qui parle de *forma Dei* que le Christ garde toujours dans corps humain, idée chère à Hilaire qui y revient mainte fois. *Forma serui* avec une forme de *manere* est en fait très rare et se trouve, que je sache, seulement en *Trin. X, 16, 12.*

Tract. Ps. 138, 6. Hilaire parle de Jésus, qui est éprouvé et reconnu comme supérieur à l'épreuve. La première épreuve est qu'il accepte d'être humble et qu'il se fait baptiser comme n'importe quel pécheur. Il est immédiatement approuvé par la voix des cieux, et Hilaire conclut (l. 13) : *Probationem mox consecuta cognitio est.* Ensuite, Jésus est éprouvé par le diable (l. 16) : *Est et probatio, quam statim consecuta cognitio est. In deserto agit etc. ;* immédiatement après cette épreuve, il est servi par les anges, donc il est approuvé. La

locution *Est et probatio* pose un petit problème. Elle ne peut guère remonter à la première épreuve, car la conclusion en est déjà présentée, presque de la même manière : *Probationem mox consecuta cognitio est*. La phrase *Est et probatio, quam statim* etc. doit se référer à ce qui suit, à la tentation du diable. Est-ce qu'il faudrait lire *Est et <alia> probatio* ? Aussi, on se demande s'il est vraiment possible de lire *In deserto agit* ? Cf. Matth. 4, 1 : *Tunc Iesus ductus est in desertum a Spiritu* ; Marc 1, 12 : *Et statim Spiritus expulit eum in desertum* ; Luc 4, 1 : *(Iesus) agebatur a Spiritu in desertum*. Je propose donc *In desertum agitur*.

Tract. Ps. 138, 11, 7. Voir la remarque sur *Tract. Ps. 138, 1, 7*.

Tract. Ps. 138, 12, 8 : *Haec itaque quae ei omnia erant in passione praescripta a Deo peruestigata sunt, ut et fuerint prophetata. Peruestigata* remonte à Ps. 138, 3, cité au ch. 9, 1 : *Semitam meam et directionem meam inuestigasti*. R^p c M S donnent *fuerunt*, des éditeurs anciens *fuerant*. Il faut bien sûr lire l'indicatif, probablement *fuerunt*, attesté dans la tradition.

Tract. Ps. 138, 17, 7. *plerique inreligiosorum ad uoluntatis tantum concordiam rettulerunt. Sed cum dicitur*. Tout cela n'est pas une citation et, par conséquent, ne doit pas être en italique dans le texte.

Tract. Ps. 138, 21, 1 : *Ostendens igitur unigenitus Deus eam, quae 'per se mirabilis facta est' et 'ad quam non potest', paternae admirationis confessionem*. Le texte se réfère à Ps. 138, 6, cité au ch. 13, 4 : *'Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est, non potero ad eam'*, et au ch. 16, 3 : *'Mirabilis facta est scientia tua ex me'*. Qu'est-ce qu'il montre, *ostendens* ? Il ne montre pas la confession, *confessionem*, mais évidemment la connaissance de Dieu, *scientiam*, une connaissance qui n'existe que chez le Christ. Le Fils fait connaître le Père, ce qui se manifeste par Jean 17, 6, cité au ch. 13, 13 : *'ater, manifestavi nomen tuum hominibus'*. Cf. aussi ch. 22, 10 : *Aut 'quo fugiam' et 'illic es' et 'ades'* (Ps. 138, 7-8) *ad significationem doctrinae eius* (la connaissance de Dieu par le Christ), *quae 'mirabilis ex eo facta est', pertinet*. Quand le Psalmiste parle de sa connaissance des œuvres de Dieu, c'est en effet le Christ qui parle, voir ch. 28, 16-21 ; il montre (*ostendit*) la connaissance parfaite (l. 20) : *perfectam scientiam intimae cogitationis ostendit*.

Il faut donc rattacher *scientiam* à *eam*, mais faut-il aussi ajouter *scientiam* en conjecture ou peut-on se contenter de le sous-entendre ? J'imagine que pour Hilaire il allait sans dire qu'il parlait de la connaissance de Dieu, et qu'il ne faut rien ajouter. Évidemment, nous devons écrire *confessione*.

Tract. Ps. 138, 21, 7 : *Non enim potest a spiritu quoquam abesse qui spiritus est, quia nec hic falli potest nec ille deficere*. P M S donnent *decipere*, contre *deficere* de R r (et d'une correction dans S). Il s'agit de *Quo ibo a spiritu tuo* (v. 7), dit, selon Hilaire, par le Fils quand il était encore esprit dans l'esprit glorieux du Père. Je crois que P M S ont raison, car *decipere* est mis comme un contraste à *falli*, tandis qu'on se demande ce que *deficere* voudrait dire dans le contexte.

Tract. Ps. 138, 24, 14. Hilaire cite : *'Pinni gerabunt'*, d'après Is. 40, 31. LXX présente *πτεροφύησουσιν*. Il faut bien sûr corriger d'après la PL et lire *pinnigerabunt*.

Tract. Ps. 138, 24, 15 : *Sed hic 'pinnas sumit' (Ps. 138, 9) uolaturus non alienas, non nouas, sed proprietatis usurpatione praesumptas, quia post passionis uoluntariae sacramentum et naturae et potestatis ad caelum se habuerit efferendi*. Les anciennes éditions ajoutent sans appui dans la tradition *pennas* après *potestatis*, ce qui ne semble pas nécessaire. Ensuite, il

faut peut-être lire *et naturam* (sc. *diuinam*) *et potestatem* etc., mais il y a bien sûr d'autres manières de restituer le passage.

Tract. Ps. 138, 26, 25 : 'Tenebrae non obscurabuntur a te et nox sicut dies illuminabitur a te et sicut tenebrae eius, ita et lumen eius. A te': simul dictum "a te" refertur ad plurima. Il s'agit de Ps. 138, 12. Nous lisons mieux le texte dans la PL : il ne faut pas mettre le deuxième et le troisième *a te*¹⁷² en italique, car ces mots sont ajoutés par Hilaire qui veut montrer qu'ils ne font pas partie de la citation ; le texte du psaume (Ps. 138, 12) ne les présente que la première fois, comme toute la tradition gréco-latine.

Tract. Ps. 138, 27, 24 : dum eleemosynis inopum mortuus redditur. Ainsi la tradition, mais on se demande, avec la PL, s'il ne faut pas lire *mortua* ; il s'agit de Tabitha (Act. 9, 36 suiv.), femme qui faisait beaucoup d'aumônes.

Tract. Ps. 138, 41, 2. Il faut comme la PL mettre un point-virgule après *spectat*.

Tract. Ps. 139, 16, 14 : Fit ergo iudicium inopis, cum ob passionem Domini impii iudicantur, quorum sub ara occisorum sanguis clamat uindictam in impios postulans. Après *iudicantur*, il y a dans le manuscrit S *pauperes uero uindicantur*.

Hilaire commente Ps. 139, 13, cité à l. 2 : '*faciet Dominus iudicium inopis et uindictam pauperum*'. Celui qui est *inops* est le Christ lui-même qui juge ses propres persécuteurs. Qu'ils sont riches ou pauvres n'est pas important. Les *pauperes* sont ceux qui ont suivi le Christ dans la passion, à savoir dans le martyre et qui sont pauvres dans ce monde. Bien sûr, *quorum* ne remonte pas aux *impiis* mais aux martyrs de l'Apocalypse 6, 9 suiv., cité à 140, 1, 9 à partir de *Quousque : uidi subtus altare animas interfectorum propter uerbum Dei et propter testimonium quod habebant et clamabant uoce magna dicentes : Quousque Dominus sanctus et uerus non iudicas et uindicas sanguinem nostrum de habitantibus in terra ?* Le texte de S, qui présente *pauperes ... quorum*, doit être correct. Pour S, voir aussi les remarques sur *Tract. Ps. 65, 14, 13 ; 118, gimel (3) 21, 1 ; 142, 5, 1.*

Tract. Ps. 142, 2, 19 : (qui) etiam usque ad ignoratae diei atque horae suae scientiam sit professus. Le Fils assume la nature de l'homme jusqu'à l'ignorance de l'homme. Il faudrait lire *ignoratae diei atque horae suam scientiam*.

Tract. Ps. 142, 5, 1 : Sed quantumlibet 'persequens animam inimicus' et 'humilians' in corpore 'tamquam mortuum saeculi collocet in obscuro' (Ps. 142, 3), spiritualis tamen uiri anxietas his corporis tenebris non tenetur et cor super hac ipsa naturae suae infirmitate turbatur. Le manuscrit S écrit *continetur* au lieu de *non tenetur*. Je crois que *continetur* est correct. Il faut à mon avis mettre l'accent sur *in corpore* et sur *spiritualis*. Soit que c'est (seulement) dans le corps que le diable poursuit l'âme, mais l'homme, même l'homme spirituel, est anxieux, pris dans les ténèbres du corps et son cœur est agité. Car l'homme est en fait anxieux, voir le verset suivant, cité peu après : '*Et anxietus est in me spiritus meus, in me turbatum est cor meum*'. *Contineri* a un sens affaibli et ne veut dire que « se trouver » ; pour n'en citer que quelques exemples, voir *Tract. Ps. 138, 1, 10 : absolutius tamen ostendit in psalmis sacramentum omne corporei aduentus sui contineri, dicens ; ibid. 142, 11, 19 : Id enim sub his dictis continetur ; ibid. 144, 1, 27 : per ista quae psalmo continentur.* Pour S, voir aussi la remarque sur *Tract. Ps. 139, 16, 14.*

¹⁷² Il faudrait rattacher *A te* à *lumen eius*.

Tract. Ps. 143, 23, 12 : *rapere aut emere honore sui*. Les manuscrits r S donnent *honores* avec les anciens éditeurs, r omet *sui*, S écrit *sub*. On hésite entre *honorem sui* et *honores sui*.¹⁷³

Tract. Ps. 144, 14, 13 : *At uero e contrario misericordiam iustitia non tenebit, si furem unius nummi ut furem ingentis thesauri plectes, cum tamen in uno nummo thesaurum habuerit, qui amisit*. On dirait que c'est presque du pareil au même si le voleur a volé un trésor ou s'il a volé une pièce qui vaut un trésor pour celui, très pauvre, qui l'a perdue (*amisit*). Je crois qu'il faut lire *admisit* : la pièce vaut un trésor pour celui, très pauvre, qui a commis (*admisit*) ce crime, et c'est autre chose que de voler une fortune. Pour *admittere*, cf. ch. 19, 7 et 8 *admissum* dans le sens de « crime ».

Tract. Ps. 144, 18, 2 : '*corrigit omnes elisos*'. (*Ps.* 144, 14). N'est-il pas clair qu'il a lu *allisos* et que *elisos* est corrigé d'après les traditions dominantes ? Cf. ch. 19, 1-2, ch. 20, ll. 1, 4, 6, 7. Au ch. 19 5 le texte a '*eliditur*', leçon choisie par Hilaire ou corrigée par un copiste ou lecteur. *Allisos* ne semble pas se trouver dans les traditions latines. Voir la remarque sur *Tract. Ps.* 145, 5, 3.

Tract. Ps. 145, 2, 15 : *In omni autem hoc psalmodum libro in 'psallere' religiosas operationes corporis significari meminimus apta et consona corporei motus uarietate placituri*. Je propose *placituras*. Tant rattacher *placituri* à *corporis* que lire avec la PL : ... *meminimus : apta ...*, ce qui voudrait dire qu'on commence une autre proposition par *apta*, n'est pas très convaincant. À mon avis, *placituri* a été influencé par le précédent *corporei motus*, qu'on a pris pour un nominatif.

Tract. Ps. 145, 5, 3 : Voir la remarque sur *Tract. Ps.* 144, 18, 2. Le lemme présente '*Dominus erigit elisos*' (*Ps.* 145, 8), mais Hilaire a lu *allisos*, voir ch. 6, 4. Cette fois, *allisos* est bien attesté dans les traditions latines.

Traité des mystères (Tract. myst.)

Texte : Hilaire de Poitiers, *Traité des mystères*. Texte établi ... par Jean-Paul Brisson. Paris 1947 (SC 19).

Tract. myst. 1, 5 (p. 84, 3) : *Agnoscit ergo post somnum passionis suae caelestis Adam resurgens <de> ecclesia suum os, suam carnem*. La tradition, représentée par deux manuscrits, donne *resurgente ecclesia* ; Courcelle¹⁷⁴ veut, avec raison, garder la leçon des manuscrits, justifiée par la phrase suivante : *Qui enim in Christo sunt, secundum Christum resurgunt*. Il faut peut-être expliquer que l'Adam céleste, c'est le Christ, qui reconnaît son propre corps dans l'Église naissante, *resurgente ecclesia*. L'unité parfaite du Christ et de son Église est une idée cruciale chez Hilaire.

Tract. myst. 1, 12 (p. 98, 8) : *Quin etiam sub eo uniuersitas hominum deletur, diluuium infunditur ; terra conspectui eius [ui] redditur, in grauioribus etiam postea uirtutibus uiuitur*. Ce passage me semble désespérant. Le seul manuscrit a *ui*, pour lequel on a fait la conjecture *uiri* ou on l'a omis, comme dans notre texte. Il y a aussi les conjectures *rapitur* et *eripitur* pour

¹⁷³ Un génitif de l'objet comme *sui* est certes très fréquent, voir par exemple ch. 7, 16 : *Damnum enim ac detrimentum sui*.

¹⁷⁴ Pierre Courcelle, *Revue des études grecques* 26, 1948, 352. Quintino Cataudella, *Siculorum Gymnasium* 1954, 282, rejette aussi la conjecture de Brisson.

redditur, et *vicibus* au lieu de *uirtutibus*. Le contexte est que Lamech avait prophétisé¹⁷⁵ que son fils Noé donnerait du repos après travail et labeur, mais, se demande Hilaire, où voyons-nous Noé donner ce repos ? Au contraire, au temps de Noé il y a la grande catastrophe, le déluge. Comme la terre ne réapparaît pas d'une manière violente après le déluge, le mot *ui* ne semble pas à sa place, mais il est difficile de le remplacer. De plus, *rapitur* et *eripitur* ne conviennent pas très bien à la situation. Une proposition de Cataudella¹⁷⁶ est *uix redditur*, ce qui ne convainc guère. On pourrait proposer *vacua* ou *uasta* au lieu de *ui*, ce qui donnerait un sens plausible. *Virtutibus* aussi semble impossible, et la proposition *uicibus* de l'editio princeps de Gamurrini 1887 n'est pas méprisante, mais la combinaison n'est pas fréquente, si elle existe du tout. Par contre, des formes de *uitium* et de *grauis* se retrouvent ensemble chez des auteurs comme Ambroise, Augustin, Grégoire, Isidore, Bède. Peut-être donc *uitiis* au lieu de *uirtutibus*.

Supplément: les citations de l'Épître aux Philippiens chez Hilaire de Poitiers

Informations pratiques

En règle générale, la présentation qui suit a la forme d'un raisonnement. Pour tous les détails des traditions et des citations, commentaires, paraphrases et allusions chez les Pères, il faut se reporter à l'édition de la Vetus Latina¹⁷⁷. Il faut cependant utiliser avec discernement les informations qu'elle donne. Pour les traditions appelées DIV, voir plus bas sous 'Traditions latines'. À mon avis, la VL est trop prompte à proposer des variantes dans les traditions, même si l'on ajoute un point d'interrogation. Souvent ces variantes ne sont que des additions plus ou moins nécessaires dans une paraphrase et ne disent rien sur les leçons d'un Père.

'Traditions latines' veut dire les traditions XKDIV du schéma de la VL. Si X (Tertullien) ou K (notamment Cyprien) ne sont pas mentionnés dans **Aperçu des leçons trouvées dans les traditions**, les textes en question n'existent pas. Il faut savoir que les traditions DIV sont des constructions, et que les données du schéma de la VL ne s'accordent pas toujours avec ce que nous trouvons dans les passages des Pères qui, plus ou moins, représentent ces traditions. C'est pourquoi j'ai jugé bon, dans l'**Aperçu**, d'accompagner la présentation du schéma d'explications. Si les renseignements dans l'**Aperçu** ne sont pas les mêmes que ceux de la VL, l'idée générale est que l'**Aperçu** doit mieux informer, mais compte tenu de la faiblesse humaine et de la complexité de la matière, je suis loin de croire que c'est toujours le cas.

Comme il faut toujours avoir la VL à portée de la main, les abréviations des œuvres et des auteurs sont celles de la VL, à l'exception de quelques cas où plus d'information peut être utile.

'Citation' veut dire un passage qui présente le texte d'Hilaire littéralement ou presque littéralement. Tout autre texte est appelé 'commentaire'. Le cas le plus clair d'une citation est quand le texte est introduit par un *verbum dicendi* comme *ait*, *dicens* etc., mais souvent il n'y a pas de limite distincte entre citation et commentaire ou paraphrase.

Le texte grec et celui de la Vulgate (V) sont présentés pour donner un contexte aux remarques sur les détails du texte d'Hilaire. V, datant d'une époque plus tardive qu'Hilaire, a été choisi comme un texte généralement bien connu.

'Pères' sont les auteurs mentionnés dans la VL, même si leur théologie n'est pas sans reproche. Ils sont mentionnés comme exemples, notamment ceux qui sont plus anciens ou contemporains d'Hilaire. Pour s'informer en détail, il faut se reporter à la VL.

¹⁷⁵ Gen. 5, 29.

¹⁷⁶ *Siculorum Gymnasium* 1954, 282.

¹⁷⁷ *Epistula ad Philippenses et ad Colossenses*, herausgegeben von Hermann Josef Frede. Freiburg 1966-1971. (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. 24/2.)

Le point de départ de cette étude était *De Trinitate (trin)*, mais j'ai cherché à présenter comment les mêmes passages se présentent dans les autres œuvres d'Hilaire. La numérotation des lignes, après celle des livres et des paragraphes, est faite selon l'édition de Smulders dans le CCL¹⁷⁸. Celle de l'édition des SC¹⁷⁹ est le plus souvent la même ; si elle diffère, il ne s'agit que d'une ligne ou deux.¹⁸⁰

2, 6

NT : ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.

Vulg. : *qui cum in forma dei esset non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo.*

Aperçu des leçons trouvées dans les traditions

Cum om. XK, cum DIV ; effigie X, figura K, forma DIV ; constitutus XK, cum ... constitutus D, cum ... constitutus esset/esset constitutus I (assez faiblement attesté, notamment chez Marius Victorinus et Pseudo-Cyprien *De singularitate clericorum*), *cum ... esset V* (mais voir ci-dessous) ; *rapinam* (toutes les traditions, mais *rapina* se trouve dans des manuscrits et comme variante (toujours variante) chez des Pères) ; *existimavit X, arbitratus est KDIV ; paritari* (dans l'apparat : *paritari?*) *X, esse se aequalem KDV* (ainsi que des représentants de la tradition I, comme Jérôme, Rufin), *ut esset aequalis I* (notamment Marius Victorinus, voir aussi plus haut).

Les leçons d'Hilaire

Cum ... esset, avec *esset* et sans *constitutus*, est la leçon la plus fréquente chez les Pères et nullement limitée à la tradition V. Nous la trouvons par exemple chez Novatien, Lucifer, Ambrosiaster, Ambroise, Jérôme.

Une seule citation de *trin* (10, 66, 8) a *esset in forma dei*, trois¹⁸¹ donnent *in forma dei esset* ; les citations des autres ouvrages ont ce dernier ordre des mots, ce qui doit être la leçon d'Hilaire.

Toutes les citations¹⁸² dans *trin* et ailleurs donnent *forma*, mais il y a en *Mt* 16, 11 (1011C), dans le commentaire, la leçon *in figura dei constitutus*. *Figura* est bien attesté, notamment pour Cyprien.

Toutes les citations dans *trin* et dans les autres ouvrages ont l'ordre des mots *forma dei*, mais dans le commentaire de *trin*, on trouve tantôt *forma dei*, tantôt *dei forma*, tandis qu'ailleurs dans les commentaires *forma dei* est prépondérant. Il faut suivre les citations, quand rien ne s'y oppose, et considérer *forma dei* comme la leçon d'Hilaire.

Les deux citations de *trin*¹⁸³ ont *rapinam*. Cependant, il y a la variante *rapina* en *Ps* 126, 17 (624, 19). Il n'est pas tout à fait impossible qu'Hilaire ait lu *rapina*, voir *trin* 8, 45, 18 : *non tamen aequalem se Deo per rapinam existimans*, ce qui plaide plutôt pour *rapina*, tandis que 8, 45, 15 : *non sibi rapiens esse se aequalem Deo* et 12, 6, 9 : *Deo se aequalem esse non*

¹⁷⁸ Sancti Hilarii Pictaviensis *De Trinitate*. Praefatio, Libri 1-7, Libri 8-12, indices, cura et studio P. Smulders. Turnholt 1979, 1980 (CCL 62, 62 A).

¹⁷⁹ Hilaire de Poitiers, *La Trinité*. 1-3. Texte critique par P. Smulders (CCL), introduction par M. Figura et J. Doignon, traduction, notes et index par G. M. de Durand et alii. Paris 1999, 2000, 2001 (SC 443, 448, 462).

¹⁸⁰ Un ouvrage fondamental est aussi *Biblia Patristica*, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. 6. Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Ambrosiaster. Paris 1995. = Bibl. Patr.

¹⁸¹ 8, 45, 3 ; 10, 22, 22 ; 11, 6, 5.

¹⁸² Voir n. 177 et ajouter 8, 47, 6 : *Dicens enim 'in forma Dei'*.

¹⁸³ 8, 45, 4 ; 8, 45, 11, où un manuscrit (B) a *rapina*.

rapuit sont des passages qui ne contredisent pas une telle leçon. Dans les autres citations d'Hilaire, on trouve *rapinam* : *c Co* 19 (596A) ; *col* (162, 13) ; *Ps* 2, 33 (62, 13) , aussi cité par Bède (*Act* 133, 2) ; *Ps* 118 nun 10 (479, 24) ; pour *Ps* 126, 17 (624, 19) voir plus haut ; une citation plus libre en *syn* 69 (526B) donne *per rapinam* : *nec se per rapinam Deo, cuius in forma manebat, aequavit*, cf. *trin* 8, 45, 18 plus haut. *Per rapinam* peut être une manière d'expliquer un mot dont le sens n'est pas clair dans le contexte. Le meilleur appui pour *rapina* pourrait sembler *Ps* 118 nun 10 (480, 10) : *Manens enim in 'Dei forma non' ui aliqua sibi ac 'rapina' id quod erat praesumendum 'existimavit'*. Cependant, comme *per rapinam, ui aliqua ac 'rapina'* peut être l'explication d'un mot dont la fonction est peu claire. Une leçon ἀρπαγμῶ qui correspondrait à *rapina* n'est pas connue, et une confusion entre les désinences est moins probable pour le grec. Il faut se décider pour *rapinam*.

Où placer *esse*, ou faut-il l'omettre ? Pour la citation *trin* 8, 45, 4, il y a *esse se aequalem deo* (P K T B G^c), *se aequalem deo*, sans *esse* (D V), *aequalem deo se esse* (C L), plus librement *aequalem deo se faciens* (G* O J Y Z) ; pour la citation *ibid.* l. 11 nous trouvons *esse se aequalem deo* (C L T B G O^c J), *se aequalem deo*, sans *esse*, (D P K V O* Y Z). Les trois possibilités sont représentées dans les autres œuvres d'Hilaire, mais l'omission du mot est rare et ne se trouve que dans un manuscrit du *Ps* 126, 17 (624, 20). Après de *se*, *esse* disparaît facilement, mais d'un autre côté, s'il manque originairement, il peut être ajouté pour rendre le texte plus facile à lire. Le fait que *esse* soit placé différemment pourrait plaider pour une telle intrusion, mais d'autre part, j'ai du mal à comprendre pourquoi εἶναι du texte grec aurait disparu, et en considérant le grec, je pense qu'il faut lire *esse*.

arbitratus est ou *existimavit* ? Les citations dans *trin* ont *arbitratus est*, mais on trouve *existimans* dans le commentaire, voir 8, 45, 19. Les citations ailleurs ont aussi bien *existimavit*¹⁸⁴ que *arbitratus est*¹⁸⁵. Pour *trin*, il faut supposer *arbitratus est*. Il se peut qu'Hilaire ait librement changé *arbitratus est* en *existimavit* ou vice versa, ou qu'on ait changé son texte d'après une autre tradition.

Je propose donc, en hésitant quant à *arbitratus est* et *esse*, la leçon suivante du v. 2, 6 : *qui cum in forma dei esset non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo*. Il est impossible de rattacher ce texte à une tradition spécifique. La leçon *figura*, faiblement représentée, fait penser à Cyprien.

2, 7

NT : ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβίων, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος.

Vulg. : *sed semet ipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominis factus et habitu inventus ut homo*.

Aperçu des leçons trouvées dans les traditions

Le singulier ἀνθρώπου (cf. ci-dessous *hominis*) ou son équivalent se trouvent dans Pap. 46, dans les traditions bohairique, sahidique et syriaque, chez Marcion *apud* Tertullien et chez Origène et Cyprien.

Beaucoup de Pères offrent parfois *semet ipsum*, parfois *se*, mais généralement *semet ipsum* est représenté par XDIV, tandis que *se* se trouve dans K (et Pélage). Il y a aussi *se ipsum*, moins fréquent que *se* et *semet ipsum*, représenté entre autres par Rufin et Pélage (chez Pélage, on trouve les trois variantes signalées ci-dessus) ; *exhausit* X, *inanivit* K, *exinanivit*

¹⁸⁴ *Ps* 2, 33 (62, 13), cité par Bède *Act* (133, 2) ; *Ps* 118 nun 10 (479, 24).

¹⁸⁵ *c Co* 19 (596A) ; *Ps* 126, 17 (624, 20). Le passage *col* (162, 13), auquel renvoie la VL, n'est pas d'Hilaire.

DIV, *evacuavit* librement chez Jérôme ; *effigie (accepta effigie) X, formam* KDIV, *personam?* Marius Victorinus, Ambrosiaster ; *accipiens (accepta X) XKDV, adsumens* et *suscipiens* sont bien représentés chez les Pères, *et ... sumpsit* I (mais en fait seul Marius Victorinus donne cette leçon ; *accipiens* se retrouve chez des Pères de la tradition I, comme Ambrosiaster, Ambroise, Jérôme, Rufin, ainsi que Marius Victorinus) ; *in similitudinem hominis factus* semble parfois omis, voir plus bas ; *hominis* XK, *hominum* DIV ; *factus* om. X, *factus* KDIV, *constitutus* chez Hilaire (et Pseudo-Augustin, voir plus bas) ; *figura* X (ainsi que dans un passage chez Marius Victorinus), *habitu* KDIV (bien attesté, ici l'apparat de la VL semble être du type négatif), *specie* plusieurs fois chez Ambroise, variante chez Cyprien et Ambrosiaster ; *inventus* XKIV (aussi Lucifer), *adinventus* D (à savoir le ms. 75), *reptus*, Ambrosiaster, Jérôme, Rufin, variante chez Cyprien ; *ut* om. XK, *ut* DIV, *tamquam/sicut(i)* est, selon la VL, la leçon de I, mais, en fait, elle ne se trouve que chez Marius Victorinus, tandis que la leçon de I est *ut*.

Les leçons d'Hilaire

Nous trouvons *se* dans les citations de *trin* 8, 45, 4 et 8, 45, 12, et plusieurs fois dans les commentaires, avec *exinanire* ou *evacuare* (voir plus bas).¹⁸⁶ *Semet ipsum* n'a que peu d'attestations : seuls les manuscrits CL présentent cette leçon dans les citations 8, 45, 4 et 12, et elle est aussi notée comme une variante dans les citations *Ps* 2, 33 (62, 15), reprise chez Bède (*Act* 133, 4), et *Ps* 126, 17 (624, 20). Dans des commentaires de *trin*, il y a *seipsum exinaniens* (11, 48, 8, cf. l. 14 : *seipsum intra se vacuefaciens*), *seipsum* en *Ps* 68, 4 (315, 15). Hilaire a lu *se* ; *seipsum* dans le texte est à considérer comme une variation stylistique normale. Il n'a pas connu *semetipsum*.

Exinanivit est le mot qu'on trouve dans les citations de *trin* (8, 45, 5 et 8, 45, 12) et dans les citations des autres ouvrages. En 10, 19, 2, le commentaire a une variante *inaniens* dans les manuscrits T B, et *Ps* 68, 25 (334, 15) donne aussi *inaniens* dans le commentaire. Dans le commentaire de *trin* on trouve très souvent *evacuare* et des formes de ce mot, moins souvent *vacuare* et des mots apparentés. *Evacuare* domine par exemple au ch. 9, 14 et 12, 6. Quant aux autres ouvrages d'Hilaire, on trouve généralement de même *exinanivit* dans les citations, souvent *evacuare* dans le commentaire. Jérôme procède de la même manière. Les formes de (*e*)*vacuare* sont une variation stylistique, de même cet *inaniens* isolé, qui peut aussi être une faute dans la tradition. Un cas spécial est 10, 25, 10 : *Sed humiliavit se formam servi accipiens* ; là, *humiliavit* n'est pas une variante, mais est emprunté au v. 8. La leçon d'Hilaire est *exinanivit*.

Formam servi est la leçon d'Hilaire. Les citations de *trin* ont *formam servi* et l'ordre des mots comme indiqué. Dans les commentaires se trouvent aussi *servi formam* et *servilis* pour *servi*, ce qui n'est qu'une variation stylistique. Les autres ouvrages d'Hilaire se comportent comme *trin*.

Les citations dans le *trin* ont *accipiens*, sans variantes. Dans le commentaire de *trin*, il y a plusieurs exemples de *accipere*, mais *adsumere* et dérivations sont aussi fréquents. Au contraire, *suscipere* et *susceptio* sont plus rares.¹⁸⁷ En *trin*, *acceptio* et *susceptio* sont assez rares (quatre passages dans les deux cas), tandis que *adsumptio* est fréquent (39 passages). Une raison pourrait bien être que *adsumptio* est le mot dont on se sert pour indiquer l'incarnation, chez Hilaire : *adsumere hominem, carnem*, moins fréquemment *corpus*. De telles formules ont influencé les passages où Hilaire parle de *forma servi*. La « règle » concernant les mots *accipere, adsumere* et *suscipere* est la même pour les autres œuvres d'Hilaire : *accipiens* etc. dans les citations et souvent dans le commentaire, *adsumere* fréquent

¹⁸⁶ Cf. 10, 25, 10 *humiliavit se*, où *humiliavit* est pris au v. 8.

¹⁸⁷ 8, 45, 14, ainsi que l. 16, où *susceptionem* a la variante *adsumptionem* ; 9, 51, 29.

dans le commentaire, *suscipere* rare¹⁸⁸. Comme *variatio sermonis* de *accipere*, Ambroise et Rufin préfèrent *suscipere*, Jérôme *adsumere* ; chez Marius Victorinus nous trouvons *sumere*. Ces verbes sont à considérer comme des équivalents, dont l'auteur se sert à son gré. Hilaire a sans doute lu *accipiens*.

Quant à *hominis*, il n'y a que deux passages en *trin* qui donnent des citations : 10, 15, 3¹⁸⁹ : *in similitudine hominis constitutus* (*hominis* sans variante) ; 10, 25, 10 suiv., où on trouve *hominis* trois fois, chaque fois avec la variante *hominum*¹⁹⁰. En partant des textes, on ne peut pas savoir si Hilaire a lu *hominis* ou *hominum*. Il parle toujours de *homo*, mais voir plus bas. Dans les autres ouvrages, on trouve aussi bien *hominis* que *hominum* dans les citations¹⁹¹, et il n'y a pas d'information significative dans les commentaires. Il est bien possible que tant les traditions grecques que les traditions latines aient été influencées par le précédent *μορφὴν δούλου/ formam servi* et par le suivant *εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος/ repertus ut homo*, mais pour Hilaire, rien ne plaide contre *hominis*, mieux représenté dans les manuscrits.

Il y a des passages chez Lucifer, Ambroise, Jérôme, Rufin où on ne trouve pas *in similitudinem hominis factus* ou ce qui y correspond. De même, en *Ps* 118 nun 10 Hilaire saute ces mots deux fois. Cependant, ils existent chez Hilaire, par exemple en *trin* 10, 25, 11, 13, en *Ps* 2, 33 (62, 15), *ibid.* 126, 17 (624, 20). La raison pour laquelle on les omet parfois est que *in similitudinem hominis factus* dit à peu près la même chose que l'expression suivante *habitu inventus ut homo*. Les allusions à ce passage et au suivant *et habitu repertus ut homo* ne jouent pas un grand rôle en *trin*, dans les autres ouvrages non plus ; Hilaire s'occupe plutôt d'expliquer *forma servi* et *forma dei*.

Au grec *γενόμενος* correspond généralement dans les traditions latines *factus*. *Constitutus* est très rare. Exception faite d'Hilaire, on trouve *constitutus* trois fois dans Pseudo-Augustin, dont le passage le plus intéressant est celui de *spe* 2 (312, 8), car cet ouvrage peut avec quelque sûreté être daté, à savoir au début du V^e s. En *trin*, Hilaire cite *constitutus* quatre fois¹⁹². Le texte n'indique pas d'autre leçon que *constitutus*. Cependant, dans la seule citation qu'il y ait en dehors de *trin*, à savoir *Ps* 126, 17 (624, 22)¹⁹³, on lit *factus*, ce qui pourrait bien être un remaniement d'après la leçon courante.

Quant à *et habitu repertus ut homo*, plusieurs citations, plus ou moins directes¹⁹⁴, montrent qu'Hilaire a lu ce texte. *Habitus* et *repertus* reviennent souvent dans le texte¹⁹⁵. Le mot *ut* n'est jamais omis dans les citations, même s'il ne se trouve pas toujours dans un remaniement de la citation, comme il y en a en 9, 51, 34 ; 10, 22, 36. Dans plusieurs citations¹⁹⁶ dans les autres ouvrages d'Hilaire, le même texte est cité.

Le texte d'Hilaire doit donc être : *sed se exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominis constitutus et habitu repertus ut homo*. Dans ce texte, il y a peu de repères qui montrent une affinité avec quelque tradition. *Constitutus* est une leçon à peu près unique, *repertus* rapproche le texte d'Hilaire notamment de celui de Cyprien et d'Ambrosiaster.

¹⁸⁸ *Ps* 67, 6 (280, 14).

¹⁸⁹ Ce passage est à considérer comme une citation. Il n'est indiqué que sous « cf. » dans les éditions et n'est pas enregistré dans *Bibl. Patr.*

¹⁹⁰ *hominum* à l. 11 dans *CL**, à l. 14 dans *CLEN*, à l. 20 dans *CENOJ*.

¹⁹¹ Le singulier en *Ps* 2, 33 (62, 15), le pluriel en *Ps* 126, 17 (624, 22). Le passage *col* (162, 14), auquel renvoie la VL, n'est pas d'Hilaire.

¹⁹² 10, 15, 4 ; 10, 25, 11 ; *ibid.* l. 14 ; *ibid.* l. 20.

¹⁹³ Pour *col* (162, 14), voir n. 187.

¹⁹⁴ 10, 15, 4 ; 10, 25, 11 et plusieurs fois ensuite dans cette partie ; 10, 26, 2 ; 10, 47, 21, voir aussi 9, 51, 34.

¹⁹⁵ Par exemple en 9, 14, 24 ; 9, 38, 4 ; 9, 51, 33 ; 10, 22, 36.

¹⁹⁶ *Ps* 2, 33 (62, 15) ; *Ps* 118 nun 10, l. 5 et l. 20 ; *Ps* 126, 17 (624, 20) ; syn 85 (537 A).

2, 8

NT : ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

Vulg. : *humiliavit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis.*

Aperçu des leçons trouvées dans les traditions

La seule leçon connue par les traditions grecques est *θανάτου δὲ σταυροῦ*.

Entre *se, se ipsum* et *semet ipsum* il y a une confusion inextricable entre les traditions ; *oboediens/oboediens* KDIV¹⁹⁷, *subditus* notamment Marius Victorinus, *subiectus* est trop faiblement attesté pour être accepté comme leçon ; *et mortem X* (variante chez Marius Victorinus, qui connaît aussi *mortem autem* ; Ambroise dans le seul passage où son texte va jusqu'à la fin du verset présente *et mortem* ; Jérôme a le plus souvent cette leçon, mais *mortem autem* est aussi représenté chez lui ; il y a aussi des cas où les traditions sont partagées entre les deux leçons)¹⁹⁸ ; *mortem autem* KDIV.

Les leçons d'Hilaire

En *trin*, il n'y a que deux citations : 9, 53, 20 : *factus oboediens usque ad mortem* ; 11, 30, 21 : *humiliavit se, factus oboediens usque ad mortem*. Dans les allusions et paraphrases du v. 8 en *trin*, rien ne s'oppose à ces leçons. La leçon *se* est confirmée par le commentaire en 11, 30, 21 et 25.

Dans les autres ouvrages d'Hilaire, la situation est la même : on trouve *humiliavit se et oboediens*. Il y a *subiectus* en *Ps* 68, 3 (315, 1), mais dans une paraphrase libre : *subiectus morti crucis fiebat*. On ne peut donc pas supposer une leçon *subiectus* au lieu de *oboediens* pour Hilaire.

Quant à la variation entre *mortem autem crucis* et *et mortem crucis*, il est impossible de décider: on trouve *mortem autem crucis* en *ad Co* 11, 1 (205, 8) ; en *Ps* 2, 33 (62, 17) ; en *Ps* 118 nun 10, l. 6 (429, 27) ; en *Ps* 141, 6 (803, 7) et comme variante en *Ps* 53, 5 (138, 5) ; *et mortem crucis* se lit en *Ps* 53, 5 (138, 5) avec variante *mortem autem crucis* ; en *Ps* 131, 7 (667, 8) et comme variante en *Ps* 141, 6 (803, 7).

Il n'est donc pas possible de rattacher le texte d'Hilaire à une tradition définitive. Il a connu la leçon *et mortem crucis*, variante assez rare.

2, 9

NT : διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν

Vulg. : *propter quod et deus illum exaltavit.*

NT : καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα.

Vulg. : *et donavit illi nomen super omne nomen.*

¹⁹⁷ Malgré la VL, leçon « normale » aussi dans I.

¹⁹⁸ Je pense, contre VL, que *et mortem* n'est pas attesté chez Rufin.

Aperçu des leçons trouvées dans les traditions

La première partie du v. 9 ne se trouve pas en *trin*, mais elle est bien représentée en *Ps*. Les citations et textes donnent un texte « normal » avec une variation attendue entre *illum* et *eum*, placé avant ou après *exaltauit*. On se demande si Hilaire a lu le premier *et*, cité en *Ps* 2, 33 (62, 19), mais dont on ne trouve pas de trace ailleurs. Le premier demi-verset ne dit rien sur les relations entre le texte d'Hilaire et celui des autres traditions. Seule la tradition I a la traduction littérale *superexaltauit* pour ὑπερύψωσε.

Les traditions ont *donauit*, mais on trouve comme variantes *dedit* et *donabit*. Pour *illi* des traditions, il y a les variantes *ei* et *ipsi*. Ces variations sont attendues et elles sont de peu d'intérêt. Les seules variantes importantes sont *ut sit* (*super omne nomen*), ce qui se trouve notamment chez Cyprien, *quod est* (*super omne nomen*) et *super omne nomen*, sans *ut sit/quod est*. Les deux dernières leçons sont réparties entre les manuscrits et les Pères d'une manière très embrouillée. Le manuscrit 75, typique de la tradition D, n'a pas *quod est* ; Marius Victorinus a le plus souvent la variante longue, Ambrosiaster, la courte ; les leçons de Jérôme sont divisées entre les deux possibilités ; Ambroise présente le plus souvent la variante brève. Le grec τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα a donc été rendu de trois manières.

Les leçons d'Hilaire

Pour le premier demi-verset, voir ci-dessus.

Hilaire ne cite et discute des parties du v. 9 que vers la fin de 9, 53 et en 9, 54. Il n'y a qu'une ou deux citations : 9, 53, 19 est une adaptation plutôt qu'une citation : *non tamen ut naturae unitatem oboedientia humilitatis infirmet, 'factus oboediens usque ad mortem'* (Phil. 2, 8), *non tamen post mortem non 'super omne nomen' est*¹⁹⁹. Par contre, 9, 54, 16 est une vraie citation : *dictum est : 'Et donauit ei nomen quod est super omne nomen'*. Rien dans ce qui suit ne s'oppose à *donauit* et *ei* (mais *illi* est bien représenté dans les autres œuvres d'Hilaire, voir plus bas). Ce qui pourrait indiquer un texte sans *quod est* serait l. 21 : *Nempe tum, cum donatur ei nomen super omne nomen*, où les manuscrits L^{rc200} T B ont *nomen quod est super omne nomen*. On ne peut donner trop d'importance à cette addition, car elle peut bien dériver de la citation peu avant. Le texte *ut sit* ne se trouve nulle part chez Hilaire.

Le verset n'est cité que dans *Ps* et *trin*. Dans *Ps*, comme dans *trin*, *donavit* est omniprésent ; *illi* et *ei* sont bien représentés, mais *illi* domine dans les citations directes. Beaucoup de passages présentent le texte le plus long, comme *Ps* 2, 33 (62, 19) ; *ibid.* 53, 5 (138, 6) ; *ibid.* 60, 3 (256, 25) ; *ibid.* 138, 23 (760, 12). On trouve un appui pour le texte sans *quod est* dans *Ps* 67, 6 (280, 16) : *nomenque ei super omne nomen donauit* ; *ibid.* 138, 23 (760, 16, mais cette allusion reprend une citation avec *quod est*, voir plus haut) : *datur*²⁰¹ *ei nomen super omne nomen*. Mais c'est un appui assez faible, comme c'est le cas pour *trin*.

La variation *ei/illi* peut bien être une variation irréfléchie. Il se peut qu'il ait connu le texte sans *quod est*, mais un tel texte ne joue qu'un très petit rôle dans les ouvrages d'Hilaire. Son texte doit être : *et donauit illi ei nomen quod est super omne nomen* ; il n'est guère possible de le rattacher à une tradition particulière.

¹⁹⁹ Les manuscrits O et J ont un texte confus, marqué par des omissions et des suppléments mal placés.

²⁰⁰ L est partiellement un codex rescriptus qui a été corrigé, donc L^c.

²⁰¹ *Datur* reprend *donavit* d'une citation précédente et ne parle pas pour une leçon *dedit*.

2, 10

NT : ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνων κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων.

Vulg. : *ut in nomine Iesu omne genu flectat caelestium et terrestrium et infernorum.*

Aperçu des leçons trouvées dans les traditions

Pour *eius* et *suo* au lieu de *Iesu*, voir plus bas ; *omnes genu curvent* K (mais le même texte se trouve chez Marius Victorinus, et *omnes* avec des formes comme *curvent* et *flectant* se trouve aussi chez Ambroise ; ces deux auteurs sont plutôt des représentants de I ; *flectunt* et *flectant* précédés par *omnes* ou *hi* se lisent aussi dans le *De trinitate* de Pseudo-Vigilius²⁰², représentant de la tradition D) ; *omne genu flectat* DV (mais Ambrosiaster, représentant de I, a aussi *flectat*) ; *omne genu flectatur* I (mais les variations *flectat/flectatur* sont inextricables et ne disent pas grand-chose) ; *flectatur* est fréquent dans les manuscrits et se trouve souvent comme variante chez les Pères) ; pour *flectant* voir plus bas. Des variantes comme *caelestium et et caelestium* sans *et*, *genulgenum* et *infernorum linferorum* sont sans intérêt.

Les leçons d'Hilaire

En *trin*, il n'y a que trois passages qui informent sur le texte de Hilaire, dont un est une citation et les autres des paraphrases ou des allusions. Voici la citation, 9, 8, 22 : ... *secundum illud: 'Vt in nomine suo omne genu flectat caelestium et terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus in gloria Dei Patris'*. Les autres passages sont 8, 46, 10 : *audiet caelestium et terrestrium et infernorum et omnis linguae confessione Iesum 'in gloria Dei Patris'*, et 9, 54, 11 : *Donatur enim Iesu, ut ei caelestia et terrestria et inferna genu flectant, 'omnis'que 'lingua confiteatur, quoniam Dominus Iesus in gloria Dei Patris'*.

Il ne semble pas que *suo* dans *in nomine suo* se trouve ailleurs. On doit le considérer comme une adaptation au contexte, où Hilaire parle du Christ. Dans les citations de *Ps*, il y a un peu plus souvent *Iesu* que *eius*. Évidemment, Hilaire met *eius* quand cela lui plaît, comme c'est le cas aussi chez des autres Pères. Nous trouvons aussi chez les Pères d'autres adaptations qui vont de soi, comme *in nomine tuo*, *in cuius nomine*, *in nomine domini*.

Dans trois passages d'Hilaire²⁰³, *omne* fait défaut, mais là le sujet de *flectere* et de ce qui y correspond est *caelestia* etc., et il n'y a pas de place pour *omne*. Dans la citation (9, 8, 22) de *trin*, *omnes* se trouve dans les manuscrits T B O J Y Z, *flectant* dans T B Y Z, *flectantur* dans O* J. *Omnes* avec le pluriel est donc fort bien représenté dans la tradition de *trin*, mais ailleurs on ne trouve pas cette leçon chez Hilaire et rarement chez les autres Pères²⁰⁴. Généralement, le pluriel chez les Pères a pour sujet *caelestia* etc. Il est probable que les manuscrits T etc. ont été influencés par la tradition K. Cependant, il est possible qu'Hilaire lui-même ait connu la tradition K, voir ci-dessous sur *curvare*.

Des formes de *curvare* se trouvent en *Ps* 2, 33 (62, 20), avec la variante *flectatur* et *Ps* 118 nun 10, l. 15, mais là, on ne peut guère dire si *curvarent* est dans une citation ou dans une paraphrase, et peu avant, l. 10, dans une citation, il y a *flectat*, avec les variantes *flectant* et *flectatur*. *Curvare* peut être *variatio sermonis*, mais il se peut qu'Hilaire ait connu la tradition K.

Dans la citation, la plupart des manuscrits ont *et* après *caelestium*, mais le mot fait défaut dans C L E T B Z ; en 8, 46, 11 *et* ne se trouve pas dans C L* B O J ; en 9, 54, 11 le mot se

²⁰² *Omne genu flectatur* dans beaucoup de manuscrits de *De trinitate* 12, 9 (115, 5).

²⁰³ *Ps* 67, 6 (280, 17), *ibid.* 68, 28 (337, 2), *trin* 9, 54, 12.

²⁰⁴ *omnes ... flectant* chez Marius Victorinus *Phil* (1209C).

trouve partout. Dans les autres ouvrages d'Hilaire, on trouve *et* le plus souvent, mais, souvent aussi, le mot fait défaut dans certains manuscrits. On comprend très bien qu'on ait ajouté *et* si le mot n'y était pas, mais on ne comprend pas pourquoi on l'aurait omis. Je crois donc qu'Hilaire a lu un texte sans *et*.

Le texte d'Hilaire serait donc : *ut in nomine Iesu omne genu flectat caelestium, terrestrium et infernorum*. On ne peut guère parler de rapports entre le texte d'Hilaire et quelque tradition de la VL, mais il se peut qu'il y ait chez lui une influence venant de la tradition K (*omnes et curvare*).

2, 11

NT : καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

Vulg. : *et omnis lingua confiteatur quia dominus Iesus Christus in gloria est dei patris*.

Aperçu des leçons trouvées dans les traditions

Une forte tradition grecque a la leçon ἐξομολογήσεται. Origène, Eusèbe, Didyme omettent Χριστός. Les variantes latines sont : *confitebitur* chez, entre autres, Jérôme et Rufin ; *quia* KV, *quoniam* DI, mais Jérôme et Rufin ont aussi bien *quia* que *quoniam*²⁰⁵ ; *Christus* V (ainsi que le manuscrit 75, important témoin de la tradition D), *Christus* om. KDI (Jérôme et Rufin sont partagés entre les deux variantes), cf. ci-dessus la tradition grecque²⁰⁶ ; *in gloria est* KIV, *in gloriam*, sans *est* D.

Les leçons d'Hilaire

En 9, 8, 24, on lit *confiteatur* dans les éditions. Le passage est une longue citation, commençant par le v. 10 *ut in nomine* et finissant par *gloria Dei Patris*. De même en 9, 54, 12, qui est une adaptation où le subjonctif dépend d'un *ut* qui n'est pas *iva/ut* du v. 10. 9, 42, 3 est une citation (*cum ait* ...) qui donne *confitebitur*. C'est donc la seule fois que le mot *ut* n'influence pas le verbe. Dans les autres ouvrages d'Hilaire, il y a *confitebitur* dans les citations plus libres, où il n'y a pas de *ut* qui influence, par exemple en *Ps* 62, 12 (224, 12) ; 67, 33 (308, 26). *Confiteatur* est donc la leçon d'Hilaire. *Ps* 126, 17 (625, 5) présente *omnes linguae confiteantur*, où il y a aussi une variante au singulier. Le pluriel, qui n'a aucune attestation dans toutes les traditions, est à considérer comme une leçon accidentelle ou fautive.

Quia se trouve dans deux citations (9, 8, 24 et 9, 42, 3²⁰⁷) ; un passage est douteux (9, 54, 20), car là, *quia* se rapporte mieux à ce qui précède (*intellege quia*). Il y a *quoniam* en 9, 54, 12, où Coustant²⁰⁸ écrit *quia*. Dans les autres œuvres, *quia* domine fortement.²⁰⁹ *Quia* est probablement la leçon d'Hilaire.

En *trin*, Hilaire a lu seulement *Iesus*, sans *Christus*. Voir les citations 9, 8, 24 (add. *Christus* Z) ; 9, 42, 4 (add. *Christus* LPK) ; 9, 54, 13, et les citations ou adaptations 8, 46, 11 ; 9, 54, 20.²¹⁰ Les autres ouvrages présentent presque toujours, plus d'une douzaine de fois, seulement

²⁰⁵ Si l'on regarde les apparats critiques quelconques, on a l'impression que les copistes mettent *quoniam* et *quia* presque au hasard dans leurs textes.

²⁰⁶ Les leçons *Iesus*, *Christus* et *Iesus Christus* se trouvent partout comme variantes. Cf. n. 210.

²⁰⁷ Avec la seule variante *quoniam* dans le manuscrit B.

²⁰⁸ Pierre Coustant dans l'édition des Mauristes 1693.

²⁰⁹ *Quoniam* seulement dans *c Co* 19 (596A), avec la variante *quia*.

²¹⁰ Cf. 8, 46, 15/16 : *cum in gloria patris Christus Iesus ... extabit* ; 9, 42, 23 : *nisi gloria Christi omnis in vero Deo Patre est*, où Hilaire vient de citer Jean 17, 3 : *quem misisti Iesum Christum*. Les noms *Christus*, *Iesus* et *Iesus Christus* sont interchangeable et disent peu de choses sur la leçon originale.

Jesus, sans *Christus*. Les exceptions qui donnent aussi *Christus* semblent être *ad Co* 11, 1 (205, 12), avec la variante sans *Christus*, et *Ps* 2, 33 (62, 22). La leçon d'Hilaire est donc *Jesus*, sans *Christus*.

Il est clair qu'en *trin*, la leçon d'Hilaire est *in gloria dei Patris* sans *est*. Le fait que parfois une majorité ou un grand nombre de manuscrits l'ajoute ne dit pas grand-chose, car cette addition est à considérer comme une normalisation. Si l'on compare les différentes citations, les mêmes manuscrits qui ont *est* le mettent ou l'omettent d'une manière qui n'est pas conséquente, et il y a toujours des manuscrits où *est* ne se trouve pas. Il arrive aussi qu'on ajoute *est* à différents endroits. Voir 8, 46, 11/12, une adaptation où l'on ne peut ajouter *est*, et où O^c et N ont ajouté *esse*, mais pas à la même place ; 9, 8, 24 : seuls D E sont sans *est*, la plupart des autres le présentent après *gloria*, mais on observe que C L le placent après *patris* (cf. plus bas 9, 54, 13) ; 9, 42, 4, où seulement D E P* K* ne donnent pas *est* ; 9, 54, 13, où *est* fait défaut dans les plupart des manuscrits, mais T B O J le présentent après *gloria* et C L après *patris* ; 9, 54, 20, où *est* est ajouté dans un grand nombre de manuscrits. Les autres ouvrages d'Hilaire confirment un texte sans *est*, même si l'on trouve ce verbe par endroits. Il va sans dire que *est* se trouve dans des adaptations où ce verbe est nécessaire, comme en *Ps* 131, 3 (662, 21) : *est enim nunc Iesus secundum apostolum in gloria dei patris*. Dans le cas où on trouve *est* dans le texte, le mot *est*, comme en *trin* (voir plus haut), placé différemment. Voir par exemple *Ps* 62, 12 (224, 12) : *in gloria (+ est M P S T et les anciennes éditions) dei patris* ; *Ps* 65, 12 (257, 1) : *in gloria dei patris est* ; *Ps* 123, 9 (596, 5) : *in gloria est dei patris*.

Toutes les citations de *trin* et des autres ouvrages d'Hilaire donnent *dei patris*. Dans des commentaires en *trin* 8, 47, 11 et 14, nous ne trouvons que *dei*, mais le contexte est une discussion sur *forma Dei* et *gloria Dei*, et *patris* n'est pas très important dans ce contexte.

Le texte d'Hilaire serait donc : *et omnis lingua confiteatur quia dominus Iesus in gloria dei patris*. Pour l'omission de *Christus*, Hilaire est d'accord avec KDI, pour l'omission de *est*, avec D, ce qui montre la difficulté d'attribuer le texte d'Hilaire à une tradition particulière.

3, 10

NT : τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ, συμφορμιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ.

Vulg. : *ad agnoscendum illum et virtutem resurrectionis eius et societatem passionum illius configuratus morti eius*.

Aperçu des leçons trouvées dans les traditions

Hilaire ne donne pas une citation, mais une allusion (9, 9, 12) : *regeneratio baptismi resurrectionis est virtus*. Les seules variantes latines pour ces mots sont *potentiam* et *vim* pour *virtutem*, toutes les deux si faiblement attestées qu'on ne peut guère dire qu'elles existent comme variantes. *Potentiam* est une variante dans le manuscrit 77, *vim* se trouve dans un commentaire de Pélage, avec la variante *virtutem* dans un manuscrit, et chez Sedulius Scottus (IX^e s.).

Les leçons d'Hilaire

Dans un contexte qui traite *dispensatio salutis humanae* selon S. Paul, Hilaire cite (9, 9, 5) Col. 2, 11-12. Suivent des allusions à des passages de Rom. 6, 4, Rom. 6, 6 et Phil. 3, 10. Les autres ouvrages d'Hilaire ne s'occupent pas de notre passage. La seule conclusion est donc qu'Hilaire a lu *virtutem* et non pas *potentiam* ou *vim*.

3, 15-16

NT : "Ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν· καὶ εἴ τι ἐτέρως φρονεῖτε, καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῶν ἀποκαλύψει· πλὴν εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν.

Vulg. : *quicumque ergo perfecti hoc sentiamus, et si quid aliter sapitis, et hoc vobis deus revelabit ; verumtamen ad quod pervenimus ut idem sapiamus et in eadem permaneamus regula.*

Aperçu des leçons trouvées dans les traditions

Le grec n'a que *τέλειοι* sans verbe. L'ordre des mot *deus revelabit vobis* se retrouve dans les traditions bohairique, sahidique et syriaque. Pour τῷ αὐτῷ στοιχεῖν, des traditions grecques présentent τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι τὸ αὐτὸ φρονεῖν, ou, dans l'ordre inverse, τὸ αὐτὸ φρονεῖν τῷ αὐτῷ κανόνι στοιχεῖν.

Les traditions latines présentent : *quotquot* D (77, mais aussi Ambrosiaster), *quicumque* IV (avec 77²¹¹) ; *ergo* DV (avec Ambrosiaster), *itaque* I (à savoir Marius Victorinus seul) ; *perfecti sumus* DI, *perfecti*, om. *sumus*, V (avec Jérôme) ; *hoc* DIV, *haec* Hilaire (voir ci-dessous) avec une tradition syriaque ; *sapiamus* D (avec Jérôme et Augustin), *sentiamus* IV ; *qua?* X, *quid* DIV ; *ignoratis* X, *aliter sapitis* DIV, *aliter senti(e)tis* se trouve dans une série de manuscrits latins, chez Hilaire, Ambrosiaster et Jérôme ; *et hoc* om. X, *et hoc* DIV, *id quoque* se trouve chez Hilaire, Ambrosiaster et Augustin ; pour *vobis*, VL enregistre *nobis?* chez Jérôme et Augustin ; *dominus vobis revelabit* X²¹², *deus vobis revelabit* DI, *vobis deus revelabit* V (avec Augustin, voir ci-dessus les traditions bohairique etc.) ; *verumtamen* DIV, *verum* Hilaire (voir ci-dessous) ; *in quo* D, *in id quod* I, *in quod* Augustin, *ad quod* V (avec Ambrosiaster et Marius Victorinus) ; *pervenimus* DIV, *festinavimus* Hilaire (voir ci-dessous) ; *in ipsum sapiamus* D, *in idipsum sapiamus* I, *ut idem sapiamus* V (*ut* avec Ambrosiaster, *idem* avec Marius Victorinus), voir pour le texte d'Hilaire plus bas ; *ad hoc ipsum convenire* D, *in eodem/eo ambulemus* I (notamment Marius Victorinus et Ambrosiaster), *et in eadem permaneamus regula* V (texte de nombreux manuscrits, rarement trouvé chez les Pères, mais Pélage le présente), voir pour le texte d'Hilaire plus bas.

Les leçons d'Hilaire

Hilaire ne traite ces versets dans ses ouvrages qu'une fois, en *trin* 11, 24, 7. Il s'agit d'une citation directe, suivie par un commentaire qui informe sur ce que sont vraiment les leçons d'Hilaire. Voici la citation : *Quotquot ergo perfecti sumus, haec sentiamus. Et si qui aliter sentitis, id quoque vobis Deus reuelabit. Verum in quo festinauimus, in ipso ingrediamur.* Pour les leçons des manuscrits, les variantes les plus importantes sont *qui* D C* V G*, *quid* C^c L E N F K T B G^c O J Y Z Coustant ; pour *id*, nous trouvons *et hoc* C^c, *hoc* L ; pour *vobis*, il y a *nobis* dans Z ; *vobis (nobis Z) revelabit/revelavit deus* Y Z, *deus vobis revelabit* T Coustant ; *in id quod pervenimus* pour *in quo festinauimus* L^c.

La citation présente donc *quotquot* avec D et Ambrosiaster.

Des variations sans grande importance sont les suivantes: *ergo* est d'accord avec DV contre I (à savoir Marius Victorinus), mais la variation *ergolitaque* est fréquente et ne veut rien dire ; *perfecti sumus* avec DI contre *perfecti* de V est une leçon qui peut se faire automatiquement et qui ne veut rien dire ; de même, *haec* dans la citation n'a pas grande signification.

²¹¹ Le manuscrit 77 a tant *quotquot* que *quicumque*.

²¹² Tertullien présente *dominus* une fois et *deus* une fois.

En considérant le commentaire, on se rend compte qu'Hilaire n'a pas lu ce que donne la citation, à savoir *sentiamus* et *sentitis* (voir ci-dessus **Aperçu des leçons ...**), mais *sapiamus/sapimus* (comme D, Jérôme, Augustin) et *sapitis* (comme DIV). Voir l. 10 : *Nam apostolus nouit in quo sapiant qui sapiunt perfecte, et his qui aliter sapiunt reuelationem Dei, ut id quod perfectum est sapiant, expectat* ; l. 17 : *Eos enim qui aliter sapiunt et quibus id Deus reuelauit*. Il n'y a pas de doute que la citation a été corrigée selon une autre tradition. Cf. aussi (l. 29) : *In his ergo ingressi sapimus perfecte* etc., passage présenté ci-dessous.

D'autre part, la leçon unique *qui* de la citation, dont l'appui manuscrit est loin d'être imposant, est bien confirmée par le commentaire ; voir plus haut deux fois *his qui aliter sapiunt* et aussi l. 12 : *Si qui ergo profundam hanc arcanæ scientiæ dispensationem aliter intellexerunt*. La leçon *qui* ne semble pas se trouver ailleurs dans les traditions.

La leçon *id quoque*, avec des variantes insignifiantes d'après les traditions DIV, s'accorde avec Ambrosiaster et Augustin.

Pour *vobis/nobis* chez Hilaire, un seul manuscrit, Z, a *nobis* dans la citation. Ce qui plaiderait pour *nobis* est avant tout (l. 29) : *In his ergo ingressi sapimus perfecte, et si quid aliter sapimus, Deus nobis id quod perfecte sapitur reuelabit*. Je crois cependant qu'il faut laisser *uobis* comme étant la leçon d'Hilaire. S. Paul s'adresse à « vous », tandis qu'Hilaire parle de « nous » et des autres, « eux », ceux qui ne comprennent pas encore. Selon lui, nous et eux, nous arriverons à une connaissance parfaite, voir l. 29. Quant aux passages de Jérôme et d'Augustin, c'est la même chose : *sapitis* est transposé en *sapimus* et par conséquent il faut dire « nous ». Il n'y a donc pas lieu de supposer une leçon *nobis* pour ces auteurs.

Le texte dominant chez Hilaire *uobis Deus reuelabit* cadre avec V et avec notamment Augustin.

La leçon *verum* est une leçon unique chez Hilaire.

La citation a *in quo* (*festinauimus*), mais dans le commentaire nous trouvons (l. 18/19) : *in id festinare, in quo ingressi fuerunt*, (l. 22) : *Ingre diamur itaque in quo festinauimus*, (l. 24) : *in id quod festinauimus rursus ingressi*. Faute de mieux, il faut s'en tenir à la citation et à ce passage du commentaire (l. 22) qui, comme la tradition D avec Augustin, ne donne pas *in id* ; ces mots peuvent bien avoir été ajoutés pour rendre le texte plus facile à lire.

Festinauimus est une leçon unique chez Hilaire. Elle est confirmée par le commentaire, voir ll. 18-26 avec beaucoup d'exemples de *festinare* et de *festinatio*.

Après *pervenimus/festinauimus*, toutes les traditions latines se réfèrent à des traditions moins bien attestées dans le grec et qui présentent l'addition τὸ αὐτὸ φρονεῖν, avec ou sans τῷ αὐτῷ κανόνι (à rattacher à στοιχεῖν), représentées, dans la tradition V, par *ut idem sapiamus*. Une telle addition a l'air d'être une explication de la phrase difficile τῷ αὐτῷ στοιχεῖν. Hilaire, tout comme Augustin, ne la présente pas. Tous deux suivent une tradition qui est à mon avis l'originale, attestée, entre autres, par les codd. Sinaiticus, Vaticanus, Alexandrinus. Il est bien confirmé par le commentaire (ll. 19, 20, 22, 25, 29) que la leçon unique *ingrediamur* est celle d'Hilaire. Il n'y a pas de trace du texte long des traditions latines, et il n'y a guère lieu de parler d'un *argumentum e silentio*, car l'addition aurait dû se trouver avant *in ipso ingrediamur* ; il ne s'agit pas non plus de la fin d'une phrase qu'Hilaire aurait pu laisser tomber.

La leçon originale d'Hilaire doit être : *Quotquot ergo perfecti sumus, haec sapimus. Et si qui aliter sapitis, id quoque uobis Deus reuelabit. Verum in quo festinauimus, in ipso ingrediamur*.

Il y a donc chez Hilaire des leçons qui ne se trouvent pas dans les traditions, à savoir *qui*, *verum*, *festinauimus*, *ingrediamur*. Des leçons s'accordent avec Ambrosiaster et Augustin, à savoir *id quoque* et l'omission de ce qui correspond à τὸ αὐτὸ φρονεῖν. En d'autres endroits, nous voyons un accord avec la tradition D, à savoir *quotquot* (avec Ambrosiaster), *sapimus* (avec Jérôme et Augustin) et *sapitis* (DI, leçon qu'on retrouve aussi dans V), l'omission de *in id* (avec Augustin). Quant à *sentiamus/sentitis*, il est évident que la tradition IV joue un rôle,

mais ailleurs, on ne peut affirmer que la citation a été influencée. Il aurait été facile de modifier la citation, d'écrire selon les traditions dominantes *verumtamen* au lieu de *verum*, *pervenimus* pour *festinavimus* et d'ajouter ce qui correspond à τὸ αὐτὸ φρονεῖν.

3, 18

NT : τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ.

Vulg. : *inimicos crucis Christi*.

Trin. 3, 18 (563, 6) : *Hos ergo 'inimicos crucis Christi' meminimus*.

Hilaire n'a que cette citation, avec les seules variantes *christi crucis* et *meminerimus*. Il n'y a pas de variantes significatives dans les traditions gréco-latines.

3, 19-20

NT : ὃν τὸ τέλος ἀπώλεια, ... (20) ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.

Vulg. : *quorum finis interitus ... (20) nostra autem conversatio in caelis est*.

Dans sa citation en 11, 28, 21, Hilaire omet ce qui après ἀπώλεια correspond à : ὃν ὁ θεὸς ἡ κοιλία, καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες, dans la Vulgate : *quorum deus venter et gloria in confusione ipsorum qui terrena sapiunt*. Une citation libre de la partie qui manque en *trin* se trouve en *Ps* 139, 7 (781, 28).

Aperçu des leçons trouvées dans les traditions

Pour les traditions non-latines de la première partie, il y a ce qui correspond à *est* dans les traditions bohairique, sahidique et syriaque ; *est* fait défaut dans la tradition grecque. Les traditions latines présentent : *est* KDI, *est* om. V.

Quant à la seconde partie, pour γὰρ des traditions grecques, il y a les variantes δὲ (et ce qui y correspond) dans les traditions sahidique, syriaque, arménienne, et chez, entre autres, Clément d'Alexandrie, Origène et Eusèbe de Césarée ; on note aussi l'omission de ce mot dans quelques manuscrits grecs et dans des manuscrits de la tradition bohairique. Les traditions latines ont les variantes suivantes : *autem* om. X²¹³, *autem* KV (le manuscrit 77, Ambrosiaster, Ambroise, Jérôme, Rufin aussi), *enim* DI ; *municipatus* X²¹⁴ (leçon dominante chez Tertullien, mais chez lui il y a aussi *politeuma*, *politia*, *stipulatio* ; *municipatus* se trouve, avec *conversatio*, chez Jérôme), *conversatio* KDIV²¹⁵, *habitatatio* peut être une variante chez Ambrosiaster mais peut aussi remonter à 2 Cor. 5, 1-2, *expectatio* (selon VL une variante dans K) pour *conversatio* ne se trouve que chez Hilaire, voir ci-dessous ; *est/constituta est* om. X, *est* KIV, *constituta est* D.

²¹³ *Noster inquit municipatus* ne dit pas nécessairement que X, c'est-à-dire Tertullien (*cor* 13, 4 (1061) : Hebr 12, 22), ait omis *autem*.

²¹⁴ *Municipatus* se trouve chez Tertullien deux fois avec *inquit*, et *politeuma* est expliqué par *municipatus* en *Marc* 3, 24, 3 (542).

²¹⁵ Pour KDIV, l'apparat critique de la VL est probablement négatif et les détails omis.

Les leçons d'Hilaire

Hilaire cite (11, 28, 21) : (*apostolus*) *praemonens ait* : '*Quorum finis est interitus. Nostra autem expectatio in caelis est*'. La seule variante est *conversatio* pour *expectatio* dans le manuscrit E (s. XII), sans doute un changement d'après les traditions dominantes.

Hilaire donne *autem* comme KV, et il faut le considérer comme sa leçon, même si la confusion entre *enim* et *autem* est omniprésente et se fait pour ainsi dire automatiquement, ce que montre n'importe quel appareil critique.

La leçon *expectatio* semble bien attestée par le commentaire, voir l. 25 : *Et ubi expectatio nostra in caelis est* et l. 26 : *Quodsi sanctis expectatio*. Tout de même, le fait que nous trouvons *conversatio* trois fois dans *Ps*²¹⁶, et à chaque fois dans des citations directes, donne à penser. Immédiatement après *in caelis est*, il y a dans le texte de Phil., avec des variantes insignifiantes, ce qui suit : *unde etiam salvatorem expectamus dominum nostrum Iesum Christum*, texte que nous lisons dans les citation de *Ps*²¹⁷. En *trin*, Hilaire discute le sens du mot *finis*, qui ne signifie pas « abolition », la fin de l'existence, mais (ch. 28, 30) : *Finis itaque est indeductandae constitutionis mansura perfectio, quae et beatitudini reservata et impietati est praeparata*. Il s'agit donc de l'espoir qu'ont les saints d'une vie bienheureuse après la mort et des peines qui sont réservées pour les impies. Il se peut que *Nostra autem expectatio in caelis est* soit mis par contraste avec la fin des impies et qu'il ne s'agisse pas d'une citation directe, mais d'une adaptation, faite pour introduire une discussion sur ce qui attend les hommes après la mort. Il se peut que la leçon *expectatio* soit influencée par *expectamus* (*ἀπεκδεχόμεθα*) de la fin du v. 3, 20 (voir ci-dessus).

La citation fait penser que la leçon d'Hilaire est *est*, non pas *constituta est* ou l'omission. *Est* en l. 25 ne dit rien, car là *est* est nécessaire.

La seule leçon digne d'intérêt de ce passage chez Hilaire serait celle unique de *expectatio*. Mais l'a-t-il vraiment lue ? La comparaison avec les textes de *Ps* et le contexte de notre passage font que la leçon *expectatio* n'est pas hors de doute.

3, 21

NT : ὃς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα.

Vulg. : *qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae secundum operationem qua possit etiam subicere sibi omnia*.

Aperçu des leçons trouvées dans les traditions

Après ἡμῶν, il y a l'addition εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ, ainsi que les variantes τοῦ σώματος pour τῷ σώματι, l'omission de καὶ, ἑαυτῷ pour αὐτῷ (variante de peu d'intérêt). Le texte grec présenté ci-dessus se trouve, entre autres, dans les codd. Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus. Ce qui correspond à l'addition εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ se trouve dans les traditions syriaque et arménienne, chez Origène, Ephrem et peut-être (très peu sûr) chez Irénée. La variante τοῦ σώματος/corporis existe dans G, la tradition syriaque, Éphrem, Cyrille de Jérusalem, l'omission de καὶ/et dans CE, les traditions sahidique et syriaque.

Les traditions latines présentent : *transfigurabit/-vit* XDI, *transformabit* K (ainsi que Rufin, Pélagé), *reformabit* V, *configuravit* est une variante chez Ambroise et Pélagé, voir ci-dessous

²¹⁶ Ce verset n'est traité qu'en *Ps*. Voir *Ps* 119, 6 (548, 5) : *secundum Paulum conversatio nostra in caelis sit* ; 124, 4 (599, 20) et 141, 8 (804, 22) sont des citations sans mention de Paul.

²¹⁷ Hilaire en *Ps* présente la leçon *salvificatorem* de la tradition X.

pour Hilaire ; *humilitatis* XKDIV, pour *humili(t)ationis* voir plus bas ; quant à la variante grecque εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ, les traditions latines ou n'ont pas cette version ou présentent ce qui peut en être une traduction, mais ce qui peut aussi être une manière de composer un texte qui fonctionne mieux, voir ci-dessous ; *conformale* X, *conformatum* K (aussi 75), *aequiforme* I (en fait, Marius Victorinus seul), *configuratum* V, *conforme* I (cf. ci-dessus *aequiforme*, mais *conforme* est la leçon préférée par les Pères, comme Ambrosiaster, Jérôme, Ambroise, Rufin, Augustin, Pélage) ; *corpori* XKIV (voir plus bas *cum corpore*), *cum corpore* I (selon la VL, en fait, Marius Victorinus seul), *corporis* D (souvent variante chez les Pères) ; *gloriae* XDI, *claritatis* KV ; *suae* XKDV, *ipsius* I (voir plus bas) ; *operationem* DV, quant à I, la VL donne *operationem potentiae suae* pour Marius Victorinus, *operationem virtutis suae* pour Irénée (voir ci-dessous pour ces leçons et pour celle d'Hilaire) ; *qua possit* DV (Ambrosiaster aussi), *ut possit* I (le manuscrit 77 aussi) ; *et* D, *etiam* IV, l'omission de *et/etiam* est aussi attestée, entre autres chez Augustin ; *subicere* DV (avec Ambrosiaster, Ambroise), *subdere* I (selon la VL, mais en fait seul Marius Victorinus) ; *ei* D, *illi* I, *sibi* V (Ambrosiaster, Ambroise aussi) ; *omnia* DV avec Ambrosiaster et Pélage²¹⁸, *universa* I (selon la VL, mais en fait seul Marius Victorinus).

Les leçons d'Hilaire

Il y a deux citations dans *trin* : 9, 8, 16 et 11, 35, 13. Nous trouvons dans ces deux citations et en *Ps* 14, 5 (88, 1) *transfigurabit/-vit*, tandis qu'il y a *transformabit* dans les citations *Ps* 1,15 (30, 17), 124, 4 (599, 21) et 141, 8 (804, 24), et *transfiguratis* *Ps* 9, 4 (78, 7) dans une paraphrase. VL note la leçon *configurabit/-vit* pour *Ps* 91, 9 ((353, 9), mais ce mot fait partie d'une paraphrase ; on ne peut donc pas en conclure qu'il s'agit de la leçon d'Hilaire. Il faut cependant observer que *configuravit* se trouve comme variante chez Ambroise et Pélage. Il faut laisser de côté la leçon « reddet? » de VL pour *Ps* 61, 5 (212, 25), car *redditurus* se trouve dans un contexte qui se réfère à notre texte d'une manière trop libre. La leçon d'Hilaire en *trin* est *transfigurabit*, mais il a aussi connu *transformabit*, qu'il y a en *Ps*. Nous ne pouvons affirmer qu'il ait connu la leçon *configurabit*. *Transfiguravit/-bit* se trouve dans le manuscrit 75, 77 (variante) et chez Tertullien, Marius Victorinus et Ambrosiaster, *transformavit/-bit* dans le manuscrit 77 (variante) et chez Cyprien.

Je pense, avec Frede dans la VL *ad locum* et avec Savon²¹⁹, que la variatio *-bit/-vit* n'est qu'une variation phonétique, et qu'il faut lire *-bit*, même si la variante se trouve partout, et même dans les manuscrits considérés comme les plus fiables, ce qui est le cas pour *trin* 9, 8, 16 et 11, 35, 13. Doignon²²⁰ a défendu et justifié le parfait, en soulignant la différence entre le Christ sur terre qui a déjà par son action causé une transformation (*transfiguravit* ou *transformavit*) et le Christ aux cieux, où la parfaite identification avec le corps glorieux du Christ aura lieu dans l'avenir. Savon pense qu'on trouvera l'analyse de Doignon « bien subtile », et je lui donne raison. Je pense comme Savon que l'omniprésence du futur en grec plaide en faveur d'un futur latin.

Humilitatis doit être la lecture d'Hilaire, confirmée en *trin* et ailleurs, mais il y a *humiliationis* en *Ps* 118 daleth 1 (391, 5). L'éditeur Milhau écrit *humilitatis* en s'appuyant notamment sur le manuscrit V qui est le plus ancien, mais la tradition de l'autre leçon est forte. *Humiliationis* se trouve chez Ambrosiaster *Phil* 3, 21 (441A), mais là, *humilitatis* est aussi bien représenté dans les manuscrits.

²¹⁸ Pélage donne aussi *cuncta* dans ce contexte.

²¹⁹ Hervé Savon, Compte rendu de l'édition des SC, dans *L'Antiquité classique* 71, 2002, 361.

²²⁰ Jean Doignon, *Comment Hilaire de Poitiers a-t-il lu et compris le verset de Paul, Philippiens 3,21?* Dans *Vigiliae Christianae* 43, 1989, 127-137.

VL donne une leçon « ut sit » qu'on pourrait considérer comme une manière de traduire la variante grecque *εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ*. Ce long texte grec existe vraiment dans la tradition de Phil. VL présente aussi « ut fiat? », « ut efficeret? » et plusieurs autres phrases avec des points d'interrogation. Le problème est que lorsqu'on trouve une phrase comme *ut sit*, ou *ut fiat* chez un auteur, il est difficile, voire impossible, de savoir s'il cite une addition qu'il a trouvée dans son texte de Phil., ou si, de son chef, il arrange le texte. Voici quelques exemples pour présenter cette difficulté.

Il se peut qu'Origène connaisse l'addition, car nous trouvons chez lui en *Comm. Matth.* 12, 29 (133, 5) : *ut illos faceret ... conformes imagini gloriae suae* ; *ibid.* 13, 21 (239, 5) : *ut fiat conforme* (sc. *corpus*) *corporis gloriae Christi* ; *ibid.* 13, 27 (254, 20) : *ut sint conformes gloriae Christi*. Il y a aussi des passages qui traitent plus librement le texte et où nous lisons *efficiemur* et *facti*.

Rufin cite plusieurs fois directement selon le texte bref, par exemple en *Apologia* 1, 6 (41) ; *In Numeros homiliae* 16, 6 (145, 7) ; *Commentarii in epistulam ad Romanos* 7, 3 (1106C). Cependant, il présente ce qui ressemble au texte long : *Apologeticum Pamphili* 7 (597B) : *cum transformabitur corpus humilitatis eorum ut sit conforme corporis gloriae Christi*, texte qui est à peu près une citation directe. Il procède plus librement en *Commentarii in epistulam ad Romanos* 7, 4 (1108BC) : *si ... consideret quomodo ... corpus hoc humilitatis suae transformabitur ut fiat conforme corpori gloriae filii dei*. Nous ne savons donc pas si Rufin connaissait la longue variante, ou s'il s'éloigne un peu de la version brève pour rendre son propre texte plus facile à lire.

Hilaire cite directement le texte bref, mais dans des paraphrases on trouve des mots ajoutés. Les citations directes ou presque directes sont *trin* 9, 8, 16 ; 11, 35, 13 ; *Ps* 1, 15 (30, 17) ; *ibid.* 14, 5 (88, 1) ; *ibid.* 124, 4 (599, 21) ; *ibid.* 141, 8 (804, 24). Cf. des paraphrases plus ou moins libres : *Ps* 138, 37 (770, 17) : *formamur enim ut conformes simus gloriae corporis dei* ; *ibid.* 141, 8 (804, 26), où une citation directe est suivie par ... *ut conformes fiant gloriae corporis sui*. Il y a aussi dans les paraphrases des formes de *facere* et *efficere* qui sont nécessaires ou bien rendent le texte plus facile. Le texte qu'a lu Hilaire doit être le texte bref, sans *ut sit* ou d'autres additions.

Dans *trin*, Hilaire a sans doute lu *conforme*, qui figure dans les deux citations directes (9, 8, 16 ; 11, 35, 13). Tous les commentaires (11, 36, 11 ; 11, 38, 13 ; 11, 39, 2 ; 11, 43, 17 ; 11, 49, 11, 23) partent de cette leçon, même s'ils présentent des constructions personnelles comme (11, 36, 11) : *conformes erimus* ; 11, 38, 13 : *Habemus rursum conformes nos*. La situation est un peu différente pour *Ps*. Il y a une citation qui a *conforme* (*Ps* 1, 15 (30, 17), avec la variante *conformatum*), trois qui donnent *conformatum* (*Ps*. 14, 5 (88, 1) ; 124, 4 (599, 22) ; 141, 8 (804, 25)). Dans les paraphrases en *hy*, *my*, *Ps*, des formes de *conforme* dominent, même s'il y a aussi *conformatos* (*Ps* 9, 4 (78, 2)). Il va sans dire qu'Hilaire, si nécessaire, a utilisé des formes comme *conformandum* et *conformando* (*Ps* 121. 1 (570, 16) ; 128, 9 (643, 16)). Il est donc probable que *conforme* est la leçon préférée par Hilaire, mais qu'il a connu *conformatum*, qui a l'avantage de faire partie d'un verbe qui est en accord avec le contexte. On s'attend à *conformis* avec le datif, mais comme le complément est le plus souvent *gloriae*, on ne sait pas s'il s'agit d'un génitif ou d'un datif. Il est clair que *conformis* (comme aussi *similis*) peut se combiner avec le génitif, voir plus bas *trin* 9, 36, 11 : *corporis eius conformes erimus* et *Ps* 52, 17 (131, 5) : *ne conformes essent gloriae suae et resurrectionis*.

Hilaire a lu *corporis*. Commençons par *trin*. La citation en 9, 8, 16 donne *corporis* (ainsi l'édition) pour une série de manuscrits et *corpori* pour une autre série, les différents groupes de manuscrits étant bien représentés dans ces deux suites. Pour l'autre citation, 11, 35, 13, presque tous les manuscrits ont *corpori*.²²¹ Il est cependant probable que là aussi, Hilaire a lu

²²¹ Exceptions : D Z*.

corporis, voir ch. 36, 11 : *quia corporis*²²² *eius conformes erimus*, ce qui remonte à la citation en ch. 35. Les commentaires de *trin* ont aussi toujours *corporis* ; voir plus haut sous *conforme*. Dans les autres ouvrages d'Hilaire, *corpori* est la leçon majoritaire dans les citations : *Ps* 1, 15 (30, 17) avec la variante *corporis* ; *ibid.* 14, 5 (88, 1) ; *ibid.* 124, 4 (599, 23) avec comme variante l'omission de *corpori* ; *ibid.* 141, 8 (804, 25). Quant aux commentaires, on trouve *corpori*, comme en *my* 1, 5 (7, 8) ; *Ps* 135, 5 (716, 18), par contre *corporis* en, par exemple, *Ps* 67, 37 (312, 4) ; 128, 9 (643, 15), mais aussi des phrases sans *corporis*, comme *Ps* 52, 17 (131, 5) : *conformes ... gloriae suae* ; *ibid.* 118 phe 12 (513, 24) : *conformis ... effici gloriae Dei*. Je crois qu'il faut plutôt regarder *corpori* comme une erreur dans les traditions, causée par le voisinage de *conforme*, *conformes*, *conformatum*, après lesquels on s'attend plutôt à un datif.

La leçon d'Hilaire est *gloriae*. *Claritatis* ne se trouve que comme variante en *Ps* 1, 15 (30, 17). Le problème est le pronom suivant. *Ipsius* se trouve plusieurs fois chez Marius Victorinus dans des citations directes ou presque directes, mais il y a chez lui aussi *suae*, en *Phil* (1226C). Hilaire a *ipsius* une fois, dans un commentaire en *Ps* 136, 11 (731, 17) avec la variante *suae*. Dans les citations directes en *trin* et ailleurs, il n'y a que *suae*, mais dans les commentaires, on trouve maintes fois *sui* avec *corporis*, voir par exemple *trin* 11, 36, 7 : *ut quemadmodum nos gloriae regnantis corporis sui subdimur, eodem rursus sacramento ipse regnans in gloria corporis subicienti sibi uniuersa subdatur. Subdimur autem gloriae corporis sui, ut in ea simus claritate qua regnat in corpore: quia corporis eius conformes erimus*, où nous lisons *corporis sui* deux fois et aussi *corporis eius conformes erimus*. Il faut conclure qu'Hilaire se comporte assez librement avec le passage et qu'il combine le pronom avec *corporis* ou avec *gloriae*. Il faut aussi comme toujours tenir compte du fait que les désinences sont traduites d'une manière très peu fiable. Il n'y a pas de raison de s'éloigner de *suae* des citations. *Ps* 136, 11 (731, 17) ne plaide pas fortement pour *ipsius*, car cette leçon est isolée et peut être le résultat d'une allusion libre.

Il y a chez Hilaire deux passages qui renseignent sur ce qui correspond à *operationem*. *Trin* 11, 35, 14 est une citation directe : *secundum efficaciam opera sua*. Il y a les variantes *efficaciam* L^c, *efficitia* K, *efficientiae* VG ; pour *opera sua*, on trouve pêle-mêle par exemple *opera suae*, *sua opera*, et dans beaucoup de manuscrits *suae opera*. *Ps* 131, 26 (682, 9) est une adaptation libre : *secundum operationem efficientiae suae*. Une autre citation qui se rattache à ces deux-là se trouve en Pseudo-Jérôme²²³ *Phil* 5 (60, 6), un texte pélagien qui date d'avant 430 : *secundum efficacem operationem*. Les contextes de ces passages ne donnent rien. Il me semble impossible de rétablir la leçon d'Hilaire d'une manière sûre. Peut-être Pseudo-Jérôme donne-t-il le bon ordre des mots avec *trin* et contre *Ps* 131, 26 ; la leçon d'Hilaire serait *secundum efficaciam/efficientiam operationis suae*.

D'où vient une telle leçon, qui combine *efficacia/efficientia* avec *operatio* pour rendre *ἐνέργεια* et qui n'a pas de précédent dans les traditions grecques ? Si l'on considère *secundum operationem potentiae suae* de Marius Victorinus *Phil* 1226B et 1226C, il me semble très probable que cette leçon est influencée par *Eph.* 1, 19 : *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*, *secundum operationem potestatis/potentiae virtutis/fortitudinis eius*. Le même passage est cité par Hilaire en *trin* 11, 31, 5 : *Secundum operationem potentiae fortitudinis eius*. Les passages de Marius sont en contexte immédiat avec notre passage de *Phil.* sur la transfiguration du corps humain, et ils n'ont rien à voir avec *Eph.* À mon avis, Marius part d'une leçon de *Phil.* déjà influencée par *Eph.*, où il a trouvé l'addition *potentiae tuae*. Dans les traditions grecques, une telle addition n'est pas connue. Presque comme Marius Victorinus, Irénée présente en *Adversus haereses* 5, 13, 3 (752) : *secundum operationem virtutis suae*, où il traite, lui aussi, de la transfiguration du verset de *Phil.* La leçon d'Hilaire semble n'avoir rien

²²² *Corporis* a la variante *corpori*, faiblement représentée.

²²³ Les notes sur les épîtres remontent à Pélage.

à voir avec les leçons de Marius Victorinus et d'Irénée, étant donné que des mots comme *potentia* et *virtus* ne se trouvent pas chez lui dans ce contexte. Je pense qu'il y a eu deux traductions du mot *ἐνέργεια* dans les traditions latines, à savoir *operationem* et *efficientiam*, et qu'Hilaire a suivi un texte qui a combiné ces deux. Cela serait aussi le cas pour Pseudo-Jérôme, dont le texte aurait été un peu remanié, bien qu'il s'agisse d'une citation, précédée par *dicens*.

La citation en *trin* 11, 35, 13 présente *qua possit*. Le contexte ne dit rien sur la leçon, et il n'y a pas de citation par ailleurs. Dans les traditions latines, nous trouvons *qua* et *ut* fortement représentés, *qua* entre autres dans le manuscrit 78, chez Ambrosiaster et Pélage, *ut* dans le manuscrit 77 et Marius Victorinus. *Ut* etc. est une manière fréquente de rendre un infinitif substantivé en génitif comme *τοῦ δύνασθαι*.

Un seul passage d'Hilaire présente la fin du verset, à savoir la citation en *trin* 11, 35, 15 : *qua possit subicere sibi omnia*. Dans les traditions latines, *et* avant *subicere* est bien attesté pour la tradition D (les manuscrits 75 et 77), *etiam* pour les traditions IV. L'omission de *et/etiam* est moins clairement attestée. Hilaire omet le mot dans sa seule citation, 11, 35, 15, voir plus haut. Mais il se peut que *et* ait disparu après *possit*.

Subicere est la leçon dominante dans les traditions latines, mais une variante *subdere* se trouve chez Marius Victorinus. Immédiatement après la citation en *trin* nous trouvons *subiectio*, mais cela ne dit pas grand-chose, car toute cette section, à partir de ch. 32, parle de soumission, *subiectio*. Cependant, peu après (l. 17) : *ei subicitur, cuius concedit in formam* plaide pour *subicitur*, même s'il y a un *subditus* en l. 19. Au ch. 36, 1 Hilaire cite 1 Cor. 15, 26-28 : *Denique ut sacramenti huius esset ratio absoluta, post nouissime deuictam mortem tum ait : Cum autem dixerit : 'Omnia subiecta sunt, absque eo qui subiecit ei omnia, tunc ipse subiectus erit illi qui ei subiecit omnia, ut sit Deus omnia in omnibus'*.²²⁴ Dans ce qui suit, on trouve plusieurs fois *subicere*, ce qui renvoie non seulement à 1 Cor. mais aussi à Phil., car *gloria corporis* revient (voir ll. 8, 10). Hilaire lie étroitement l'un à l'autre les deux passages de Phil. et de 1 Cor. Évidemment, *subicere* et *subdere* étaient pour lui interchangeables.

Il y a quelques manuscrits qui ont *ei* (E N O J*), mais il est clair qu'Hilaire a lu *sibi*, se référant au Christ. Selon Hilaire (voir ce qui suit immédiatement la citation de 1 Cor.), tout se soumettra au Christ, qui ensuite se soumettra à Dieu. *Sibi* ne veut pas nécessairement dire que la leçon d'Hilaire remonte à *ἐαυτῷ* et pas à *αὐτῷ*, vu la confusion entre ces pronoms.

La citation d'Hilaire a *omnia*. Au ch. 36, 9 il y a *universa* dans une paraphrase, mais il n'est pas clair s'il se rapporte à 1 Cor. ou à Phil. Pour 1 Cor., il n'y a que *omnia* dans les citations et commentaires nombreux dans *trin*.

Les leçons d'Hilaire, notamment en *trin*, doivent donc être : *qui transfigurabit corpus humilitatis nostrae conforme corporis gloriae suae secundum efficaciam operationis suae qua possit subicere sibi omnia*. Cependant, les points d'interrogation sont nombreux, voir ci-dessus : il peut bien avoir connu les leçons *transformabit* (*Ps*), *humiliationis* (*Ps* 118), *conformatum* (*Ps*), *etiam* (*Ps*) ; le texte *efficaciam operationis suae* est peu sûr.

Il est impossible de rattacher ce texte peu sûr d'Hilaire à une tradition définie. Il y a des affinités avec D : *corporis, gloriae* (ainsi que XI), *qua possit* (Ambrosiaster, ainsi que V) ; avec Ambrosiaster : *humiliationis?*, *qua possit* (ainsi que DV et Pélage). *Conforme* est une leçon de la tradition I, *sibi* en est une dans la tradition V (ainsi que Ambrosiaster et Ambroise). La leçon *efficaciam operationis suae* est presque unique, mais établir exactement le texte n'est pas possible.

²²⁴ Le passage est encore cité en 11, 8, 8 et 11, 22, 14, avec une certaine confusion entre *illi, ei* et, pour *ei*² dans la citation de ch. 36, aussi *sibi*.

Conclusions

Le but était originairement d'essayer de trouver la tradition ou les traditions dont dérivent les citations d'Hilaire. Le résultat est qu'on ne peut rattacher les textes d'Hilaire à aucune tradition ; il y a des rapports avec parfois l'une, parfois une autre des traditions connues. Ce résultat est assez décevant, il faut le reconnaître. Il y a plusieurs manières d'expliquer cette variation : l'une est bien connue, à savoir qu'il a eu devant lui des textes différents, une autre est que ses textes ont été remaniés plus tard par des copistes et des lecteurs, chose qui va sans dire. Un cas évident où la citation a été remaniée est 3, 15 ; la leçon originaire *sapiamus/sapimus* et *sapitis* a été changée en *sentiamus* et *sentitis*. Mais il se peut aussi qu'Hilaire ne se souvienne pas très bien du texte ou qu'il se soucie peu du libellé exact ; il aurait peut-être pu négligemment dire *existimavit* au lieu de *arbitratus est* (Phil. 2, 6), ou vice versa.

On peut se demander si Hilaire a suivi tantôt l'une, tantôt une autre tradition en composant ses œuvres. Notamment pour 3, 21, il y a une petite différence entre les ouvrages : *transfigurabit* est la leçon de *trin*, tandis que *transformabit* est bien attesté pour *Ps* ; *conforme* se trouve dans *trin*, *conformatum* souvent dans *Ps*, mais la documentation ne suffit pas pour constater une différence. Ces leçons étaient sans doute bien connues d'Hilaire qui a pu choisir l'une ou l'autre à son gré sans se pencher sur les manuscrits.

Est-ce qu'Hilaire a consulté des manuscrits grecs pour créer son texte ? En 2, 7, *constitutus* est presque unique et peut être une traduction de *γεγόμενος* faite par Hilaire ou représenter une tradition latine peu connue. Plus intéressant parce que moins banal est 3, 16, où Hilaire ne présente pas une addition qui est absente des meilleures traditions grecques, tandis que presque toutes les traditions latines la donnent. Il est impossible de dire s'il a consulté un manuscrit grec ou s'il a disposé d'un texte latin peu connu. Dans le même verset, les leçons *qui*, *festinavimus* et *ingrediamur* sont uniques. Manuscrit grec ou tradition latine ? Nous ne le savons pas, mais nous ne pouvons pas exclure la possibilité qu'il ait consulté des manuscrits grecs et qu'il ait fait sa propre traduction. De même pour 3, 20 *expectatio* pour *conversatio* etc., mais il ne faut pas accepter cette leçon comme authentique sans discussion, car elle peut être le résultat d'une adaptation.

Il est en revanche clair que le mystérieux *efficacia/efficientia* de 3, 21 remonte à une traduction latine peu connue, et non pas à une tradition grecque.