



HAL
open science

La personne et le christianisme ancien

Bernard Meunier, Marie-Etiennette Bély, Dominique Bertrand, Michel Bonnet, Régis Doumas, Marc Quatrefages

► **To cite this version:**

Bernard Meunier, Marie-Etiennette Bély, Dominique Bertrand, Michel Bonnet, Régis Doumas, et al.. La personne et le christianisme ancien. Bernard Meunier. Les Editions du Cerf, 2006, Patrimoines-christianisme, 978-2-204-08147-4. halshs-03983097

HAL Id: halshs-03983097

<https://shs.hal.science/halshs-03983097v1>

Submitted on 10 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sous la direction de
Bernard MEUNIER

LA PERSONNE
ET LE
CHRISTIANISME ANCIEN

PATRIMOINES
christianisme

Les éditions du Cerf
PARIS

2006

NB. Ce qui est mis dans HAL-SHS est la version Word de 2006, définitive pour le texte, mais non composée. Les renvois aux pages dans les index et la table des matières sont donc faux, la pagination n'a pas été adaptée au présent pdf.

ISBN 10 : 2-204-08147-7

ISBN 13 : 978-2-204-08147-7

Les auteurs :

M.-E. BÉLY, Faculté de philosophie de l'Université catholique de Lyon.

D. BERTRAND sj, Sources Chrétiennes.

M. BONNET, collaborateur de Sources Chrétiennes.

R. DOUMAS, Faculté de Théologie de Lyon.

B. MEUNIER, CNRS, Sources Chrétiennes – Faculté de Théologie de Lyon.

M. QUATREFAGES, ancien étudiant de la Faculté de Théologie de Lyon.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

- ACO : *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin-Leipzig.
- BA : *Bibliothèque Augustinienne*, Paris.
- BETL : *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, Leuven.
- CCG : *Corpus Christianorum*, Series Graeca, Turnhout.
- CCL : *Corpus Christianorum*, Series Latina, Turnhout.
- CCL, CM : *Corpus Christianorum*, Continuatio Mediaevalis, Turnhout.
- CPG : *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout.
- CSEL : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne.
- CSCO : *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain.
- CUF : *Les Belles Lettres*, Collection des Universités de France, Paris.
- DECA : *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, Paris.
- GCS : *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Berlin-Leipzig.
- GNO : *Gregorii Nysseni Opera*, Leiden.
- NRT : *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles.
- Opitz : *Athanasius Werke*, Berlin-Leipzig.
- PG : *Patrologia Graeca* (J.-P. MIGNE), Paris.
- PL : *Patrologia Latina* (J.-P. MIGNE), Paris.
- RHE : *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain.
- RSPT : *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris.
- RSR : *Recherches de Science Religieuse*, Paris.
- SC : *Sources Chrétiennes*, Lyon-Paris.
- SEA : *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Rome.
- SPM : *Studia Patristica Mediolanensia*, Milan.
- TLL : *Thesaurus Linguae Latinae*, Munich.
- TU : *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig.
- TWNT : *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart.
- VCC : voir ci-dessous, CONTOUMAS-CONTICELLO (Vassa)

AVANT-PROPOS

Malgré la pluralité d'auteurs, ce ne sont pas *des* études qu'on va lire, mais *une* étude. Cette enquête est en effet le fruit d'un travail d'équipe mené sur plusieurs années, dans le cadre d'un laboratoire de la Faculté de théologie de Lyon, sous la responsabilité de Bernard Meunier.

La problématique et le corpus de recherche ont été peu à peu définis dans un travail commun, lors de réunions mensuelles pendant trois années. Les textes anciens ont été, le plus souvent, lus et discutés par tous les participants. Chacun ensuite s'est chargé d'une partie et a assumé seul(e) sa rédaction, l'ensemble ayant été coordonné par le responsable du laboratoire. Le livre issu de ce travail est bien une entreprise commune, et non la juxtaposition de travaux individuels.

Outre les auteurs des contributions, signalés dans la table des matières, le laboratoire a bénéficié de la participation active de Paulette Crochon, Marie-Lise Krumenacker, Luc Mellet. Il a été rendu possible par la Faculté de théologie de Lyon, qui l'a agréé et encouragé, et doit beaucoup à l'Institut des Sources Chrétiennes qui lui a apporté son soutien logistique et l'instrument irremplaçable qu'est sa bibliothèque. Que tous ceux et toutes celles qui ont été mêlé(e)s de près ou de loin à cette longue entreprise reçoivent l'expression de notre commune gratitude.

INTRODUCTION

Avant d'être un concept, « personne » est un mot de tous les jours. Nous ne sommes plus sans doute dans les débats « personnalistes » du milieu du XX^e siècle, mais le mot est toujours là, irremplaçable et usuel.

Il n'est pourtant pas neutre. Quand nous parlons des « droits de la personne humaine », de la « dignité » de la personne, quand nous discutons du statut de l'embryon pour décider s'il est ou non une « personne », nous voyons bien que le mot a plus d'enjeu qu'une simple désignation de l'individuel.

Il serait probablement difficile de mettre tout le monde d'accord sur une définition du mot. Mais on conviendra — mise à part la « personne morale » en droit — qu'il renvoie à une *singularité* humaine en ce qu'elle a d'unique et de non interchangeable. Ainsi la personne a-t-elle pu être pensée comme « valeur », ainsi a-t-on pu parler de sa transcendance ; par ce dernier terme, on a voulu dire à la fois qu'elle est une entité non soluble dans du collectif (comme la nature humaine, la nation, la classe sociale), et un tout non réductible à des parties (comme le corps et l'esprit, les actes, l'histoire, les caractéristiques sociologiques ou culturelles, etc.). Pour le philosophe, plus encore que pour le juriste et le théologien, la personne est une question.

Elle n'est pas sans histoire, en laquelle de larges zones d'ombre subsistent. Les auteurs de ce livre se sont intéressés à sa genèse antique, telle qu'elle est fréquemment présumée, pour la soumettre à nouvel examen.

Une thèse à éprouver

Un tournant chrétien ?

Non sans raisons, on impute volontiers au christianisme — il faudrait y associer le judaïsme — une certaine paternité dans le discours de la personne : outre que les milieux chrétiens sont aujourd'hui parmi ceux qui usent le plus facilement du mot, il est de fait que les courants personnalistes sont plus ou moins issus du christianisme. Mais le rôle qu'on reconnaît à celui-ci relève fondamentalement d'une époque plus ancienne : d'aucuns estiment qu'aux premiers siècles de notre ère la tradition biblique et la doctrine chrétienne ont favorisé, sinon engendré, une conception nouvelle de l'être humain comme personne, alors que dans le monde gréco-romain (pour nous cantonner à lui) on pensait plus volontiers le collectif que l'individuel, voyant en ce dernier seulement la partie d'un tout.

Nous sommes donc confrontés à une question fondamentale : le christianisme, dans la lignée du judaïsme, a-t-il été le facteur décisif qui a fait passer l'humanité du *collectif* au *personnel* ? On peut résumer ainsi l'argumentation de ceux qui

le pensent : le Dieu personnel des juifs et des chrétiens est créateur ; il a créé un être personnel à son image et a fait alliance avec lui ; ce faisant, il s'adresse à la liberté de celui-ci, et le lieu de cette liberté est l'individuel et non le collectif. L'être humain, interlocuteur de Dieu par vocation, a pris conscience de sa singularité : celle, commune, de l'humain au sein du cosmos, mais aussi celle, propre, de l'individu au sein du groupe humain : j'existe comme personne devant Dieu, mais aussi dans et par l'intersubjectivité humaine où je suis engagé, où je reçois mon nom. La personne naît de cette relation multiple. Des historiens des idées voient dans le judaïsme et dans le christianisme le milieu et le moteur de sa naissance : certains n'ont pas hésité à dire que la notion de personne était comme « révélée », fruit d'une pensée fondée sur la révélation biblique. Étienne Gilson, qui a consacré une partie de son œuvre à défendre la notion de « philosophie chrétienne » et à délimiter son contenu, voit précisément dans cette notion l'un des axes majeurs d'une telle philosophie.

Comment la personnalité ne serait-elle pas la marque propre de l'être en son plus haut point de perfection, dans une philosophie telle que la philosophie chrétienne où tout est suspendu à l'acte créateur d'un Dieu personnel ? (...) C'est donc à la métaphysique de l'Exode¹ que le personnalisme chrétien se rattache comme tout le reste ; nous sommes des personnes parce que nous sommes les œuvres d'une Personne². »

On ne trahirait pas la pensée de Gilson en la présentant ainsi : Dieu crée l'homme personnel à son image, et l'homme, en regardant la Trinité, découvre la notion de personne pour se penser lui-même. Thèse séduisante, dont on devine la portée apologétique. Nous avons voulu la mettre — après d'autres — à l'épreuve des textes. Car la thèse en présuppose deux autres : 1) l'Antiquité païenne n'a pas pensé l'individualité humaine pour elle-même ; 2) le christianisme antique l'a fait à la faveur des débats dogmatiques, en particulier trinitaires.

Voulant rester dans notre domaine de compétence, qui est la littérature chrétienne ancienne, nous n'avons fait que de trop rapides incursions dans la littérature païenne, philosophique en particulier. Il fallait se livrer à ce rapide état des lieux en essayant d'apprécier le contenu et la valeur que la pensée gréco-romaine avait pu donner à la singularité humaine. Ce préliminaire était déjà à lui seul un trop vaste programme : nous avons choisi, pour l'unité et la continuité méthodologique de notre enquête, de partir des mots que le christianisme choisira pour sa part — parti pris évidemment déformant pour la pensée païenne, qui n'a pas forcément emprunté les mêmes voies lexicales pour penser l'individu, si elle l'a fait ; mais parti pris qui s'explique d'un point de vue généalogique : on part des descendants pour remonter l'arbre ; sans quoi, l'enquête devient à peu près impossible faute d'objet défini et constant³.

Du côté du platonisme

¹ Gilson vient de citer Ex 3, 14 où il voit un principe métaphysique fondamental de la philosophie chrétienne : *Je suis celui qui suis*, entendu dans le sens d'une affirmation de Dieu comme Être.

² É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin 1948² (*Études de philosophie médiévale* 33), p. 210.

³ Cette démarche généalogique elle-même n'est pas sans risques ; j'y reviens dans les « précautions méthodologiques », *infra*.

Risquons une première impression, ne serait-ce que pour mieux poser la question. Le néoplatonisme, qui a produit au sein de la pensée païenne antique la synthèse la plus élaborée, ne semble pas avoir valorisé l'individualité. Plotin mourant, d'après son biographe, ne s'efforçait-il pas « de faire remonter le divin qui est en nous vers le divin qui est dans le Tout⁴ » ? Cette âme partielle rejoignant l'Âme du monde pour contempler en elle le Bien et redevenir Un en lui, sans singularité ni altérité, est-ce le dernier mot de la philosophie grecque sur l'individu humain ? Évoquant fugitivement son expérience mystique, le même Plotin écrit ceci :

« Tu ne dis même plus : Jusque là, c'est moi. Laissant le "jusque là", tu es devenu le Tout. Et pourtant, déjà auparavant <i.e. avant la cascade de processions qui a donné existence à ton âme partielle>, tu étais le Tout... En devenant "quelqu'un", on n'est plus le Tout, on lui ajoute une négation. Et cela dure jusqu'à ce que l'on écarte cette négation. Tu t'agrandis donc en rejetant tout ce qui est autre que le Tout⁵. »

L'éternité n'est-elle qu'une fusion dans le Tout, où s'arrête notre histoire et notre conscience personnelles ? Notre moi n'est-il qu'une malencontreuse addition à la vérité de l'être, qu'il convient de retrancher ? Pierre Hadot note cependant ceci :

« Mais ces niveaux <par lesquels nous progressons dans le dépouillement de notre particularité, vers la contemplation de l'Un et l'union à lui> ne s'abolissent pas les uns les autres : c'est leur ensemble, leur interaction qui constitue la vie intérieure. Plotin ne nous invite pas à l'abolition de la personnalité dans le *nirvâna*. L'expérience plotinienne, tout au contraire, nous révèle que notre identité personnelle suppose un absolu indicible dont elle est à la fois l'émanation et l'expression⁶. »

Tel est le débat : la pensée antique avait-elle besoin du christianisme pour voir en chaque être humain une personne inaliénable jusques et y compris dans l'éternité ? L'enquête à mener du côté de l'Antiquité païenne serait le pendant nécessaire de la présente enquête, mais elle excède la compétence des auteurs, qui s'en tiennent globalement à la pensée chrétienne primitive.

La thèse en débat

Nous pouvons réénoncer avec un peu plus de précision la thèse à éprouver. On lit assez souvent que la notion de personne a été lentement mise au point dans un double laboratoire : d'une part celui de la *théologie trinitaire*, formulant le dogme d'un Dieu en trois « personnes » et forgeant par là même le concept d'une « personne » divine ; d'autre part celui de la *christologie*, énonçant un peu plus tard le dogme d'un Christ homme et Dieu qui unit les deux natures dans une unique « personne ». La notion de personne était ainsi « préparée⁷ » pour penser l'être humain, la christologie l'ayant déjà en partie « rapatriée » du divin vers l'humain.

⁴ PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 2, éd. L. Brisson et alii, Paris, Vrin 1992 (*Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* 16), p. 135.

⁵ PLOTIN, *Ennéades* VI, 5 (=Traité 23), 12, 18, cité par P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Études augustiniennes 1973², p. 156-157.

⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁷ Le mot lui-même est évidemment discutable ; il relève de l'apologétique patristique qui voit dans le judaïsme et sa Loi d'une part, dans le paganisme grec et sa philosophie d'autre part, une double « préparation évangélique », précédant dans la pédagogie divine l'annonce de l'évangile comme vérité pleine et entière.

On voit qu'il y a là un enjeu important. La notion de personne en est un déjà par elle-même : malgré les contestations et les déconstructions qui se sont acharnées sur les philosophies de la personne et du sujet au cours du XX^e siècle, elle continue à servir de référence dans les débats éthiques de nos sociétés occidentales ; si la thèse énoncée ci-dessus se vérifiait, alors l'éthique laïque de notre temps devrait verser des droits d'auteur au christianisme et au judaïsme. Plus largement, l'enjeu est de savoir si la foi a eu, sur ce point précis, une fécondité rationnelle ; nous rouvrons peut-être ainsi le vieux débat autour de la « philosophie chrétienne », mais ce n'est plus tant sur un contenu métaphysique que sur la conscience de soi de l'être humain.

Notre démarche

Un corpus

Puisqu'il s'agit d'éprouver la thèse de l'origine chrétienne de la « personne », et non de faire l'inventaire de toutes les sources possibles de cette notion, nous nous limitons à son lieu de naissance supposé : la théologie chrétienne des premiers siècles, où s'élaborent les dogmes sur la Trinité et le Christ, terrain relativement peu exploré par les philosophes. Nous fréquenterons donc des auteurs chrétiens, grecs et latins, de Tertullien à Jean Damascène, c'est-à-dire de la fin du deuxième siècle au début du huitième siècle. Nous ne franchirons les limites de ce corpus que rarement : outre les chapitres liminaires de chaque partie, qui portent sur l'usage classique des mots et dont la nécessité a été rappelée ci-dessus, nous ferons une brève traversée du néoplatonisme (à propos de l'hypostase), afin de voir si la tradition philosophique non chrétienne a dialogué avec la théologie chrétienne et reçu d'elle quelque chose sur ce point.

Précautions méthodologiques

Devant le problème ainsi posé — le christianisme antique a-t-il engendré la notion de personne ? —, il faut définir une méthode assez précise, sous peine de se perdre dans les généralités thématiques et dans l'immense littérature qui entre dans le champ de l'enquête, sous peine aussi de tomber dans les pièges de l'anachronisme.

Nous ne pouvons partir de la notion moderne de personne, comme si celle-ci faisait l'objet d'une définition claire, pour essayer d'en retrouver des ébauches au hasard des textes patristiques. Entre autres inconvénients (dont celui de tenir nos prédécesseurs dans la pensée pour l'escabeau de nos pieds), cette démarche pratiquerait un finalisme outrancier, consistant à voir dans tel événement de pensée la préparation ou la partie d'un tout plus vaste encore à venir, en supposant que les acteurs visaient consciemment ce but, ou que la connaissance qu'en a *a posteriori* le lecteur moderne rend légitime cette relecture récupératrice. Sans prétendre être tout à fait indemnes de cette naïveté, nous avons essayé d'en repousser au mieux la tentation.

Un axe

Nous avons choisi de suivre la destinée de quelques *mots*. Il nous a semblé que pour une notion aussi mouvante que celle de la personne, c'était là un axe plus solide. Expliquons-nous.

Quelles que soient les transformations de son champ sémantique et les ramifications de son arbre généalogique, il reste qu'en français le mot « personne » vient du latin *persona*. Nous avons là une continuité incontestable, quoique modeste. Car un mot peut avoir une histoire mouvementée, pleine d'inattendus et d'apparents paradoxes, il a néanmoins une origine, une racine, une étymologie qui résiste à des mutations trop arbitraires et empêche cette histoire d'être le simple fruit du hasard. De plus, l'usage d'un mot est le fait d'une communauté humaine qui pratique elle-même une certaine régulation de son langage. Un mot ne peut se laisser entraîner très loin de son champ premier de signification. Il est donc permis de parier que, pour une enquête sur les sources possibles de la personne, le mot *persona* n'est pas tout à fait une fausse piste.

Mais l'enquête est plus précise, puisque la thèse à éprouver impute aux débats théologiques la paternité de la personne. Il importe donc de s'interroger sur les notions que ces débats ont élaborées, et sur les mots qui les expriment. Qu'il s'agisse des personnes divines ou de l'unique personne du Christ, les mots concernés sont essentiellement trois : *persona* en latin, *prosôpon* et *hupostasis* en grec. C'est à cause de la théologie chrétienne que le destin des deux premiers s'est trouvé réuni à celui du troisième, et cette interférence a pu influencer sur leur propre évolution. C'est l'ensemble de ces relations qu'il faut considérer pour essayer de comprendre l'histoire de ces mots en tant qu'elle concerne la notion de personne.

C'est pourquoi notre enquête comprend trois grands dossiers : celui de *persona*, celui de son « équivalent » grec *prosôpon*, et celui d'*hupostasis*. Nous ouvrons ces dossiers l'un après l'autre pour mieux arrimer notre cheminement à l'histoire des mots, bien que ceux-là aient connu au quatrième et au cinquième siècles de constantes interactions, qui seront mises en lumière. Une quatrième partie, chronologique celle-là, traite de l'époque tardive de la théologie patristique (VIe-VIIIe siècles), où le sort de ces mots est désormais lié, et suit leur destin jusqu'à l'aube du Moyen Âge. Les auteurs de ce livre n'ont pas voulu excéder leurs compétences en menant plus loin ce parcours : ils laissent plus de travail à poursuivre que de certitudes à recueillir, et c'est tant mieux.

Dans le champ de la théologie ancienne, les mots-clefs dont le destin avoisine le nôtre se repèrent assez vite : substance (*substantia*, *ousia*)⁸ ; nature (*natura*, *phusis*) ; subsistance (*subsistentia*) ; individu (au sens physique et logique : ce qui n'est plus divisible, *atomon*). Nous rencontrerons parfois ces mots, mais l'efficacité de notre entreprise imposait de limiter les dossiers aux trois premiers, traduits par « personne » dans les énoncés dogmatiques.

Précisions

Il faut pour finir éviter un malentendu. On met aujourd'hui volontiers, derrière le mot personne, l'intériorité, la subjectivité, la conscience de soi, bref, les divers champs habituellement traversés par l'anthropologie philosophique. On se doute que,

⁸ Dans les parenthèses de ce paragraphe, le premier mot est « l'équivalent » latin du mot français cité, le deuxième son « équivalent » grec, au moins approximativement.

dans cet ouvrage que nous avons voulu limité, il ne peut être question de récrire une histoire de l'anthropologie antique en général, ou de l'intériorité, de la vie spirituelle, des conceptions de l'âme et du corps, etc. (pas plus, évidemment, qu'une histoire de la théologie trinitaire ou de la christologie pour elles-mêmes). Notre propos est plus précis : examiner les mots et les concepts qui, à un moment ou à un autre dans les débats théologiques anciens, ont été amenés à exprimer l'individualité en Dieu ou dans l'humanité, et sont susceptibles d'avoir permis ensuite, à long terme, une pensée de la personne : c'est au support lexical que nous nous attachons par méthode.

D'autre part, bien sûr, notre enquête ne couvre pas l'intégralité de la littérature chrétienne des premiers siècles. Il est vrai que les outils informatiques actuels⁹ permettent d'interroger presque toute la littérature antique et chrétienne, grecque et latine, sur les occurrences de tel ou tel mot. Nous ne nous sommes pas privés de ces outils, qui nous ont permis, dans tel ou tel domaine ou auteur, une quasi-exhaustivité. Mais nous avons aussi et surtout fait des choix, car l'histoire des débats théologiques nous permettait de savoir quels auteurs avaient joué un rôle particulier dans les avancées conceptuelles. Pour le reste, de multiples sondages grâce aux cédéroms ont permis de vérifier, dans la mesure du possible (sans certitude absolue), que nous n'avions pas laissé de côté des lieux majeurs. Un sens nouveau d'un mot, si vraiment il est amené à jouer un rôle dans l'histoire de la pensée, finit toujours par être repérable : le risque est plutôt de retarder cette apparition que de l'ignorer ; peut-on, du reste, vraiment établir avec précision un acte de naissance en ce domaine ?

Il reste à s'expliquer brièvement sur le contenu des chapitres qu'on va lire. Dans chaque partie, des choix d'auteurs ont été faits, en fonction de leur importance dans l'histoire des doctrines, comme cela vient d'être dit. Cette suite de monographies (Tertullien, Hilaire, Augustin, Boèce côté latin, les Cappadociens, la crise nestorienne, le sixième siècle, Jean Damascène côté grec) représente donc bien autre chose que de simples coups de sonde portés au hasard. Les œuvres examinées cristallisent un effort collectif, mené dans le long terme, dont elles marquent plus spécialement les avancées. D'autre part, pour limiter les risques de partialité ou d'omission, on trouvera à côté des chapitres monographiques d'autres qui « balayent » des périodes plus vastes (par exemple l'annexe du chapitre 2, les chapitres 12 et 15, et l'ensemble du dossier *prosôpon*). L'alternance de monographies et de tours d'horizon plus larges devrait limiter le double risque de choix trop peu représentatifs et de synthèses trop hâtives édifiées sur des pré-supposés plutôt que sur des faits. L'ensemble ainsi réalisé reste certainement critiquable, y compris au plan de la méthode, mais il est le fruit d'une mûre réflexion collective et d'un travail de longue haleine.

⁹ Les cédéroms utilisés sont les suivants : le *TLG* pour le grec (à présent consultable en ligne), les cédéroms *PHI* et *CLCLT* pour le latin classique et chrétien (ce dernier désormais aussi consultable en ligne ; voir en tête de la bibliographie).

PREMIÈRE PARTIE
LE DOSSIER *PERSONA*

INTRODUCTION

Le dossier *persona* s'imposait comme le premier à ouvrir, pour plusieurs raisons. Certes, il peut paraître contraire aux habitudes des historiens de la pensée antique de faire passer le latin avant le grec. Mais étant donné la continuité lexicale entre la *persona* latine et la personne française, et il était assez logique de poser ce mot comme point de départ, ou fil d'Ariane, pour constater ensuite les évolutions diverses provoquées par les contacts culturels, les traductions, les débats d'idées. Les dossiers grecs viennent donc, par rapport à cet axe, comme des facteurs d'interférence qui modifient progressivement la trajectoire de *persona*/personne : dès Tertullien, la *persona* latine a une histoire théologique, pas forcément héritière de celle de son cousin grec *prosôpon*, qui ne lui est guère antérieure. De plus, comme nous allons le constater, outre sa proximité linguistique avec la « personne », le mot *persona* est celui qui, dès le départ, offre la base la plus solide pour penser l'individualité. Il méritait de fournir à notre enquête son point de référence.

Il est nécessaire, avant de parcourir la littérature chrétienne, de faire le point sur les acceptions de *persona* dans la langue classique, pour ne pas prêter ensuite au christianisme des innovations sémantiques qui ne lui seraient pas dues. Comme pour les dossiers *prosôpon* et *hupostasis* qui suivront, le premier chapitre sera donc consacré aux usages du mot dans la langue classique (ou impériale, mais non chrétienne).

Le dossier comprend ensuite plusieurs monographies sur des auteurs qui ont joué un rôle majeur dans l'histoire de la théologie chrétienne, et partant des usages chrétiens de *persona* : Tertullien, Hilaire, Augustin (on trouvera Boèce dans la quatrième partie du livre, consacrée à l'époque tardive). Ce sont là autant de jalons importants, suffisants, nous a-t-il semblé, pour donner à l'histoire de la *persona* chrétienne une certaine intelligibilité. En annexe au chapitre sur Tertullien, un rapide parcours sur Novatien, Cyprien et Lactance essaie de combler l'écart, qu'on aurait pu juger excessif, entre Tertullien et Hilaire. Mais beaucoup d'autres auteurs importants, comme Ambroise ou Jérôme, ne sont pas conviés ici : il nous a semblé, non sans l'avoir quelque peu vérifié, que les auteurs retenus sont assez représentatifs de ce que les chrétiens latins ont fait, en théologie, du mot *persona*.

CHAPITRE 1

PERSONA EN LATIN CLASSIQUE

Il ne s'agit pas de faire l'historique de la notion de *persona* dans la langue classique, mais seulement d'en relever quelques traits. Le mot n'était pas un concept philosophique, son histoire n'est donc pas excessivement chargée. M. Nédoncelle l'a esquissée autrefois¹⁰, et nous utiliserons son étude, complétée par l'interrogation des cédéroms (PHI, CLCLT).

Sans nous interroger sur l'étymologie obscure du mot, venons-en aux premiers sens attestés avant notre ère : celui de rôle ou de personnage, dans le contexte du théâtre, dès le tournant du III^e-II^e siècles avec Plaute¹¹, au II^e siècle avec Térence¹² ; celui de masque, toujours au II^e siècle avant notre ère, chez Accius¹³ ; celui de personne du verbe dans un contexte grammatical, au I^{er} siècle avant notre ère avec Varron¹⁴. Ce dernier sens est peut-être avant tout une traduction du *prosôpon* des grammairiens grecs, bien attesté en ce sens dès l'époque hellénistique.

Il y a également un sens juridique, plus général, qui désigne les individus humains ; nous le trouvons dans des textes plus tardifs, comme les *Institutiones* de Gaius (fin du II^e s. de notre ère) : en I, 8 le droit concerne soit les personnes, soit les choses, soit les actions (*personas, res, actiones*) ; les personnes sont des hommes libres ou des esclaves (I, 9 ; 48-50 ; 120), des hommes ou des femmes (I, 59 ; 115-118). *Persona* est en quelque sorte le sujet juridique ; on a parfois une périphrase comme : la personne de l'homme libre (I, 117-118), la personne de l'esclave (I, 123)...

Avec Cicéron, au I^{er} siècle avant notre ère, nous étions déjà assez près de ce sens juridique, le plus souvent dans le contexte rhétorique d'une plaidoirie. M. Nédoncelle propose une classification des sens de *persona* chez Cicéron¹⁵. On peut dire qu'outre le sens de masque ou de rôle de théâtre, qui restera en usage jusqu'à la fin de l'Antiquité, le mot a chez lui surtout un sens social : *persona* appréhende l'être humain du point de vue de son rôle social, de sa condition socio-professionnelle, autrement dit d'un point de vue surtout extérieur et pratique. Telle est la conclusion qui s'impose après l'examen des 206 occurrences cicéroniennes du mot, fournies par le cédérom PHI, et dont

¹⁰ M. NÉDONCELLE, « Prosopon et persona dans l'Antiquité classique », *Revue des Sciences Religieuses* 82 (1948) 277-299.

¹¹ *Le Persan*, v. 783.

¹² *L'Eunuque*, v. 26-35.

¹³ Cité par Varron, *De lingua latina* 7, 64, = fragm. gramm. XIX de l'édition Dangel, Paris, Les Belles Lettres 1995, p. 259.

¹⁴ *De ling. lat.* 8, 20 et 9, 32. 95. 100-102 etc.

¹⁵ *Art. cit.*, p. 297-298.

la majorité se trouve dans des œuvres de théorie oratoire¹⁶. Essayons d'affiner un peu ce constat.

Le sens peut être celui de « personnage », proche du « rôle » de théâtre¹⁷, ou encore celui de type humain, de figure : ainsi la « figure » du sage (*persona sapientis*) dans le *De finibus* III, 75. On trouve le mot très souvent dans des expressions comme : jouer, donner, attribuer un rôle. Dans les traités de rhétorique, il est souvent question de la nécessaire considération des « personnes », à côté d'autres facteurs comme le temps, le lieu, l'affaire traitée... : il s'agit d'éléments généraux. *Persona* représente ici, non un être humain dans sa singularité, mais un type d'être, avec des caractères sociaux ou professionnels. Le *De inuentione*, manuel écrit par Cicéron au début de sa carrière, explique que dans un plaidoyer on peut argumenter à partir des personnes (*personae*) ou des actions (*negotia*). Les personnes sont définies par leurs attributs (I, 34) :

« Le nom, la nature, le genre de vie (*uictus*), la condition (*fortuna*), la façon d'être (*habitus*), la sensibilité (*adfectio*), les goûts (*studia*), les intentions (*consilia*), la conduite (*facta*), les coups du sort (*casus*), les propos tenus (*orationes*). »

Persona est le terme qui coiffe différentes caractéristiques : dans la suite, on voit qu'il s'agit essentiellement d'attributs physiques, sociaux ou professionnels ; aucun ne nous oriente vers la subjectivité, l'intériorité. La « façon d'être » désigne telle vertu, telle capacité, tel savoir ; la « sensibilité » recouvre les passions communes : joie, tristesse, voire maladie ; les « goûts » désignent une occupation intellectuelle constante et socialement bien répertoriée, comme la philosophie, la poésie, la géométrie : il s'agit de savoir ce à quoi s'adonne habituellement l'individu ; quant aux « intentions », il s'agit de projets précis à exécuter. *Persona* est ici avant tout une notion sociale et morale, caractérisant l'individu d'un point de vue extérieur.

Examinons un passage où le mot semble avoir un sens plus riche, dans le *De Officiis* que Cicéron a écrit à la fin de sa vie, à l'automne 44. Le texte parle du convenable (*decorum*), qui nous demande notamment d'agir d'une manière qui corresponde à ce que nous sommes. Que sommes-nous, précisément ? Cicéron s'explique là-dessus (I, 107) :

« Il faut encore comprendre que la nature nous a fait endosser en quelque sorte deux personnages (*duabus... personis*) : l'un nous est commun, du fait que nous participons tous à la raison et à cette dignité qui nous élève au-dessus des bêtes, d'où découlent toute la beauté morale (*honestum*) et tout le convenable (*decorum*), et à quoi l'on demande la connaissance du devoir ; quant à l'autre, il a été attribué à chacun en propre¹⁸. »

La suite explique la dernière phrase et montre que si la diversité est évidente dans les corps, elle l'est aussi dans les âmes, c'est-à-dire dans les tempéraments et les qualités morales (I, 109 : *dissimilitudines naturae morumque*). Or, le convenable est fonction de cette diversité et de la particularité de chacun (les *propria non uitiosa*, I, 110), qu'il faut donc conserver et non renier. Il ne faut rien faire qui soit contraire à la

¹⁶ *De Inuentione*, *De Oratore*, etc., auxquelles se joint la *Rhétorique à Herennius* qui n'est sans doute pas de Cicéron.

¹⁷ Ce personnage peut renvoyer à un individu, ou à un sujet collectif comme la cité : cf. *II In Verr.*, II, 43.

¹⁸ CICÉRON, *De Officiis* I, 107 (trad. M. Testard modifiée, Paris, Les Belles Lettres 1965, p. 159).

nature que nous partageons tous (*contra uniuersam naturam*), et en même temps il faut suivre sa nature propre (*propriam nostram, ibid.*). Les deux *personae* de I, 107 sont devenues ici deux *naturae* : il semble y avoir synonymie.

Le mot *persona* revient de nouveau en I, 115 : aux deux *personae* exposées plus haut il faut en ajouter deux autres qui sont le personnage social que nous imposent les circonstances (pouvoir, notoriété, richesse, ou leurs contraires), et celui que nous choisissons (s'adonner à la philosophie, au droit, cultiver telle vertu...). L'expression est : *personam gerere*, jouer un rôle.

Avons-nous là un sens nouveau, plus riche, du mot *persona* ? En fait, nous pouvons constater que les quatre *personae* énumérées recourent en partie les attributs de la *persona* du *De Inuentione* : la « nature » pour les deux premières, la « condition » (et éventuellement les « coups du sort ») pour la troisième, la « façon d'être » (ou les « goûts ») pour la quatrième. La notion n'est pas vraiment différente, elle est simplement ici mise au pluriel et plus ou moins assimilée à ses attributs. Ce pluriel interdit de penser que le mot puisse désigner le moi comme un tout, dans sa dimension de sujet. Chacune des quatre dimensions de l'individu ainsi repérées lui donnent un rôle à jouer dans la société : nous restons dans le sens classique du mot.

Vérifions-le en regardant rapidement les autres occurrences de *persona* dans le *De Officiis*. En I, 97, le mot revient plusieurs fois dans le sens habituel de rôle, pour dire que l'auteur de théâtre ou de poésie doit prêter à ses « personnages » des discours vraisemblables, c'est-à-dire qui correspondent à ce qu'ils sont. En III, 43, l'ami qui doit rendre un jugement quitte le « rôle » d'ami pour celui de juge ; en III, 106 nous retrouvons le sens de I, 97 (vraisemblance par rapport à un rôle). En I, 124, le magistrat représente la cité et défend ses intérêts : l'expression *gerere personam ciuitatis* signifie à la fois tenir le rôle de la cité et la représenter, en un sens surtout juridique. Tout cet ensemble s'inscrit dans le dossier des sens classiques de *persona*.

Pour finir ce rapide parcours, interrogeons Sénèque comme témoin de la langue philosophique et de la tradition stoïcienne. Le cédérom PHI nous fournit 44 occurrences de *persona* chez lui, à peu près uniquement dans les œuvres philosophiques. *Persona* peut être associé ou opposé à *res* (action, situation), comme dans les œuvres oratoires de Cicéron¹⁹. Dans le même sens général, la nature ne fait pas acception de personnes²⁰. Comme chez Gaius, *persona* peut désigner un esclave. Dans le *De Beneficiis*, c'est surtout le rôle social qui colore *persona* : il faut que les bienfaits soient proportionnés à la personne de celui qui donne ou qui reçoit, c'est-à-dire à son rang social²¹. Le mot est aussi connu dans son sens théâtral, éventuellement de manière péjorative : *persona* est le masque qui cache la réalité, opposé à *facies*, le vrai visage²². Enfin, dans les *Dialogues*, il y a un sens qu'on pourrait qualifier d'individuel : *persona* sert à désigner quelqu'un de précis, comme dans l'expression *in mea persona* pour dire : quand il s'agit de moi (XII, 19, 2), ou *in persona patris* pour dire : à l'égard de ton père

¹⁹ *Apocol.* 9, 3 ; *Ben.* III, 28, 1.

²⁰ *Dial.* VI (*Ad Marciam de consol.*), 7, 4 ; cf. *Ben.* IV, 28, 5.

²¹ *Dignitas* est associé à *persona* en ce sens en *Ben.* II, 16, 2 ; on parle d'une *tanta persona*, d'un personnage considérable, en *Dial.* V (*De ira* III), 40, 2.

²² *Ben.* II, 13, 2 ; cf. *Dial.* IX (*De tranquill. animi*), 17, 1.

(VI, 1, 2). Nous sommes proches ici de l'emploi périphrastique attesté un siècle plus tard chez Gaius (*supra*).

Ce dernier sens, qui qualifie de « personne » tel être concret, tient sans doute en effet du sens juridique²³ qui constitue l'individu en sujet, et aussi du sens théâtral qui le constitue en personnage qui parle et à qui l'on parle. Mais on ne peut pas dire que, même chez des philosophes comme Cicéron ou Sénèque, le mot *persona* ait acquis une dimension philosophique. Globalement, la latinité classique nous lègue un mot au sens surtout social, extérieur, assez éloigné de ce que nous appellerions aujourd'hui le sujet, dans sa conscience et sa singularité. Nous rejoignons par là le livre déjà ancien de Hans Drexler²⁴, qui a voulu prouver précisément que la latinité classique (interrogée surtout à travers Cicéron et Horace) n'avait pas donné le jour à une véritable subjectivité, toute la culture et la société romaine étant fondées sur le collectif auquel l'individu participe de manière diverse, en particulier par le mélange des vices et des vertus qu'il réalise en lui-même²⁵. Ce livre à thèse est sans doute discutable, ne serait-ce que par le corpus restreint qu'il prend en compte ; mais notre propos n'étant pas de faire l'histoire de la subjectivité dans l'Antiquité, nous ne pouvons ouvrir ce débat, et nous nous en tenons aux acceptions du mot *persona*.

Nous constatons qu'au moment où apparaît une littérature chrétienne, le mot *persona* a des sens multiples, ou plutôt peut-être des domaines d'emploi multiples, autour d'un sens relativement unifié qu'on pourrait rendre par « personnage » à tous les sens du terme (social, littéraire, théâtral), avec toutefois un emploi juridique important, qui le lève d'une réalité de sujet responsable de ses actes. La notion cependant reste extérieure, utilitaire en quelque sorte : il s'agit d'identifier quelqu'un pour savoir comment en user avec lui. *Persona* n'engage pas une prise en compte philosophique de l'individu humain.

²³ On peut lire en ce sens QUINTILIEN, *Inst. Or.* V, 7, 1 : si la personne (du témoin qui signe) en elle-même, *ipsa persona*, est hors de reproche, on peut s'attaquer aux cosignataires... Ici, *persona* désigne un individu distingué d'autres dans un ensemble (les signataires d'une déposition), mais c'est avant tout la *persona* juridique que l'on pourra attaquer. Chez Quintilien, les occurrences de *persona* sont nombreuses, mais n'apportent rien de neuf par rapport aux acceptions cicéroniennes : cet auteur n'est donc pas étudié ici, comme bien d'autres pour la même raison.

²⁴ H. DREXLER, *Die Entdeckung des Individuums*, Otto Müller Verlag (*Das Bild des Menschen in der Wissenschaft* 5), Salzburg 1966.

²⁵ Voir par exemple l'analyse des portraits de Sempronia chez Salluste et de Tibère chez Tacite, p. 235-237.

CHAPITRE 2

PERSONA CHEZ TERTULLIEN

sur la base de deux textes de l'*Aduersus Praxean*

Dans l'histoire du vocabulaire chrétien, Tertullien tient une place singulière. Il y a à cela trois grandes raisons. La première, qui est à elle seule décisive, est qu'avant Tertullien il n'y a chez les chrétiens rien, ou presque, qui soit écrit en latin. À peine peut-on mentionner les Actes des martyrs de Scilli. À quoi on pourrait ajouter des traces de la *uetus latina*, première traduction latine de la Bible. La deuxième raison est que, d'un seul coup, avec Tertullien la littérature chrétienne de langue latine produit un géant ; rien de semblable ne s'est produit dans le domaine grec. De plus, Tertullien est, si l'on peut dire, un double géant : par la qualité littéraire de son œuvre et par sa recherche théologique. La troisième raison est que Tertullien est un créateur de mots²⁶.

Peut-être faudrait-il ajouter une quatrième raison à cette singularité de Tertullien : d'avoir quitté l'Église à la fin de sa carrière a fait qu'il a été beaucoup lu, mais peu cité. Son influence en est d'autant plus difficile à apprécier.

Ce qui est vrai pour le vocabulaire chrétien en général est encore plus vrai pour le cas particulier qu'est le mot *persona*. On pourrait minimiser l'importance de Tertullien dans la détermination théologique de ce mot et, certes, il est nécessaire d'être prudent. À trop insister sur son rôle on commettrait des contresens, plus exactement des anachronismes. Tertullien est un auteur du début du III^e siècle, il ne peut donner aux mots le sens qu'ils prendront aux IV^e et V^e siècles. Mais, à l'inverse, on ne peut nier qu'il fait usage du mot *persona* dans une problématique théologique déjà élaborée, et cela aussi bien en théologie trinitaire qu'en christologie.

Bien entendu, Tertullien n'utilise pas le mot *persona* dans un sens exclusivement trinitaire ou christologique. Il en fait un large usage et en connaît tous les sens. Le Père Joseph Moingt écrit : « Le mot *persona* se rencontre à peu près dans tous les traités (de Tertullien) ; dans la moitié des cas, en dehors de l'*Aduersus Praxean* (soit environ cinquante), il a un sens usuel et juridique : tel individu identifiable à certains caractères ; la plupart des autres sont liés à l'exégèse scripturaire (une quarantaine) ; quelques-uns (huit) ont un sens 'dramatique', propre ou métaphorique²⁷ ». Au fond, pour nous, la question sera de repérer dans quel sens Tertullien prend le mot *persona* quand il l'introduit dans son vocabulaire théologique.

²⁶ Lire la conclusion de René BRAUN, *Deus christianorum*², Paris, Études Augustiniennes 1977, p. 547-561.

²⁷ Joseph MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 2, Paris, Aubier 1966, p. 566.

Dans ce travail de quelques pages, qui ne saurait être un travail de synthèse²⁸, nous proposons, pour apporter une contribution, modeste, au débat, l'analyse de deux textes de l'*Aduersus Praxean*, l'un dans un passage trinitaire, l'autre dans un passage christologique.

Personnellement, nous pensons que l'*Aduersus Praxean* est le dernier traité rédigé par Tertullien qui nous soit parvenu. Mais, généralement, on le place un peu plus tôt. Quoi qu'il en soit, l'*Aduersus Praxean* fait partie des dernières œuvres de Tertullien, entre 212 et 220. Surtout, il s'ajoute au programme de lutte contre l'hérésie tel que Tertullien l'avait défini au moment de la rédaction du *De praescriptionibus haereticorum*. Les premières phrases du traité l'indiquent assez clairement : « De bien des manières le diable rivalise avec la vérité. Il cherche parfois à l'ébranler sous couvert de la défendre²⁹. » De fait, Tertullien rédige l'*Aduersus Praxean* pour s'opposer au modalisme, qui, à Carthage, touche aussi bien les montanistes que les catholiques, dont il est séparé.

Praxéas, dont nous pensons qu'il est venu à Carthage, n'est certainement pas un auteur modaliste important. Mais pour Tertullien il avait le grand avantage d'être tout autant antimontaniste que modaliste. On sent son plaisir d'auteur lorsqu'il peut dire qu'à Rome Praxéas « a mis en fuite le Paraclet et crucifié le Père³⁰ ».

Bien plus importante que celle du personnage de Praxéas est la question du modalisme que combat Tertullien dans l'*Aduersus Praxean*. Il ne s'agit plus tout à fait du modalisme des commencements. Il est alors un courant de pensée qui a déjà connu la controverse et qui a tenté des répliques. Cependant, le modalisme que Tertullien combat dans l'*Aduersus Praxean* ne semble pas refléter les thèses, plus élaborées, de Sabellius, qui, par la suite, apparaîtra comme le modaliste type.

La thèse de base du modalisme est simple. Il y a un seul Dieu, qui se manifeste tantôt comme Père, tantôt comme Fils, tantôt comme Esprit Saint. Les distinctions trinitaires sont strictement économiques ; elles ne touchent pas l'être de Dieu. Cette théologie trinitaire est associée à une christologie, dont nous reparlerons dans l'analyse du chapitre 27.

À cette thèse réductionniste, Tertullien oppose la *regula fidei* et la manière dont s'exprime la Bible. Mais, ce faisant, il élabore un vocabulaire théologique. Ce vocabulaire est complexe. Tertullien « théologise » les mots *status*, *species*, *forma*, *gradus*, etc. Mais l'apport décisif concerne les mots *substantia* et *persona* et le lien établi entre eux. C'est par là qu'il occupe une place unique dans l'histoire du mot *persona*.

Nous allons, donc, étudier deux passages clefs de l'*Aduersus Praxean* où Tertullien met en relation *substantia* et *persona*. Cela devrait nous permettre de formuler des conclusions partielles certes, mais fondées directement sur la lecture des textes.

Le chapitre 7 de l'Aduersus Praxean.

²⁸ En français, nous avons deux références majeures : René BRAUN, *Deus christianorum* (op. cit.), t. 2, p. 207-242 et Joseph MOINGT, op. cit., p. 551-674.

²⁹ *Prax.* 1, 1 : « Varie diabolus aemulatus est ueritatem. Adfectauit illam aliquando defendendo concutere ».

³⁰ *Prax.* 1, 5 : « Paracletum fugauit et Patrem crucifixit ».

Avant de lire de près ce chapitre 7, il convient de jeter un regard rapide sur ce qui précède et qui conditionne l'argumentation.

Dans le premier chapitre, Tertullien a donné une brève description de l'hérésie. Puis, il a situé Praxéas, en soulignant son antimontanisme. Dans le chapitre 2, il oppose à l'hérésie la *regula fidei* et la prescription d'antériorité ; surtout il donne une première formulation théologique autour du mot *substantia*, mais sans référence à *persona*. Les chapitres 3 et 4 sont une mise au point, assez ironique, sur le terme *monarchie*. On notera que, dans ce chapitre, sans doute de manière tout à fait délibérée, Tertullien utilise le mot *persona*, mais dans son sens usuel, d'individualité. Il s'agit des « personnes » qui entourent le Prince. Avec le chapitre 5 commence l'argumentation à laquelle appartient le chapitre 7.

Après avoir reprécisé l'enjeu du débat : le Père et le Fils sont-ils deux ou, au contraire, sont-ils le même (*idem*) ?, Tertullien développe l'idée que si, avant la création du monde, Dieu était seul au sens où rien n'existait en dehors de lui, il n'était, cependant, pas seul absolument parlant, puisqu'il possédait en lui-même (*in semetipso*) sa *ratio*. De plus, cette *ratio* contenait elle-même son *sermo*, avant même que celui-ci ne soit fait. Le chapitre se conclut ainsi :

« Je peux tenir comme préalable (*praestruxisse*) qu'avant même la création du monde Dieu n'était pas seul, car il possédait en lui-même sa raison et dans sa raison sa parole qu'il avait faite seconde en l'agitant à l'intérieur de lui-même³¹. »

C'est donc par sa raison, qui est en lui-même depuis toujours, car Dieu est rationnel, que Dieu échappe à la solitude dès avant la création du monde. Cependant, ce qui est posé comme « second » n'est pas la raison elle-même, mais la parole (*sermo*), qui est produite, par une action de Dieu, à partir de la raison.

Le chapitre 5 était une *praestructio*, c'est-à-dire une argumentation rationnelle préalable à la discussion décisive, qui ne peut être que scripturaire ; c'est là une constante dans les traités de Tertullien. Avec le chapitre 6 on entre, donc, dans l'examen des textes. Les deux chapitres 6 et 7 sont une description de la génération du Verbe et de la création. C'est dans ce contexte là que le mot *persona* est employé.

Lisons le début du chapitre 6 dans la traduction donnée par le Père Moingt :

« Cette énergie et cette disposition de l'intelligence divine est également manifestée dans les Ecritures sous le nom de Sophia. Qu'y a-t-il, en effet, de plus sage que la Raison ou le Discours de Dieu ? Ecoute donc aussi la Sophia parler comme la personne fondée en second³². »

Suit, alors, la citation de Pr 8, 22, 23, 25. Aucune définition du mot « personne » n'est donnée. Il vient comme glissé dans le texte. Le lecteur est donc livré à lui-même. Il doit supposer, car il ne peut faire autrement, que le mot est pris selon un sens très ordinaire. Mais lequel ? Le seul indice est qu'ici *persona* est renforcé par *condita*.

³¹ *Prax.* 5, 7 : « Possum itaque non temere praestruxisse et tunc Deum ante uniuersitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semetipso proinde rationem et in ratione sermonem quem secundum a se fecerat agitando intra se. » (texte *CCL*, t. II, éd. Kroymann-Evans, Turnhout 1954, p. 1164).

³² J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 3, p. 1051.

Cependant, dans la suite immédiate de cette première citation vient une deuxième citation, les versets 27, 28 et 30 du même chapitre 8 du livre des *Proverbes*. Cette deuxième citation se termine par l'expression *in persona ipsius*. Pour la deuxième fois, donc, on trouve le mot *persona*. Ici non plus, rien ne permet de préciser le sens. On est même tenté de traduire, comme le font les modernes, l'expression *in persona ipsius* par un simple « en sa présence ».

Quant à la deuxième partie du chapitre, elle est une reprise, qui dit d'abord la génération du Verbe et, ensuite, la création ; le mot *persona* ne réapparaît pas. En voici la traduction par le Père Moingt :

« Aussitôt, en effet, que Dieu voulut produire dans leurs substances et leurs espèces ce qu'il avait disposé en soi avec la raison et le Discours de Sophia, il proféra en premier lieu le *Sermo* lui-même, tenant en soi ce qui est inséparable de lui, la raison et la Sophia, afin que tout fût fait par le même par qui ces choses avaient été méditées et disposées, et bien plus déjà faites, en tant qu'elles l'étaient dans l'intelligence divine. Ce qui leur manquait en effet, c'était d'être également connues d'une façon manifeste en possession de leurs espèces et substances³³. »

Ainsi, Tertullien a pu présenter à deux reprises la génération du Verbe et la création, une fois dans le cadre d'une *praestructio*, au chapitre 5, une autre fois dans une citation biblique, au chapitre 6, en mentionnant seulement, comme en passant, le mot *persona*. C'est avec le chapitre 7 que le mot va prendre un caractère opératoire bien marqué.

Citant la première déclaration créatrice de Dieu en *Genèse 1* : *Que la lumière soit*, Tertullien présente ce moment comme celui où le Verbe (*Sermo*) atteint la perfection de sa naissance (*natiuitas perfecta*). Dans ce contexte, il récapitule l'ensemble du processus :

« D'abord fondé par lui pour l'œuvre de pensée sous le nom de Sophia : *Le Seigneur m'a fondée principe de ses voies*, il est ensuite engendré pour l'œuvre effective : *Quand il ornait le ciel, j'étais près de lui* ; à partir de quoi, faisant son père de celui de qui procédant il a été fait fils, Premier-né en tant qu'il a été engendré avant toutes choses, Monogène en tant que seul il a été engendré de Dieu, proprement de la vulve de son cœur, selon que le Père lui-même l'atteste : *Mon cœur a proféré un Discours excellent*³⁴. »

Nous citons tout ce passage pour insister, pour montrer au lecteur à quel point Tertullien appartient à ce monde anténicéen qui s'occupait à marquer les étapes de l'engendrement du Verbe. Cela, en effet, n'est pas sans signification pour qui veut préciser dans quel sens théologique Tertullien fait usage du mot *persona*.

Or, précisément, on trouve deux fois le mot *persona* dans les deux phrases qui suivent. Les deux phrases sont symétriques. Dans la première, le Père parle au Fils, dans la seconde, le Fils parle du Père. Dans la première, *persona* désigne le Père ; dans la seconde, le Fils. On peut traduire ainsi :

³³ *Ibid.*

³⁴ *Prax.* 7, 1, trad. Moingt, *op. cit.*, t. 3, p. 1052. Texte CCL : *Conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine sophiae — Dominus condidit me initium uiarum —, dehinc generatus ad effectum — cum pararet caelum, aderam illi —, exinde eum Patrem sibi faciens, de quo procedendo Filius factus est, primogenitus ut ante omnia genitus et unigenitus, ut solus ex Deo genitus, proprie de uulua cordis ipsius secundum quod et Pater ipse testatur : Eructauit cor meum sermonem optimum.*

« Tourné (vers le Verbe) et réjouissant celui qui se réjouit de sa personne, il dit : *Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré.* (...) De même le Fils, de sa personne, sous le nom de Sagesse, désigne le Père en disant : *Le Seigneur m'a créé comme commencement de ses voies pour ses œuvres ; avant toutes les collines, il m'a engendré*³⁵. »

Certes, Tertullien ne parle pas de « la première Personne » et de « la deuxième Personne » de la Trinité ; son langage n'atteint pas cette aisance technique. Il est cependant caractéristique qu'il emploie le mot *persona* une fois pour le Père, une deuxième fois pour le Fils. Et l'on voit bien que le sens est beaucoup plus proche d'individu concret, pris dans sa singularité, son être-là immédiat, que de « personnage ». Mais si le lecteur, qui suit le fil du texte, est conduit intuitivement à cela, Tertullien va l'obliger, bientôt, à comprendre ainsi.

Ressaisissant tout le vocabulaire qui désigne le Verbe : Sagesse, Raison, Esprit divin, Tertullien affirme que tous ces noms désignent le même Verbe. C'est ainsi qu'il introduit un dialogue fictif avec son adversaire. L'adversaire commence par la question : « Donc, tu tiens que le Verbe est une substance, réalisée à partir de l'Esprit, de la Sagesse et de la Raison³⁶ ? »

Naturellement le lecteur s'étonne. Tertullien en vient-il à confondre *substantia* et *persona* ? Non ! mais il est en plein travail sémantique, et l'effort est bien visible. À la question posée Tertullien répond :

« Parfaitement. Car c'est toi qui ne veux pas que le Verbe ait quelque chose qui relève de la substance (*substantium*) en son être même (*in re*) en raison de la propriété de la substance (*per substantiae proprietatem*), en sorte qu'il puisse apparaître comme une réalité et une personne (*res et persona quaedam*) et qu'ainsi, second constitué à partir de Dieu, il fasse qu'il y ait deux, le Père et le Fils, Dieu et le verbe³⁷. »

La difficulté du texte engendre une pluralité d'interprétations³⁸. Pour nous, nous pensons que l'interprétation la plus juste est celle qui donne au texte le tour le moins spéculatif. On voit bien, en effet, qu'en traduisant le latin : *eum substantium habere in re per substantiae proprietatem* par le français : « il est réellement subsistant dans la détermination de la substance », comme le fait le Père Moingt, on va bien au-delà des mots et des notions de Tertullien.

Il est vain de chercher ici mille subtilités. Tertullien a une idée simple et forte : le Verbe n'est pas une réalité évanescence ; il est un être réel, stable, qui est second par rapport à un premier, lui le Verbe par rapport à Dieu. S'il emploie ici les mots *res* et *substantia*, ou *substantium*, c'est pour dire la pleine consistance ontologique du Verbe, et ce faisant il dit dans quel sens il prend *persona*, celui, très ordinaire, qui désigne l'être individuel dans sa réalité la plus immédiate.

³⁵ *Prax.* 7, 2-3. Texte CCL : Ad quem deinceps gaudens proinde gaudentem in persona illius : *Filius meus es tu, ego hodie generavi te* (...). Sic et Filius ex sua persona profitetur Patrem in nomine sophiae : *Dominus condidit me initium uiarum in opera sua ; ante omnes autem colles generavit me.*

³⁶ *Prax.* 7, 5. Nous suivons le texte du CCL : Ergo das aliquam substantiam esse sermonem, spiritu et sophia et ratione constructam.

³⁷ *Prax.* 7, 5. Texte CCL : Plane. Non uis enim eum substantium habere in re per substantiae proprietatem ut res et persona quaedam uideri possit et ita capiat secundus a Deo constitutus duos efficere, Patrem et Filium, Deum et sermonem.

³⁸ Lire J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 2, p. 316, n. 3.

Au fond Tertullien nous dit : j'emploie *persona*, non dans son sens originel, « dramatique », de « masque » ou de « personnage », mais dans le sens ordinaire, celui de tous les jours, celui d'« individu ».

Cela est parfaitement explicite dans la suite immédiate du texte. À l'opinion modaliste qui voudrait que le Verbe soit

« une voix, un son jailli de la bouche et, comme l'enseignent les grammairiens, un bruissement d'air, intelligible à l'ouïe, et quant au reste, je ne sais quoi de vide et d'inconsistant et d'incorporel³⁹ »,

Tertullien oppose le principe que « rien d'inconsistant et de vide n'a pu sortir de Dieu » et « que n'a pas pu manquer de substance ce qui a procédé d'une si grande substance et qui a fait de si grandes substances⁴⁰ ».

En vérité, Tertullien n'invente pas un sens de *persona*. Et il ne cherche pas à le faire. Bien au contraire, il prend le mot dans son acception la plus immédiate, la plus banale. Et il entend qu'on le comprenne ainsi. Cependant, son choix, parfaitement délibéré, est de grande portée. En effet, en utilisant le mot *persona* pour dire les Trois de la trinité il les rend, si l'on peut parler ainsi, « indissolubles », irréductibles en leur individualité. Par là, il atteignait son but dans le combat contre le modalisme.

Dans la lutte antimodaliste, le mot *persona*, d'une palette sémantique des plus réduites, mais au sens très déterminé, convenait parfaitement. Le risque était, bel et bien, le trithéisme. Augustin a parfaitement senti la chose. Pour Tertullien, l'équilibre était trouvé par le contrepois de *substantia*. Sa formule : *tres personae, una substantia* lui suffisait. Il laissait aux générations futures le soin de penser ces concepts, tout particulièrement celui de « personne », comme concepts proprement trinitaires. Il avait accompli son œuvre en fixant un vocabulaire, c'est à dire une double obligation : dire avec force le plein statut d'individualités concrètes des Trois et maintenir, cependant, l'affirmation d'« un seul Dieu ».

Nous allons voir qu'en domaine christologique il opère de la même manière ; il fixe un vocabulaire sur la base d'exigences dogmatiques bien repérées, sans du tout avancer en profondeur dans la réflexion théologique.

Analyse du chapitre 27 de l'Adversus Praxean.

Notre point de départ ne sera pas un texte spécialisé, mais l'excellent manuel d'*Histoire des Dogmes* publié sous la direction de Bernard Sesboüé, dont le premier volume s'intitule *Le Dieu du Salut*. Dans le chapitre qu'il consacre à l'adoptianisme et au modalisme monarchien du II^e et du III^e siècles, avant même de passer à la présentation de l'un, puis de l'autre, l'auteur écrit : « La première solution consiste à dire que le Christ est un homme devenu Dieu parce qu'adopté par Dieu comme son Fils (adoptianisme), la seconde, qu'il est le Dieu unique, mais venu à nous sous un autre mode

³⁹ *Prax.* 7, 6, trad. J. Moingt, *ibid.*, p. 318.

⁴⁰ *Ibid.*

(modalisme). Au III^e siècle ces deux opinions ne sont opposées qu'en apparence⁴¹. » Sur le moment, il ne dit pas comment deux logiques de pensée aussi contraires ne sont finalement « opposées qu'en apparence ». Cela est précisé deux pages plus loin, quand, à propos de Praxéas, il affirme : « Pour Praxéas, comme pour Noët, le Christ est finalement un homme sur lequel est descendu l'Esprit divin (*pneuma*)⁴². » On retrouve la même idée chez J. Kelly : « Il est curieux de noter combien le modalisme est, sur ce point, proche de l'adoptianisme de Théodote. Bien que partant de principes opposés ils en arrivent à conclure à peu près pareillement que le Sauveur est un homme inspiré par Dieu.⁴³ »

Pour nous, nous sommes persuadés que la christologie modaliste, bien loin d'être un adoptianisme, est ce que la théologie chrétienne a, sans doute, formulé de plus unitaire du point de vue christologique. Elle ne va pas dans le sens d'un simple adoptianisme. Elle est plutôt, sur le plan christologique, une sorte de monophysisme radical.

Cette conviction n'a pas été acquise en raisonnant sur les logiques de pensée du modalisme ou en relisant les quelques textes modalistes qui nous sont parvenus, mais en nous efforçant de pénétrer la cohérence des chapitres christologiques de l'*Aduersus Praxean*. Et, puisque cela éclaire la fonction du mot *persona* dans ces textes célèbres, nous en faisons part dans ce travail.

En écrivant : « Cernés de toutes parts par la distinction du Père et du Fils...⁴⁴ », Tertullien indique, clairement, que les affirmations qui suivent et qui décrivent la christologie modaliste ne sont pas celles qui, originellement, servaient aux modalistes. Elles ne sont qu'une tentative de réponse à des objections. Dès lors, on ne peut pas se contenter d'enregistrer comme définissant la christologie modaliste la série de distinctions⁴⁵ qu'il cite dans la suite immédiate de son texte. Il faut, nécessairement, se poser la question : quelle formulation, au départ, avaient les modalistes pour dire le Christ ?

S'ils sont contraints à distinguer, c'est qu'ils ne distinguaient pas. Mais qu'est-ce qu'ils ne distinguaient pas ? Est-ce la chair, l'homme, Jésus d'une part et l'esprit, Dieu, le Christ d'autre part ? Ou bien la distinction introduite sous la contrainte est-elle seulement celle du Père et du Fils ? On peut raisonner ainsi et dire : les modalistes faisaient la distinction entre la chair et l'esprit, l'homme et Dieu, Jésus et le Christ, ils se sont contentés d'y ajouter par surimpression celle du Père et du Fils. Mais on peut penser l'inverse. Que c'est pour introduire cette distinction qu'ils se sont mis à énoncer les premières. Et c'est là ce que nous pensons.

L'approche gène des modalistes était celle que Tertullien énonce au début de l'*Aduersus Praxean* :

⁴¹ J. WOLINSKI, in : B. SESBOÛÉ et J. WOLINSKI, *Le Dieu du Salut, Histoire des Dogmes*, t. 1, Paris 1994, p. 178.

⁴² *Ibid.*, p 180.

⁴³ J.N.D. KELLY, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Paris 1968, p. 131.

⁴⁴ *Prax.* 27, 1. Texte CCL : « Vndique obducti distinctione Patris et Filii... »

⁴⁵ Fils-chair-homme-Jésus / Père-esprit-dieu-Christ.

« Il (le démon monarchien) dit que le Père lui-même est descendu dans la Vierge, que lui-même est né d'elle, que lui-même a souffert, en un mot qu'il est lui-même Jésus Christ⁴⁶. »

Dans une telle série, aucune distinction n'est faite entre Jésus et le Christ. Surtout, le Père, c'est à dire ce que les modalistes revendiquent comme Dieu même, naît et souffre. Il n'y a aucune distance entre l'esprit et la chair, l'homme et Dieu. On est en présence d'une christologie qu'on pourrait dire « ultra-monophysite ».

Notre idée n'est pas que monarchianisme et monophysisme vont ensemble. Ce n'est pas une question de préfixes ! Notre idée est que le modalisme, comme l'explicité parfaitement Tertullien au chapitre 3 de l'*Adversus Praxean*, est le fait de *simplices*. Les *simplices*, ce sont ces chrétiens « de base », qui ont une saisie immédiate de la foi au Christ, pour qui il y a un seul Dieu et pour qui, sans plus de complication, Jésus est Dieu. Il y en avait beaucoup dans les communautés chrétiennes du III^e siècle, il y en a tout autant aujourd'hui !

Dès lors, il convient de ne pas se laisser leurrer par l'astuce procédurière de notre auteur. Ce n'est pas contre une fausse distinction, ou un excès de distinction, que Tertullien se dresse, mais contre l'absence de distinction.

En utilisant à son profit les contradictions de la théologie modaliste qui, partant d'une affirmation ultra-unitaire, semble devoir aboutir à des distinctions « divisistes », Tertullien se donne le beau rôle d'apparaître comme celui qui affirme l'unité du Christ. Mais, en réalité, il n'y a là qu'un rideau de fumée. Ce qu'il veut tenir contre le modalisme ordinaire, celui des *simplices*, qui, à Carthage, divise aussi bien les montanistes que les catholiques, c'est la ferme et claire distinction des « substances ». Tout son effort théologique est là.

Dans un tel contexte, nous allons le voir, le concept de « personne » joue un rôle assez secondaire. Mais il nous faut lire les textes.

Lorsque Tertullien décrit la distinction modaliste⁴⁷ du Fils comme homme et du Père comme Dieu, il affirme que les modalistes distinguent le Père et le Fils *in una persona*. Ce *in una persona* est-il une affirmation modaliste ? Ou bien un « commentaire » de Tertullien ?

S'il s'agissait d'une affirmation modaliste, cela signifierait que les modalistes eux-mêmes étaient conscients de la nécessité de dire l'unité de la « personne » Jésus Christ. C'est tout à fait invraisemblable. À l'inverse on voit bien Tertullien « retourner le couteau dans la plaie », lui qui, immédiatement, commente : les champions de l'unité du Père et du Fils commencent par les diviser plutôt que les unir.

Cependant, « pressés de toutes parts », les modalistes, non seulement établissent une distinction, ruineuse pour leur réputation, mais ils s'efforcent de la justifier. Le seul argument auquel Tertullien fait référence est le verset de Luc 1, 35 : *Propterea quod nascetur sanctum uocabitur Filius Dei*⁴⁸, et le commentaire qui en est

⁴⁶ *Prax.* 1, 1. Texte CCL : « Ipsum dicit Patrem descendisse in uirginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, denique ipsum esse Iesum Christum. »

⁴⁷ Nous aimerions pouvoir dire « deutéro-modaliste », puisque cette théologie est une réponse à des objections.

⁴⁸ La *Bible de Jérusalem* traduit : « C'est pourquoi l'enfant sera saint et sera appelé Fils de Dieu. » Mais cette traduction élimine la base même de l'argument.

fait. Les modalistes interprètent le *quo nascitur sanctum* comme étant la chair, et donc il y a identité, selon eux, entre la chair et le Fils de Dieu. Tertullien répond qu'il ne s'agit pas de la chair, mais de l'esprit puisque c'est de l'Esprit Saint que la Vierge a conçu.

Ici il faut remarquer qu'exposée ainsi la christologie modaliste est « ultra-nestorienne ». Marie est, dans un tel contexte, seulement *sarkotokos*. Mais, nous le répétons, cela est en parfaite contradiction avec les affirmations fondatrices du modalisme, qui dit que c'est le Père lui-même qui descend dans la Vierge et en naît.

Par contrecoup, Tertullien est renvoyé au bord opposé : ce qui naît de Marie est Dieu. Certes, il admet cela sans difficulté, sans non plus, bien entendu, développer un *theotokos* quelconque. Mais, tout de suite, il éprouve le besoin de préciser de *quel* Dieu il s'agit : « Quel Dieu est-il né en elle ? » Il y a là un mouvement propre de sa pensée. Car dans les paragraphes qui suivent il ne s'occupe plus du modalisme. Ce qui lui importe alors, c'est d'apporter sa propre réponse, une réponse qui n'est plus une simple réplique aux arguments de l'hérésie. C'est ainsi qu'il pose de la manière la plus claire la question : « Comment le Verbe se fait chair ? »

Ce n'est pas la possibilité d'un tel prodige qui est en cause, mais la modalité de l'incarnation. Immédiatement, Tertullien pose une alternative, qu'il ne justifie pas : ou bien le Verbe se transforme en chair ou bien il revêt la chair. En fait, il vient de poser une ligne de défense. Car il lui importe, au premier chef, de préserver l'immutabilité divine. C'est très net dans la réponse qu'il donne immédiatement :

« Bien entendu, il revêt la chair. D'ailleurs il est nécessaire de croire que Dieu est immuable et intransformable, puisqu'il est éternel.⁴⁹ »

Tout le reste découle de cette nécessité de maintenir l'immutabilité divine. Les considérations sur le *tertium quid* des paragraphes suivants, et qui empruntent aux thèses stoïciennes sur les mélanges⁵⁰, n'ont pas d'autre but. Et c'est ainsi que Tertullien va produire les « définitions » fameuses du paragraphe 11.

Bien avant de rédiger l'*Aduersus Praxean*, dans le *De carne Christi*, Tertullien écrivait contre Marcion :

« La provenance de ses deux substances (*utriusque substantiae census*) a montré qu'il était à la fois homme et Dieu : d'un côté il est né, de l'autre il n'est point né ; d'un côté il est charnel, de l'autre spirituel ; d'un côté il est faible, de l'autre tout-puissant ; d'un côté il est mourant et de l'autre vivant. Le caractère particulier de ses deux conditions (*proprietas condicionum*), humaine et divine, est maintenu distinct par l'égale réalité de ses deux natures, par la vérité identique en lui de son esprit et de sa chair ; ses miracles venant de l'esprit de Dieu ont prouvé qu'il était Dieu, ses souffrances ont prouvé que sa chair venait de l'homme.⁵¹ »

Tertullien défendait contre Marcion la réalité de la chair du Christ. Son argument principal était la vérité des substances. Tout autant que l'esprit, la chair du Christ doit être réelle. Déjà son vocabulaire était « diphysite ». Mais, alors, il ne ressentait pas la nécessité d'en dire plus. Dans le contexte créé par le modalisme, il doit préciser. Il en vient donc à la relation entre les substances.

⁴⁹ *Prax.* 27, 6. Texte CCL : Immo indutus. Ceterum Deum immutabilem et informabilem credi necesse est ut aeternum.

⁵⁰ Sur ce point, voir : R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano*, Fribourg, 1962, p. 135-138.

⁵¹ *De carne Christi*, 5, 7. Trad. J.-P. Mahé, SC 216, Paris 1975, p. 231.

Lisons, enfin, le passage décisif :

Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum — de Christo autem differo — et adeo salua est utriusque proprietat substantiae, ut et Spiritus res suas egerit in illo, id est uirtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, exuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flens Lazarum, anxia usque ad mortem, denique et mortua [est]⁵².

Si l'on prend la phrase dans son ensemble et si on la maintient dans son contexte, on voit bien que la distinction des substances, le *duplex status*, est ce que défend constamment Tertullien. C'est sur cette base-là que le reste est dit. Le reste concerne l'unité, mais qu'est-ce qu'il en est dit ? Du seul point de vue de la quantité de texte, fort peu. Seulement, en addition au *non confusum*, le *sed coniunctum*.

Assurément on aurait tort de dire que cela n'est dit qu'en passant, et comme négligemment. Mais on ne peut pas contester, à l'inverse, que Tertullien ne s'y arrête pas. Il le dit, certes. Et, sans doute, en est-il fermement convaincu ; ce n'est pas une simple phrase jetée en l'air. Mais il lui suffit d'énoncer la « conjonction » des substances. Il ne prend pas la peine de préciser, comme on le fera plus tard, « sans confusion ni séparation ». C'est qu'en réalité, littéralement, il ne voit pas le problème. À ses yeux, son Christ en double substance « marche » parfaitement. L'idée que la distinction des substances ait besoin elle-même d'être pensée dans le dynamisme de l'unité de la Personne ne lui vient pas. On dira : mais le *coniunctum* est articulé à la forte affirmation de l'*in una persona*. C'est là, en soi, une question. Car faut-il lire : *non confusum/sed coniunctum in una persona* ou bien : *non confusum sed coniunctum/in una persona* ? En réalité, on ne peut pas privilégier l'articulation de l'*in una persona* avec *coniunctum*. Car la double précision *non confusum sed coniunctum* porte entièrement sur le *duplicem statum* et, d'autre part, le *in una persona* est en balance avec le *duplicem statum*. Il faut donc ponctuer autrement que le CCL, dont nous avons donné le texte ci-dessus. Il faut lire : *Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum, in una persona*. Et comprendre : « Il y a deux substances dans une seule personne, les deux substances étant, non pas confondues, mais conjointes. » Cela est immédiatement et concrètement vérifié dans la suite : les deux substances sont Dieu et l'homme, l'unique personne, Jésus.

Précisons encore. Il y a une affirmation de base : *Videmus duplicem statum in una persona*. Cette affirmation est précisée, corrigée, par la qualification du *duplicem statum* : il est *non confusum sed coniunctum*. Ainsi, le *in una persona* n'est pas opératoire. Il n'a pas de rôle actif dans la « conjonction » des substances. Simplement, on « voit » (*uidemus*) dans l'unique personne qu'est Jésus deux substances, Dieu et l'homme, « non-confuses, mais conjointes ».

Si donc l'efficacité conceptuelle de l'*in una persona* ne joue pas au plan de l'union des substances — Tertullien dit seulement « conjonction » —, l'expression

⁵² *Aduersus Praxean* 27, 11. Texte CCL. Nous préférons donner le texte latin dans le corps du texte. Cependant, pour faciliter la lecture en voici une traduction, qu'il faudra corriger en tenant de nos remarques : « Nous voyons deux natures, non pas confuses mais conjointes dans une unique personne, Dieu et l'homme, en Jésus — je renvoie à plus loin la question du Christ — et, donc, la propriété de chacune des deux substances est conservée, en sorte que l'Esprit fait ce qui est sien, les actes de puissance, les œuvres et les signes et que la chair éprouve ce qui lui est propre, elle a faim avec le démon, soif avec la samaritaine, elle pleure Lazare, elle est saisie d'angoisse jusqu'à la mort et, enfin, elle meurt. »

n'est pas, cependant, sans impact théologique. Car elle sert à désigner, et c'est là que nous retrouvons la polémique antimodaliste, la « personne » de Jésus.

Pour Tertullien, on le sait par les remarques ironiques du début du chapitre 27, la personne n'est pas en tant que telle divisible. L'esprit et la chair, Dieu et l'homme peuvent coexister dans une même personne, mais non pas le Père et le Fils. Il y a, nécessairement, la personne du Père et celle du Fils.

Cependant, dans ce passage, Tertullien ne parle pas de la « personne » du Fils ; il parle de Jésus. Et c'est là, à notre sens, que l'on touche la vraie limite de son effort théologique. Il voit bien la nécessité de la distinction des substances. Il voit aussi, c'est incontestable, la nécessité de leur unité, même si cette unité manque de force, puisqu'il parle de « conjonction ». Mais, surtout, cela reste statique. Il perçoit, pour ainsi dire, le résultat : en Jésus, il y a deux substances en une personne. Mais, il ne voit pas le processus, l'unique personne du Fils qui réalise l'union des substances.

Bien entendu cela n'a pas de sens de reprocher à Tertullien de ne pas produire les définitions du concile de Chalcédoine. Mais cela permet de vérifier chez lui les limites de l'élaboration théologique du concept de « personne ».

Il réussit à homogénéiser le vocabulaire trinitaire et le vocabulaire christologique : une substance et trois personnes en Dieu ; une personne et deux substances en Jésus. Mais il ne fait pas véritablement le passage. Ce n'est pas à proprement parler en raison des carences du concept de personne. La question n'est pas de cet ordre. C'est plutôt parce que son souci théologique, si fondamental soit-il, est court. Ce qui lui importe, en effet, c'est d'éviter l'« écrasement » de la théologie modaliste, où la confusion trinitaire engendre, pareillement, la confusion dans le Christ. Il ne va guère plus loin.

Et c'est là que joue pour lui le mot *persona*. De la même manière qu'il lui permet de dire sans équivoque la distinction en Dieu, il lui permet de dire l'unité dans le Christ. Car, tout simplement, un individu n'est réductible à aucun autre et constitue, par ailleurs, même porteur de deux « substances », un seul et même être. Mais cela lui suffit. Une fois ce résultat acquis, la réflexion théologique s'arrête, et s'arrêtent donc aussi l'approfondissement et l'enrichissement du concept de « personne ».

Comme annoncé, le résultat de notre lecture est modeste. Nous ne produisons pas une définition du sens du mot *persona* chez Tertullien. Simplement, après d'autres, nous avons souligné qu'avec lui le mot a réellement commencé sa carrière théologique, même si elle n'en est qu'à ses premiers débuts.

ANNEXE

PERSONA ENTRE TERTULLIEN ET HILAIRE

Sur le chemin qui, dans la littérature latine chrétienne, relie Tertullien à Hilaire, nous trouvons trois noms importants : Novatien, Cyprien, Lactance. Nous allons d'abord interroger Novatien, qui s'appuie largement sur Tertullien⁵³. Le mot *persona* continue-t-il d'être marqué par son entrée dans la théologie trinitaire ? Est-il, dans la littérature chrétienne, plus ou moins confisqué par celle-ci ?

Novatien

Comme Tertullien, ainsi que le chapitre précédent l'a rappelé, Novatien utilise fondamentalement les sens classiques du mot, en particulier celui d'individu humain⁵⁴. L'un des exemples les plus nets peut être pris dans son œuvre majeure, le *De trinitate*⁵⁵. En 27, 7, une allusion à 1 Co 3, 6-8 (*Moi j'ai planté, Apollos a arrosé...*) permet à Novatien de dire que les individus sont distincts, mais qu'il y a communion de foi entre eux : ils sont un par la *concordia*, et deux pour ce qui est de la distinction des personnes (*ad personarum distinctionem*). Ils sont rassemblés en raison de leur foi religieuse (*religionis ratio*), divisés en raison de la personne (*personae ratio*), c'est-à-dire en considérant le fait qu'ils sont « personne », bien que leur foi et leur œuvre d'évangélisation soient une. *Persona* est bien un principe d'individuation.

D'autres sens attestés chez Tertullien le sont aussi chez Novatien, comme le sens biblique où le prophète parle *ex persona Domini*, au nom du Seigneur⁵⁶. Mais ce qui nous intéresse spécialement chez lui, c'est le lien entre le sens humain individualisant et le sens trinitaire que Novatien, là encore, hérite de Tertullien et de Justin, en utilisant lui aussi certains passages bibliques où l'on discerne plusieurs « personnages » divins. En *Trin.* 18, 8-10, celui qui apparaît à Agar au désert (Gn 16, 7-12) est appelé par l'Écriture tantôt ange, tantôt Dieu ; ce ne peut donc être un simple ange, qui ne saurait être appelé Dieu, et ce ne peut être non plus Dieu le Père : de qui serait-il l'« ange » (le messager) ? Il ne peut s'agir que du Fils de Dieu, messager par excellence du Père. Voici le texte :

« Donc... ce passage (de l'Écriture) ne se rapporte ni à la personne du Père (*personae patris*), pour éviter qu'il soit dit ange, ni à la personne d'un ange (*personae angeli*), pour éviter qu'il ne soit appelé Dieu, mais

⁵³ Les points où il s'en écarte ne sont pas négligeables, notamment sur l'emploi de *substantia*, mais peuvent être ici laissés de côté.

⁵⁴ Voir R. BRAUN, *Deus christianorum*, p. 209-212 (et p. 236 où il fait le parallèle entre le nom, *nomen*, et la *persona*). Je me demande seulement si les valentiniens, avant Tertullien, ont parlé de « personnes divines » à propos des éons (cf. p. 223-227). Voir aussi J. MOINGT, *op. cit.*, t. 2, p. 628-631, qui commente *De anima* 40, 3, à nuancer avec les conseils de prudence de F.-R. Doumas dans l'étude ci-dessus.

⁵⁵ NOVATIEN, *De trinitate*, éd. G.F. Diercks, CCL IV, Turnhout 1972, p. 11-78.

⁵⁶ Ainsi Isaïe en *Trin.* 29, 13 ou Osée (*ex persona patris*) en *Trin.* 12, 1. On trouve aussi, de même, le sens théâtral de « rôle », cf. *De cibis iudaicis* 1, 3 ou 6, 6.

il convient à la personne du Christ (*personae Christi*), en tant qu'il est Dieu, puisqu'il est Fils de Dieu, et ange, puisqu'il est l'annonciateur du dessein paternel⁵⁷... »

Comme chez Tertullien, on voit le passage du sens littéraire (déterminer à quel personnage d'un texte telle parole ou telle action doit être rapportée) au sens trinitaire (le Fils en tant qu'il est autre que le Père). Nous trouverons, avec le mot *prosôpon* du côté grec, la même association des deux sens. Dans l'argumentation antimonarchienne du traité, Novatien se situe encore dans le sillage de Tertullien, parlant du Christ comme « seconde personne après le Père⁵⁸ ». En 27, 2 (exégèse de Jn 10, 30 : *Moi et le Père nous sommes un*), Novatien montre, après Tertullien et l'auteur grec du *Contre Noët*, que le pluriel « nous sommes » suppose une distinction : par rapport au Père, le Fils a « une propriété personnelle, celle d'être Fils » (*proprietaem personae suae, id est Filii*). Il est intéressant de voir confirmé le lien entre le mot de propriété et celui de personne, après Tertullien (*Prax.* 11, 10) ; la théologie trinitaire du IV^e siècle consacra ce lien.

Le chapitre 27 doit retenir notre attention, parce qu'il associe un emploi humain et un emploi divin de *persona* : après avoir affirmé la propriété du Fils par rapport au Père qui n'empêche pas l'unité de leur *concordia*, Novatien fait le lien avec le passage de 1 Co 3, 6-8 sur Paul et Apollos cité plus haut, en disant ceci :

« Pour finir, l'apôtre Paul connaît aussi cette unité dans la concorde accompagnée pourtant d'une distinction des personnes (*personarum distinctione*). Car il écrit aux Corinthiens... » (suit la citation et son commentaire, résumé plus haut).

Novatien a donc, plus encore que Tertullien, la conscience que le même langage⁵⁹ peut servir pour dire l'individualité humaine et la distinction en Dieu ; et même, plus profondément, que la première peut servir à faire comprendre la deuxième, qu'il y a entre les deux une certaine analogie. Nous retrouverons ce lien à propos de *prosôpon* et de *hupostasis*.

Cyprien

Cyprien emploie *persona* une vingtaine de fois, d'après le CD-Rom *CLCLT* de Brepols. On rencontre essentiellement trois sens. Il y a le sens biblique (*ex persona*, de la part de) : l'Esprit (auteur de l'Écriture) s'exprime *ex persona Christi*, au nom du Christ, dans le *Cantique des cantiques*⁶⁰, ou *ex persona Ecclesiae*⁶¹ ; il y a l'expression : « faire (ou ne pas faire) acception de personne », *accipere personam*⁶² ; il y a enfin, fréquemment, le sens courant d'individu, qui peut être proche du sens oratoire classique de personnage social⁶³, ou avoir un sens plus neutre, comme dans la périphrase « la personne de Untel » pour dire « Untel⁶⁴ ». Cyprien recommande ainsi à ceux qui visitent les confesseurs en prison de changer souvent

⁵⁷ *De trinitate* 18, 10.

⁵⁸ *Secundam personam post Patrem, Trin.* 31, 5 ; voir 26, 2.

⁵⁹ À ceci près que le vocabulaire de la distinction est plus fort pour l'être humain (*diuersitas*) que pour Dieu (*distinctio*), cf. *Trin.* 27, 6 et 27, 9.

⁶⁰ Par exemple *Epist.* 69, 2, 1 ; 74, 11, 2 ; *De Vnitate* 4 (texte long, l. 101 éd. Bévenot CCL).

⁶¹ *De oratione dominica* 31 (l. 583-4 éd. Moreschini CCL).

⁶² Par exemple *Epist.* 15, 3, 2 (une « personne illustre ») ; 67, 2, 1 ; 69, 14, 2 ; 74, 9, 2, etc.

⁶³ *Epist.* 8, 1, 1 (c'est, en fait, une lettre du clergé de Rome à propos de Cyprien) ; cf. *ibid.*, 8, 2, 3. L'association *persona / causa* est issue elle aussi de l'emploi oratoire classique : Cyprien justifie « sa personne et sa cause » devant un interlocuteur, *Epist.* 55, 3, 2.

⁶⁴ Ainsi pour Novatien, *Epist.* 55, 24, 1, ou Corneille, *Epist.* 55, 8, 1, ou le grand prêtre, *Epist.* 3, 2, 2. L'emploi peut être collectif : la personne des clercs, *Epist.* 1, 2, 2.

pour ne pas irriter ou rendre méfiants les geôliers : il faut une *mutatio personarum*⁶⁵. Ce bref tour d'horizon suffit à montrer que Cyprien prend *persona* dans les sens usités de son temps sans lui donner de dimension théologique.

Lactance

Il reste à faire une visite à Lactance, qui a fait surtout œuvre d'apologiste, au tournant des III^e et IV^e siècles. Les emplois de *persona* sont peu fréquents chez lui : moins de 20 pour une œuvre assez abondante. On constate très vite que, pas plus que chez Cyprien, la théologie n'imprime sa marque sur le mot. Nous rencontrons assez souvent le sens littéraire de rôle, personnage⁶⁶. Le sens biblique voisin n'est attesté qu'une fois⁶⁷. Le sens rhétorique où personnes et lieux sont associés intervient une fois (énumération rapide des miracles de Jésus, ne précisant ni les personnes ni les lieux⁶⁸). Le sens plus large d'individu⁶⁹ est présent aussi.

Il semble donc que la théologie trinitaire soit, à cette époque, un facteur susceptible de faire évoluer le mot *persona*, puisqu'elle l'applique à un domaine nouveau, celui de la distinction en Dieu, une distinction qui entretient un rapport particulier à l'unité. Nous allons le vérifier avec Hilaire, qui a vécu un peu plus d'une génération après Lactance et un siècle après Cyprien, dans un contexte de plus en plus marqué par les préoccupations trinitaires. Durant cette période cependant, le mot *persona* conserve aussi ses emplois traditionnels, même chez les auteurs chrétiens : le sens nouveau que nous avons pu apercevoir dans certains contextes particuliers demeure, linguistiquement parlant, un élément plutôt virtuel.

⁶⁵ *Epist.* 5, 2, 2.

⁶⁶ En *De ira Dei* 24, 2, Dieu est à la fois Père et Seigneur : chacun des deux rôles (*utraque persona*) en lui est vénérable. Voir dans le même sens *Inst.* 4, 4, 2 ; 4, 29, 11 ; 5, 18, 11 (presque le sens de masque : Dieu a voulu cacher la vertu sous le masque de la sottise) ; pour le sens de rôle, voir encore *Inst.* 2, 16, 3 ou 3, 27, 5. Pour celui de personnage (fictif), voir *Inst.* 5, 10, 2 ou 6, 11, 9.

⁶⁷ *Epitome* 43, 7 : en Is 42, 6-7 une parole est adressée au Fils de la part (au nom) du Père, *ex persona patris*. Assez proche, dans un contexte païen, est le sacrifice de sexagénaires jetés dans le Tibre « au nom d'Apollon » (*ex persona Apollinis*, *Epitome* 18, 2, où l'usage biblique a peut-être influencé cette expression).

⁶⁸ *Inst.* 4, 15, 5. En *Inst.* 3, 13, 8, personne est associée à opinion.

⁶⁹ On trouve la « personne des chrétiens » au sens collectif, dans une lettre de Constantin citée par Lactance en *De mortibus persecutorum* 48, 7. L'emploi est indéterminé dans la phrase : : « Transpose sur autrui (*in alterius personam*) ce que tu penses de toi » (*Epitome* 55, 3).

CHAPITRE 3 « PERSONNE » DANS LA TRINITÉ D'HILAIRE DE POITIERS

1. POURQUOI INTERROGER HILAIRE AU SUJET DE LA PERSONNE

De 337 à 361, sous le règne de Constance, toute une génération d'évêques a célébré des conciles qui ont eu plutôt pour effet d'enliser la question arienne. Hilaire de Poitiers (310/320-367) en fait partie, avec la courageuse originalité que l'on sait⁷⁰. Il mérite en cela que l'on passe par lui dans une étude concernant la mise en place de la notion de personne dans les temps patristiques. Chacun sait que le terme de personne est absent de l'anathème de Nicée, où n'apparaissent comme mots techniques que ceux de la famille de *ousia* (*ousia* et *homoousion*) et *hupostasis*, compris plus ou moins au sens de *ousia*⁷¹. Chez les Cappadociens, dans les temps qui précèdent Constantinople I, à la faveur des discussions avec l'arianisme dur d'Aetius et d'Eunome, personne (*prosôpon*) commence à s'acclimater, cependant qu'*hupostasis* s'écarte d'*ousia* en vue de dégager un terme pour désigner l'individu qu'est le Père, ou le Fils, ou le Saint-Esprit dans la Trinité⁷². Hilaire a-t-il quelque chose à nous dire pour ce qui concerne l'entre-deux, lui qui, par la grâce de son exil de quatre années en Orient (356-360), a pu confronter ce qu'il recevait de ses prédécesseurs latins, Tertullien, Novatien, voire Irénée, avec les apports de l'intense bouillonnement théologique des Grecs ?

Avec l'évêque de Poitiers, deux circonstances, bien différentes l'une de l'autre, font bien augurer des résultats d'un tel questionnement. D'une part, il y a le caractère profondément réfléchi, en quelque sorte systématique, du grand œuvre qu'est *La Trinité*. De fait, une fois reconnue la forme de son discours, qui est celle non pas d'un traité de pure rigueur dogmatique, mais d'un large et minutieux plaidoyer⁷³, on ne peut douter du souci qu'a l'auteur de construire, comme en un symbole des apôtres, les douze livres de son monument⁷⁴. Il sera intéressant de savoir si l'utilisation de *persona* a servi le projet et en quoi. D'autre part, de bons index sont à notre disposition pour compter, situer et évaluer la prégnance des mots dans cette œuvre : c'est ainsi que nous nous sommes servis des fiches jointes à l'édition du *Corpus*

⁷⁰ Voir, sur la place d'Hilaire dans la controverse arienne, deux apports récents et complémentaires : Sulpice Sévère, *Chroniques*, XXXV-XLV (SC 441), Paris 1999, p. 304-333, et le commentaire, p. 437-470 ; Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, t. 1 (SC 443), Paris 1999, l'Introduction (M. Figura), surtout pour ce qui concerne l'environnement historique, p. 11-45, « Hilaire de Poitiers, son œuvre et son temps ».

⁷¹ Les deux mots sont du reste traduits par le même mot latin *substantia* (avec « substantia » et un doublet « essentia » pour traduire *ousia*), voir H. Denzinger et al., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 35^e éd., Fribourg-en-Brigau 1967, p. 32-33.

⁷² Voir, par exemple, les références signalées par l'index des mots du *Contre Eunome* de Basile de Césarée (SC 299 et 305), Paris 1982 et 1983, t. 2, p. 336 (*prosôpon* : 11 emplois) et 339 (*hupostasis* : 22 emplois). Voir aussi du même, la *Lettre* 236, à Amphiloque d'Iconium, § 6, *Lettres*, t. 3 (CUF), Paris 1966, p. 53-55. Ce document, même s'il met en cause les anoméens, est certainement plus tardif que le *Contre Eunome*.

⁷³ Voir à ce sujet mon étude, « L'impassibilité du Christ selon Hilaire de Poitiers : *De Trinitate X* », *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara*, t. 1 (*Augustinianum* 35), Rome 1995, p. 349-357. C'était là, du reste, une idée très chère à J. Doignon, par exemple dans « Cadres rédactionnels classiques dans le livre II du *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers. En marge d'un commentaire récent », *REAug* 29 (1983), p. 83-96.

⁷⁴ Voir l'Introduction, SC 443, p. 54-75, « Plan et contenu de *La Trinité* ». Voir aussi mon étude, « Le progrès de l'intelligence dans le *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers », *Studia patristica*, t. 33, Leuven 1997, p. 393-400.

Christianorum, laquelle est dotée, du reste, d'un *Index theologicus* fort complet : bien évidemment, *persona*, mais aussi *substantia* et *subsisto*, qui sont la base de la présente étude, y sont dénombrés et, du moins sommairement, analysés⁷⁵.

Il y aurait eu, certes, aussi à corroborer les conclusions auxquelles nous arriverons par une recherche parallèle dans le *Traité des mystères*, *Le Commentaire de Matthieu* et le *Commentaire sur les Psaumes*, comme aussi dans les *Synodes* et le *Dossier historique*. Mais, outre qu'il ne convient pas de viser ici à l'exhaustivité, ces ouvrages n'ont pas l'ampleur systématique de *La Trinité*, et, pour des raisons diverses, ne sont pas encore accompagnés d'outils lexicaux permettant des évaluations comparées. On ne les utilisera donc pas.

2. POINTAGE LEXICAL ET QUESTIONS POSÉES PAR LUI

Dans *La Trinité*, les emplois pertinents de *persona/personalis* sont au nombre de 34. C'est très peu par rapport à *natiuitas* (524), *natura* (1017), qui sont des termes à la fois techniques et usuels, surtout *natura*. L'écart est encore plus grand avec les noms fondateurs de la foi et de la confession de la foi : *Deus* (3882), *Pater* (1568), *Filius* (1035). Cette donnée caractérise, par-delà Hilare, la sémantique des auteurs chrétiens des premiers siècles. Le vocabulaire technique a chez eux et ne peut avoir chez eux qu'une fonction subalterne et modeste. Et plus il est technique, plus l'humilité lui sied. Aussi ne peut-il être question de grossir l'importance de la personne chez Hilare, comme si de sa définition dépendait la compréhension des mots Père et Fils ; c'est le contraire : tout ce que nous pourrions préciser à son sujet dépendra de sa capacité à servir la juste intelligence que donne déjà la foi, avec les mots de la Bible, concernant Dieu, le Père et le Fils⁷⁶. Une simple donnée quantitative permet donc déjà de situer notre étude dans la perspective qui convient : *persona* est un mot qui, si je puis dire, a le mérite avec d'autres de servir à l'expression d'une foi qui tient par elle-même, rien de plus, mais aussi rien de moins⁷⁷. Et elle est tout à fait cohérente avec ce que fournit la première occurrence dans *La Trinité* en III, 23, 1-12 :

« Tu entends dire : « Moi et le Père nous sommes un » (Jn 10, 30). Que vas-tu couper, arracher, le Fils du Père ? Ils sont un, à savoir celui qui est sans rien avoir qui ne soit aussi en celui dont il est issu. Quand tu entends le Fils dire : « Moi et le Père nous sommes un », adapte la réalité aux *personnes*, permets à l'engendrant et à l'engendré une phrase où ils s'affirment eux-mêmes. Qu'ils [les chrétiens] soient un comme le sont celui qui engendra et celui qui a été engendré. Pourquoi écarter la nature ? Pourquoi détruire la vérité ? Tu entends dire : « Le Père est en moi et moi dans le Père » (Jn 10, 38). Cela aussi, les œuvres du Fils l'attestent au sujet du Père et du Fils. Il ne s'agit pas pour nous d'introduire mentalement un corps dans un corps ou de verser de l'eau dans du vin, mais de confesser dans l'un et l'autre même type de puissance et même plénitude de déité⁷⁸. »

⁷⁵ On trouve cet index à la fin du t. 2 de HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate* (CCL LXII et LXIIA), Turnhout 1979 et 1980, t. 2, p. 647-701. Un index plus large a été mis au point par le F. Irénée Rigolot de l'abbaye de Timadeuc. Il est consultable sur le site web de Sources Chrétiennes : http://www.sources-chretiennes.mom.fr/index.php?pageid=Hilaire_index

⁷⁶ Nous laissons de côté ici le problème du Saint-Esprit puisqu'il n'y a aucune corrélation claire entre les termes. Sur le fond, voir la mise au point la plus récente dans l'Introduction de M. Figura à *La Trinité*, SC 443, p. 91-95, avec la bibliographie citée en note.

⁷⁷ Sur la capacité des mots à exprimer quelque chose de la foi, voir mon étude, *art. cit.* n. 5.

⁷⁸ III, 23, SC 443, p. 378-379. Nous avons rétabli la traduction « personnes » à la place de « personnages ». De même nous traduisons avec précision « déité », ce mot n'apparaissant que deux autres fois dans le traité — III, 4 et VI, 10 —, chaque fois dans l'expression inspirée de Col 2, 9, « plenitudo deitatis » ; *diuinitas*, quant à lui, est usuel (145 emplois) : voir l'index du CCL LXII A, en lui ajoutant l'*Enumeratio uerborum*, p. 718-740.

Ce texte un peu long, très hilarien dans son style lyrico-biblique (les répétitions du lemme commenté), est tout à fait significatif : dix fois les noms du Père ou du Fils, sans compter les pronoms ayant ces noms pour antécédent, une fois le mot *personne* ; de plus celui-ci s'inscrit dans un raisonnement où il est utilisé comme un juste prédicat — le Père et le Fils *sont* des personnes — à quoi la « réalité » « s'adapte » bien ; cette bonne adaptation fait ressortir l'arbitraire de mélanges imaginés par les adversaires⁷⁹ ; ces mélanges, quant à eux, ne s'adaptent ni selon la « nature », ni selon la « vérité ».

En fait, le chiffre de 34 s'apparente à ceux que totalisent d'autres mots techniques ; on a ainsi, en ordre descendant : *unitas* (144), *subsisto* (105), *dispensatio* (100), *substantia* (65), *unio* (34) ; il se situe au bas de l'échelle, mais à une bonne hauteur au-dessus des grécismes, *homousion* (9), *ousia* (2), *prosôpon* n'étant jamais utilisé, pas plus qu'*hupostasis*. *Persona* appartient donc aux technicités latines éprouvées⁸⁰, de même que *substantia* (et *subsisto*). C'est dans ce voisinage que nous avons intérêt à chercher des corrélations permettant de préciser en quoi la réalité de la foi s'adapte à *persona*, lui conférant la valeur d'un bon prédicat pour le Père et le Fils.

Le lexique nous fournit une troisième indication. *Persona* est employé presque tout au long de l'ouvrage, notamment de part et d'autre de la coupure entre les livres I-III et IV-X. Voici la répartition⁸¹ :

- III : 23, 4 (cité ci-dessus) (1 occurrence) ;
- IV : 16, 27 ; 21, 13 ; 23, 22/23 ; 24, 3.15 ; 26, 17 ; 30, 12.13 ; 33, 7.38 ; 35, 14 ; 37, 1 ; 40, 10.11.17 ; 42, 42 (16 occurrences) ;
- V : 5, 1 ; 10, 8 ; 11, 16 ; 16, 4/5 ; 23, 14 (*personantes tubas*, non compté) ; 24, 9/10 ; 26, 15 ; 31, 8 ; 32, 2 ; 35, 12 ; 36, 7 ; 38, 5.6/7 (12 occurrences) ;
- VI : 8, 4 (1 occurrence) ;
- VII : 39, 10 (*personali demutatione*, compté) ; 40, 10 (2 occurrences) ;
- IX : 14, 2 ; 74, 13 (2 occurrences) ;
- XII : 1, 14/15 (1 occurrence).

Force est donc de reconnaître, à partir du dénombrement des emplois, que *persona* offre une maigre récolte. En même temps, le dossier n'est pas inerte. La rareté d'un mot technique — surtout dans les textes patristiques, mais il y aurait de nombreux autres exemples⁸² — ne peut signifier sans plus le peu de poids de celui-ci dans l'argumentation. Nous

⁷⁹ Sont ici directement visés les sabelliens qui se forgent des représentations irréelles de l'unité, mais aussi indirectement les ariens qui, refusant ces représentations sans en démontrer le mécanisme, s'y embrouillent dans leur négation même. Il faut toujours faire attention à ces subtils passages d'un type d'hérésie à l'autre. Hilaire, en tout cas, y est très attentif : voilà pourquoi il passe son temps à mettre en pièces les raisonnements.

⁸⁰ Voir la notice sur Tertullien dans A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcedoine (451)*, Paris 1973, p. 166-173 notamment ; pour Novatien, se référer à l'index « Terminologia e tematica teologica », *sub. u. persona* et *substantia*, NOVAZIANO, *La Trinità* (éd. V. Loi), Turin 1975, p. 326 et 328.

⁸¹ Dans la liste qui suit, et dans le reste du chapitre, est indiquée la linéation de *Sources chrétiennes* : SC 443 (livres I-III), 448 (livres IV-VIII) et 462 (livres IX-XII).

⁸² Je pense à *relatio subsistens*, tout à fait caractéristique de la doctrine trinitaire de Thomas d'Aquin ; la locution, comme telle, n'apparaît qu'une fois dans la *Somme théologique*, et non pas dans le corps d'un article mais dans une solution, la dernière de Ia, 28, q. 4, a. 2 (Pour la *Somme contre les gentils*, voir 4, 14, 5 et 8). Il faut reconnaître et peut-être même saluer l'*understatement* des grands théologiens concernant l'usage des mots savants.

avons ici à trancher concernant cette alternative, qui est finalement l'objet même de la présente recherche : la personne n'est-elle qu'un ornement dans la réflexion trinitaire de l'évêque de Poitiers ? Y a-t-elle un poids réel ? Disons aussi qu'il est important d'avoir décelé, grâce au dénombrement des occurrences de certains mots, avec quels autres termes il serait profitable d'établir des comparaisons. Enfin, la part qui revient aux livres IV et V dans la distribution des occurrences pose question. Nous reprenons ces points en commençant par le deuxième puis le troisième, espérant élucider le premier, c'est-à-dire le rôle qui peut revenir à un mot modeste dans une construction puissante.

3. LA CORRÉLATION *PERSONA, SUBSTANTIA, SUBSISTO*

Parmi les mots techniques relevés ci-dessus — nous les avons distingués des noms de la foi et des termes ayant des valeurs aussi bien abstraites que concrètes et familières⁸³ —, ce sont *substantia* et *subsisto* qui doivent en premier lieu être corrélés avec *persona*. Le niveau des emplois est de même ordre entre ces mots, surtout entre les deux substantifs, et il est clair que l'intelligence de l'argumentation, chez Hilaire et plus généralement à travers les persistantes querelles trinitaires et christologiques, dépend pour une bonne part de leur juste compréhension.

Vue d'ensemble

Concernant les rapports littéraires précis entre *persona* et *substantia* (*subsisto* est moins facile à saisir, ne serait-ce que par le nombre des emplois), on s'aperçoit de ceci.

Plus encore que *persona*, *substantia* et *subsisto* sont utilisés tout au long du développement. Pour nous en tenir au substantif, il apparaît dans tous les livres, sauf le X^e (le livre consacré à la souffrance du Christ⁸⁴). Il atteint son meilleur score dans le livre VI avec 16 emplois dont trois proviennent de la *Lettre* d'Arius à l'évêque Alexandre, le livre IV offrant, quant à lui, 9 emplois, lui qui produit pour la première fois cette lettre⁸⁵. Il y a certainement une relation, au moins dans le livre VI, entre cette insistance sur *substantia* et la réfutation d'Arius⁸⁶. De la sorte, *substantia* apparaît comme un enjeu, sinon l'enjeu du débat. *Persona* est plutôt comme un outil, sans gros problème, sinon celui d'être bien compris dans sa simplicité. On saisit bien la nuance en prolongeant de quelques lignes la large citation de *Trin.* III, 23 faite à la page 000 (28-29).

« En effet, le Fils a tout reçu du Père, il est la forme de Dieu et *l'image de sa substance (substantiae)* (He 1, 3). Or "image de sa substance" distingue un étant d'un autre étant uniquement pour amener à croire

⁸³ Dans l'attente du t. IX¹ du *TLL*, à qui est dévolue la lettre N, il est difficile de se prononcer sur la complexité sémantique de *natiuitas*, celle de *natura* étant patente. *Natiuitas*, mis à part le droit et les inscriptions, semble appartenir au vocabulaire chrétien, avec un bel éventail de significations (voir A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, *sub u.*) ; le sens théologique est connu de Tertullien (voir G. CLAEISSON, *Index tertullianus*, t. 2, Paris 1975, *sub u.*, p. 993, parmi d'autres significations). Reste que la présence massive de *natiuitas* dans le traité (558 emplois) devrait conduire à une recherche à son sujet. Voir aussi *infra*, n. 26.

⁸⁴ Voir notre étude citée n. 4. Le livre X, polémique de ton, se prête mal à de subtils équilibres noétiques.

⁸⁵ VI, 5, 12 et 6, 2.16/17 ; IV, 12, 13 et 13, 1.16, *SC* 448, p. 176-178 et 34-38. Le livre VII présente 10 occurrences.

⁸⁶ Ainsi, en VI, 10, *ibid.*, p. 184-188, cinq emplois de *substantia*, quand il s'agit de montrer l'inanité de l'inquiétude manifestée par Arius vis-à-vis de Mani et de sa fausse conception de la « substance [divine] partagée entre le Père et le Fils ».

à l'existence propre (*subsistendi fidem*) de ce dernier, non pour faire concevoir quelque dissemblance de nature (*naturae*)⁸⁷. »

« Personnes », dans le début du passage, permet de bien comprendre la solution du problème, celle qui « s'accorde bien à la réalité ». Mais, à la fin, la « réalité » resurgit comme ce qui fait problème, puisque, dans le cas du Fils, elle est la « réalité » qui est la même pour « l'image » et la « substance » du Père.

Pris dans son ensemble, le passage cité a le grand intérêt de permettre de lire en un court passage quatre termes importants pour ressaisir la logique de *La Trinité*. De fait, en plus de *persona* (voir ci-dessus) et de *substantia*, voici *subsisto* et *natura*. Il existe d'autres rencontres de cette sorte, peu fréquentes, il est vrai. Laissant de côté *natura*, dans cette étude, nous nous arrêterons maintenant aux contacts de ce type entre les termes étudiés par nous : deux entre *persona* et *substantia*, un seul entre *persona* et *subsisto*. En revanche, les contacts entre *substantia* et *subsisto* sont nombreux, ce qui est normal étant donné le nombre plus élevé de leurs occurrences ; nous examinerons une rencontre. La seule corrélation directe entre *persona* et *subsisto* sera, bien entendu, citée et analysée. Par ce regroupement des occurrences jointes — qui a de plus l'avantage de favoriser le contact avec les textes — va pouvoir être précisé, de façon ramassée, comment s'accordent la personne et la réalité substantielle au service de l'intelligence des noms fondateurs de la foi.

Persona et substantia

Le livre IV est donc celui où il y a la plus grande probabilité d'une rencontre lexicale dans un texte limité entre les deux mots qui apparaissent bien, désormais, comme des instruments logiques clés. C'est cependant seulement dans les dernières lignes du livre, au paragraphe 42, que se produit le rapprochement. Rappelons que, avec ce livre, commence la réfutation visant de plein fouet l'arianisme originaire⁸⁸, à la suite d'un premier affichage, si je puis dire, du document hérétique⁸⁹. Cette réfutation s'opère par la reprise exégétique de textes choisis par les ariens et à première lecture favorables à leur thèse, afin de les interpréter dans le droit sens de la foi, qui doit aussi viser à une exégèse plus exacte. Les livres IV et V (ceux où apparaît le plus *persona*, on l'a vu) débattent sur l'Ancien Testament. À partir du livre VI, avec le nouvel affichage du document d'Arius, le Nouveau devient prépondérant. Ainsi le paragraphe 42 du livre IV est-il précédé de l'exégèse polémique des témoins suivants : la *Genèse*, avec la création de l'homme, les Patriarches et Abraham (16-31), puis l'*Exode* (32-34), le *Psaume* 44 (35), les prophètes et tout particulièrement *Isaïe* 45, 11-16 (36-41)⁹⁰. Tous ces témoignages sont à retourner dans leur vrai sens à partir d'un sens trop paresseusement proposé. Par exemple, la citation d'Isaïe, *Il n'y a pas d'autre Dieu que moi*, dernière péripétie du développement : qui

⁸⁷ III, 23, 13-16, SC 443, p. 378-379. Noter que, sans contredit, « substance » correspond ici à *hupostasis* dans He 1, 3, avec plutôt le sens d'essence, mais préciser trop la chose à cette époque serait anachronique.

⁸⁸ Celui d'Arius ; c'est à partir du livre VIII qu'Hilaire affronte le développement de l'hérésie chez les anoméens qui ont mis en avant la simple union des volontés entre le Fils et le Père ; on lit ainsi dans le résumé du livre VIII à la fin du livre I : « Ce qui est réel, affirment-ils, c'est la volonté et l'unité de sentiment, bien plutôt que la divinité », I, 28, SC 443, p. 252-253. L'ouvrage de B. SESBOÛÉ et B. MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un fils ? Le débat trinitaire du IV^e siècle*, Paris 1993, tout en se limitant à deux controverses (Arius/Athanase, Eunome/Basile), considère utilement ces deux moments comme deux « manches », cf. la Table des matières, p. 239-240, et déjà la p. 134 : Hilaire a réfléchi sur ces deux mêmes aspects, en les distinguant nettement.

⁸⁹ Ce document, pas plus en IV, 12-13 qu'en VI, 5-6, n'est attribué nommément à l'hérésiarque.

⁹⁰ SC 448, p. 42-72, 72-78, 78-80, 80-90. Tout l'ensemble est ponctué par Dt 6, 4 (*Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est un*) : 15, 2.24 ; 16, 41 ; 33, 3 ; 35, 1 ; 42, 18.40.

ne l'entend d'abord comme une impossibilité pour le Christ d'être un Dieu en même temps que le Père⁹¹ ? C'est sur cette ligne de crête qu'Hilaire mène le combat. En voici le dénouement.

« C'est donc lui [le Christ], l'Unique, qui dispense ses dons à Abraham, parle à Moïse, porte témoignage en faveur d'Israël, demeure dans les prophètes, naît par la Vierge de l'Esprit, cloue au bois de la Passion les puissances ennemies qui nous font la guerre, détruit la mort aux enfers, affermit par sa résurrection la confiance de notre espérance, abolit par la gloire de son corps la corruption de la chair de l'homme. À côté de celui-là, donc, *un autre ne sera pas compté* (Ba 3, 36). Car tout cela est *propre* au Dieu Monogène et il est l'unique à être né de Dieu dans cette jouissance exclusive de ses attributs. À côté de lui, aucun Dieu n'est compté, car il n'est pas issu d'une autre *substance*, mais Dieu issu de Dieu. Rien, par conséquent, en lui qui soit nouveau [Hilaire ne parle ici que de la divinité, et non de l'humanité acquise par l'« économie », *dispensatio* en latin], rien d'importé, rien de fraîche date. Aussi, quand Israël entend dire qu'il n'a qu'un Dieu *unique* et qu'à côté du Dieu Fils aucun *autre* Dieu ne sera compté pour qu'il soit Dieu (cf. Dt 6, 4 et Ba 3, 36), *c'est que Dieu le Père et Dieu le Fils sont absolument un, non par une fusion monadique de la personne, mais de par l'unité de la substance*. Car le prophète ne permet pas que le Dieu Fils de Dieu soit compté pour un autre Dieu du fait qu'il est Dieu⁹². »

Pour évaluer le dénouement du livre IV, et plus particulièrement du grand ensemble rhétorico-exégétique 16-42, et y préciser le rôle joué par *persona/substantia* — *substantia* apparaissant deux fois en 42 —, on peut dire ceci. L'argumentation est de bout en bout enveloppée par la Bible, qu'il s'agit d'entendre à partir de multiples témoignages. Aucun n'est de trop, les adversaires ayant l'habitude d'épingler à la suite, sans vue d'ensemble, cela seul qui fortifie leur préjugé. Dans ces passages, Hilaire passe son temps à démêler le jeu de ce qui est propre à celui-ci et à celui-là⁹³, et de ce qui est commun à celui-ci et à celui-là, quand il s'agit de Dieu, et d'un Dieu qui a pris forme humaine, apparaissant alors, dans son incarnation, vraiment comme autre que Dieu. Et il démasque, concernant Dieu, la confusion qui est perpétrée par les adversaires entre les deux approches, celle qui vise les sujets d'attribution et celle qui vise ce que sont lesdits sujets. Au long des analyses exégétiques, les deux termes techniques, employés plus que partout ailleurs dans *La Trinité*, soutiennent le continuels discernement entre les deux visées.

À la fin du développement, en conclusion, Hilaire confronte donc les deux termes, et cette confrontation éclaire fortement ce qui a déjà été mis en lumière. Si l'on veut respecter tout ce qui dans le document de base, la Bible, relève, concernant Dieu, de l'altérité ou de l'identité communiquée, il faut de nécessité logique, pour l'intelligibilité même de ce qu'on dit, refuser de mélanger ce qui relève de *persona* et ce qui relève de *substantia*. Par respect de la cohérence du langage et de ce que celui-ci comporte d'intelligence, Hilaire rejette la « fusion monadique de la personne⁹⁴ », soit selon le mode des monarchiens hérétiques qui la pratiquent du côté du sujet d'attribution (les sabelliens), soit sur le mode des subordinatians hérétiques (les ariens) qui font de même du côté de ce qui est attribué ; et il pose en vis-à-vis « l'unité de la substance » et les personnes, distinctes, du Père et du Fils. On le voit, avec les deux mots, même dans la puissante confrontation qu'expriment les dernières lignes du livre IV, Hilaire ne dit rien de nouveau. Mais il donne, en quelque sorte, le dernier tour de main à ce qui a sans cesse permis de démasquer et d'abolir une confusion menaçante — et irrespectueuse à

⁹¹ Il en va de même pour le refrain biblique indiqué à la note précédente.

⁹² HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, IV, 42 (SC 448), p. 95. Nous soulignons les mots sur lesquels nous insistons dans le bref commentaire.

⁹³ Hilaire ne connaît pas comme telle la notion d'individu, telle par exemple qu'un Jean Damascène l'utilise (voir *infra*, chap. 18). *Individuus* indique pour lui l'indivisibilité et non la propriété (2 emplois, V, 38, 30 et IX, 69, 22, voir « Index theologicus », CCL LXII A, p. 669). Mais les noms et pronoms suppléent amplement à cette absence.

⁹⁴ C'est là une bonne traduction, légèrement dénigrante, d'« unione personae ». Hilaire ne cesse de rejeter l'*unio*, comme entachée de sabellianisme, privilégiant *unitas*, cf. l'« Index theologicus », *op. cit.* n. 6, *sub v.* p. 700-701 ; mais pour notre auteur l'arianisme n'est qu'une réponse fautive à des erreurs qui l'ont précédé (voir ci-dessus n. 17, concernant le manichéisme), et solidaire par là de ces mêmes erreurs.

l'égard de Dieu⁹⁵. « Le prophète ne permet pas que le Dieu Fils de Dieu soit compté pour un autre Dieu du fait qu'il est Dieu ». Tout est dit dans cette phrase en grande partie décalquée de la Bible. On mesure, cependant, ce que le refus de toute « fusion monadique de la personne » et l'affirmation jointe de « l'unité de la substance » communiquent d'intelligibilité et donc de force percutante au non prophétique.

La seconde rencontre se produit au paragraphe 40 du livre VII. Dans ce livre, Hilaire poursuit ce qu'il a commencé avec la seconde présentation de la *Lettre* d'Arius à Alexandre, au début du livre VI (5-6) : il argumente, depuis lors, à partir du Nouveau Testament, et, dans le livre VII, il trouve quasi toute sa documentation dans l'évangile de Jean⁹⁶. Celle-ci se prête au même genre de récupération polémique que les textes de l'Ancien Testament, avec la difficulté supplémentaire que voici : les paroles qui sont, semble-t-il, opposées à la parfaite égalité du Père et du Fils émanent de Jésus lui-même. Elles n'ont pas été oubliées des adversaires ! Mais dans le livre VII, sans doute tactiquement, Hilaire met en avant les paroles qui touchent plutôt à l'égalité qu'à l'unité, celle-ci n'étant jamais oubliée tout à fait. Ainsi de 14 à 22, on a le commentaire de Jn 5, 19-23 ; de 22 à 32, celui de Jn 10, 27-30 ; de 33 à la fin, celui de Jn 14, 6-12⁹⁷. La confrontation de *persona* et de *substantia* intervient donc à la fois à la fin du livre, comme en IV, et dans la mouvance de Jn 14, 6-12, dont un verset, du reste, est jusqu'au bout l'enjeu de l'argumentation. Nos mots ne sont que des outils. C'est la Bible qui a et doit avoir le dernier mot. Voici le premier alinéa du paragraphe :

« Et de crainte que la foi en l'Évangile n'accueillît ce mystère avec doute et hésitation, le Seigneur a gradué son enseignement comme ceci : *Ne crois-tu pas que je suis dans le Père ? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même, mais le Père qui demeure en moi fait lui-même ses œuvres*. En quels termes autres que ceux-là mêmes, je vous le demande, pouvait-on et peut-on indiquer la possession en propre de la nature par le Père et par le Fils, tout en mettant la naissance constamment en lumière ? En déclarant en effet : *Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même*, il n'a pas fait abstraction de son caractère de personne (*non exemit personam*), il n'a pas nié qu'il est le Fils, il n'a pas caché non plus la présence en lui de la nature toute-puissante du Père. Car, cependant qu'il parle, lui, il parle en demeurant dans sa substance de Dieu (*manens in substantia loquitur*) ; mais puisqu'il ne parle pas de lui-même, c'est qu'en lui, il l'atteste, un Dieu naît de Dieu le Père (*natiuitatem Dei in se de Deo Patre testatur*)⁹⁸.

La suite ne fait qu'enfoncer le clou. Nous la laissons de côté. Dans les deux phrases de Jean, dont le passage cité fait ressortir toute la complexité, à respecter sous peine de retomber dans les simplifications falsificatrices de la lecture immédiate non croyante, on entend deux affirmations connexes, simples comme l'est la confession de foi : 1. Jésus a en lui d'être pleinement lui-même, comme Fils ; 2. il n'est Fils qu'en étant rigoureusement ce qu'est le Père, c'est-à-dire Dieu, dans l'unité de ce qu'est Dieu, faute de quoi il ne serait qu'un fils dégénéré. Les mots qui viennent alors pour marquer techniquement cette connexion sont, d'une part, *persona*, qui désigne le sujet d'attribution ultime — le Fils ou le Père —, et *substantia*, qui désigne ce qu'est le Fils, tout comme le Père, c'est-à-dire Dieu.

⁹⁵ Hilaire reconnaît pleinement que l'acceptation par la foi de la révélation trinitaire passe par un moment apophatique, c'est-à-dire de non-compréhension. Mais celle-ci ne signifie nullement l'impossibilité pour Dieu de parler à l'intelligence humaine par les mots et les raisonnements propres au langage humain. Voir à ce sujet notre étude, *art. cit.* n. 5. Ce sont finalement les opposants qui ne respectent pas Dieu en ce qu'il est du fait de leur appréciation trop immédiate de la complexité de ce que dit la Bible.

⁹⁶ Sur 133 références bibliques dans le livre VII, 102 proviennent de l'évangile de Jean, voir l'apparat biblique, *SC* 448, p. 274-370.

⁹⁷ Dans ce vaste ensemble, Hilaire balaye en fait tout l'évangile de Jean, d'autant que d'autres passages du même évangile sont versés au débat ; notons que, si chacune des péripécies commentées oriente plutôt dans le sens de la foi hilarienne, toutes sont suffisamment complexes dans leur énoncé pour rendre nécessaire une pesée exacte et précise du mouvement de pensée.

⁹⁸ VII, 40, *SC* 448, p. 367.

Portons donc notre attention sur les deux commentaires respectivement attachés aux deux phrases de Jésus en Jean : « En déclarant... Dieu naît de Dieu le Père⁹⁹ ». Les deux termes y sont mis en évidence. Le premier commentaire va de « En quels termes » à « constamment en lumière » ; le second, de « En déclarant en effet » à la fin de la citation. Les deux termes sont introduits, ou si l'on veut, justifiés à l'avance, de façon biblique, puis ils sont utilisés avec leur poids propre de technicité. Les deux commentaires jouent-ils de façon antithétique ? Ou reprennent-ils, disons synthétiquement, la même démarche ? La tentation est forte de penser à une antithèse. Dans la préparation biblique, Hilaire indiquerait la nature, interprétant dans ce sens la déclaration du Christ : « Je ne parle pas de moi-même ». Dans l'expression technique, selon les paroles : « Les paroles que je dis... », il indiquerait la subsistance personnelle ; et, selon le P. Smulders, cela entraînerait, dans ces lignes, une nuance à attribuer à *substantia*, avec le sens d'*hupostasis* et non d'*ousia* ou *natura*¹⁰⁰. Il faut reconnaître que la glissade est tentante. En réalité, par deux fois, synthétiquement en ce sens, Hilaire répète la distinction, plutôt analytique qu'antithétique, de la visée de la personne et de la visée de la substance. Il ne change rien à ce qu'il n'a cessé de dire depuis le début du traité, et nommément dans les deux grands mouvements exégétiques des livres I-V, puis VII-VIII. Quand Jésus parle, tout Fils et Fils incarné qu'il est, c'est comme Dieu qu'il parle, tout en n'oubliant pas qu'il est une personne : il « ne fait pas abstraction de son caractère de personne, *non exemit personam* » — on a là comme une concessive. Ou encore, quand Jésus parle, et souligne qu'il parle, il ne se désigne pas d'abord lui-même, comme Fils ; il notifie l'énergie et l'autorité divines, lesquelles sont la réalité même qui porte ses paroles ; et quand il dit qu'il ne parle pas de lui-même, là encore, sans nier qu'il est Fils, et comme il l'est, il affirme à nouveau l'identité de substance. Là encore, *persona* et *substantia* n'apprennent rien, mais, par leur solidité propre et connexe, signent une intelligibilité rationnelle de l'ensemble. Ils prouvent que, d'au-delà de l'apophase, Dieu, en son mystère, parvient à se faire entendre pleinement de l'homme, qui, quant à lui, est créé pour comprendre et demeure à juste titre insatisfait tant qu'il ne comprend pas. Au-delà d'une incertitude dans les traductions, de telles simplifications de la teneur des textes — celui de l'évangile de Jean comme celui de l'interprétation hilarienne — nuisent finalement à l'aperception de la pensée en sa fermeté.

Le verbe subsisto

En trois citations, où les mots *persona* et *substantia* apparaissent tous les deux¹⁰¹, la fermeté respective des deux mots a pu être testée. Il faudrait bien entendu ausculter tout le donné pour arriver à une certitude à ce sujet. Dans cette étude, nous en resterons à cette présomption forte : concernant le mystère de la foi et les rapports entre les noms divins du Père et du Fils, *persona* renvoie aux sujets ultimes¹⁰² d'attribution qui sont les noms trinitaires eux-mêmes, et *substantia*, à ce que les sujets sont, disons pour faire bref : à leur essence, à leur nature. Cela est tellement vrai que les rares exceptions à cette règle qui sont quelquefois

⁹⁹ Les termes techniques et leur contexte immédiat sont imprimés en italique.

¹⁰⁰ P. SMULDERS, *La Doctrine de S. Hilaire de Poitiers (Analecta gregoriana 33, Series theologica B, 14)*, Rome 1944, p. 286, n. 35 ; citant les mots « in *substantia* ipse manens loquitur », il interprète : « le Fils parle qui existe réellement comme distinct du Père », ce qui l'autorise, *ibid.*, à estimer que, sous l'influence de *subsisto*, le « mot substance (...) parfois signifie l'existence elle-même », montrant « que quelque chose est parvenu à l'existence par la naissance ». Il y a là une sophistication de la robustesse du penser hilarien ; nous ne lisons rien de tel. Le traducteur, dans HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, t. 2, *Le Fils de Dieu (Les Pères dans la foi)*, Paris 1981, p. 109, a suivi, semble-t-il, l'interprétation du P. Smulders.

¹⁰¹ III, 23 ; IV, 42 ; VII, 40, voir ci-dessus, p. 000, 000, 000.

¹⁰² L'adjectif ultime rappelle que Dieu, comme tel, est aussi constamment employé comme sujet d'attribution, notamment en tout ce qui relève de la création.

avancées¹⁰³ doivent être lues de très près, les interprétations suggérées à l'encontre ne se montrant guère probantes. En fait, si l'on suit saint Hilaire, c'est le verbe *subsisto* qui est chargé de faire le lien et de mettre de la souplesse entre les deux môles de l'intelligibilité¹⁰⁴. Nous le montrons en citant deux occurrences doubles : en V, 35, la seconde et dernière rencontre entre *persona* et *subsisto* (la première étant une occurrence triple en III, 23¹⁰⁵) ; en IX, 37, une des dernières parmi les assez nombreuses rencontres repérées par nous entre *substantia* et *subsisto*.

Dans le plan qu'il propose de son ouvrage et à nouveau au début du livre V, Hilaire affirme suivre, en passant de IV à V, l'ordre des objections opposées par les hérétiques. Il se voit donc contraint, après avoir montré la divinité du Fils, de traiter de la pleine véracité de celle-ci¹⁰⁶. Les autorités, invoquées d'une part et réinterprétées d'autre part, ont été tirées, nous le savons, de l'Ancien Testament : le *Pentateuque* en insistant sur les théophanies, puis un mixte de *Deutéronome*, d'*Isaïe* et de Paul¹⁰⁷. Avec le chapitre 35, nous avons presque atteint — comme pour les deux citations précédemment utilisées — la fin du livre (39). Juste avant, à la fin de 34, Hilaire vient de rappeler la lettre d'Arius, fermant ainsi de la sorte, en une grande inclusion, l'ensemble des livres IV-V. Les deux chapitres, 34 et 35, sont rédigés dans un style méthodologique et non exégétique¹⁰⁸. Hilaire insiste sur la nécessité de croire pour comprendre ; nous connaissons ce thème. Il est repris en deux mouvements, que je signalerai par un changement de paragraphes, dans la citation que voici :

« Le seul Dieu véritable, l'impiété qui ne sait rien de la prédication des Évangiles et des apôtres ne l'appréhende point. Cette prédication, nous en donnerons bien l'intelligence à partir des enseignements mêmes de ces derniers, jusqu'à mener à la profession parfaite de la véritable religion ; on comprendra ainsi que le Monogène *subsiste* issu du Père sans division ni séparation du point de vue de la nature, sinon du point de vue de la *personne*, et qu'il y a un seul Dieu du fait que Dieu est issu de la nature de Dieu.

Néanmoins, il faut que la foi en cette parfaite unité soit construite à partir des paroles des prophètes ; c'est là-dessus que doivent être posés les fondements de l'édifice évangélique. C'est cela qui fera comprendre que Dieu est un par l'identité de nature d'une divinité une, Dieu monogène ne faisant nullement référence à un second Dieu¹⁰⁹. »

Il est significatif que les deux termes apparaissent dans ce passage de réflexion, et que, dans le double mouvement de la rédaction, ils soient placés dans le moment du comprendre, qui équivaut à la « profession parfaite ». Dans le second paragraphe, on revient à la foi telle qu'elle est consignée dans les Écritures, Ancien Testament d'abord, Nouveau Testament ensuite. Cela dit, qui confirme les analyses précédentes, la place de *subsisto* apparaît avec évidence ; ce verbe désigne exactement comment une substance est une personne : en subsistant. *Subsisto* sert donc à penser l'émergence du sujet. Il joue le rôle d'*hupostasis* dans *La Trinité* d'Hilaire, laquelle, nous le savons, ignore le mot ; et il joue ce rôle comme un verbe, et non comme un substantif, ce qui n'est pas sans de nombreux avantages, par exemple de mobilité et de dynamisme, qu'il est impossible de développer ici. En tout cas, à chaque emploi du verbe *subsisto*, nous sommes en droit de connoter le substantif *persona*.

¹⁰³ Voir n. 32.

¹⁰⁴ Ce point a été très justement établi par P. SMULDERS, *ibid.* p. 288.

¹⁰⁵ La première citation et sa suite, *supra*, n. 10 et 19 des p. 000 et 000 : on y trouve rassemblés *persona*, *substantia* et *subsisto*.

¹⁰⁶ HILAIRE DE POITIERS, SC 443, p. 246-247 (et Introduction, p. 62-62), pour I, 24 ; et pour V, 3, SC 448, p. 102-103.

¹⁰⁷ Nous résumons l'ensemble du dossier scripturaire discuté en IV-V ; nous avons détaillé ci-dessus les textes étudiés dans le livre IV, p. 000 et n. 22.

¹⁰⁸ Il faudrait rajouter ce passage à ceux que j'ai indiqués dans « Le progrès... », *op. cit.* n. 5, p. 394.

¹⁰⁹ V, 35, SC 448, p. 161.

Nous nous contenterons d'une contre-épreuve du côté de *substantia*. Celle-ci nous est fournie, entre autres, par quelques lignes du livre IX, au chapitre 37. Ce livre est le plus long du traité, et, embrassant dans son développement l'économie d'incarnation du Fils, il est d'une assez redoutable complexité, toujours à cause de la manière hilarienne de reprendre une à une les autorités bibliques invoquées par les hérétiques¹¹⁰. Nous n'offrons qu'une rencontre entre *subsisto* et *substantia*. Elle suffira pour confirmer ce qui vient d'être établi.

« Au contraire, le Dieu Monogène est Dieu *subsistant* en vertu d'une nativité parfaite et ineffable ; il est vraie progéniture du Dieu inengendré, produit incorporel d'une nature incorporelle, Dieu vivant et vrai issu du vrai Dieu vivant, Dieu que sa nature ne sépare pas de Dieu. Car la nativité grâce à laquelle il *subsiste* ne fait point un Dieu de nature différente et la génération qui transmettait la *substance* n'a point changé spécifiquement la nature de cette *substance*¹¹¹. »

Il n'y a aucun doute, *subsisto* incline *substantia* vers des synonymes de *persona*, c'est-à-dire vers ce qui désigne le Fils en tant que Fils ; nous pensons avant tout à *natiuitas*, mais aussi à *generatio*, deux termes relationnels connexes : « nativité parfaite et ineffable [deux correctifs substantialisants] », « nativité grâce à laquelle il subsiste [nous aurions ici presque une définition hilarienne de la personne] ». En face, si je puis dire, *substantia* est ici ce qui demeure sans changement d'aucune sorte — Hilaire a critiqué dans le premier paragraphe du chapitre 37 les images du ruisseau, de l'arbre et du feu souvent proposées, y compris par les catholiques, pour donner une idée de la substance divine dans la Trinité. On voit ici, du reste, se dessiner un partage très net ; *substantia* et *natura* sont du côté de *ce qu'est* Dieu, *subsisto*, *natiuitas*, *generatio* sont du côté de *persona* pour désigner *celui qui est* Dieu. Mais les termes sont agencés de telle façon qu'il est impossible de durcir le « ce que » et le « celui qui ». Deux substantifs et un verbe sont là pour résumer schématiquement, à tel ou tel moment récapitulatif de l'exposé, l'unité dans la diversité qu'est le Dieu de la foi, connu et intelligé dans les Écritures : *substantia*, *persona*, *subsisto*. C'est une épure.

Nous pouvons en rester là, même si une étude plus large des rapports entre les trois termes choisis serait hautement souhaitable. Le point le plus aigu de ce qui a été décelé dans cette première approche pourrait bien se préciser ainsi. Avec un vocabulaire restreint (pas d'hypostase, pas d'essence, pas de relation), Hilaire a su se donner et nous donner un instrument extrêmement performant pour interpréter l'Écriture. C'est que, contrairement à certains jugements portés sur lui¹¹², Hilaire a une vue tout à fait cohérente de la portée exacte qu'il attribue aux mots utilisés par lui. Imaginer du flou dans ces significations, c'est rater la pointe efficace du grand œuvre d'Hilaire.

4. PERSONA ET LA BIBLE

Mais d'où vient, telle qu'on la saisit dans le texte même de *La Trinité*, la solidité conceptuelle propre du mot *persona* ? Nous voici amené à nous pencher sur une seconde donnée fournie par le pointage lexical : 28 des 34 emplois appartiennent aux deux livres IV et V. Or nous avons vu que ces deux livres sont consacrés à l'exégèse de l'Ancien Testament, les livres VI et VII continuant la même analyse critique à partir du Nouveau Testament, donc en deux

¹¹⁰ Voir le plan qu'Hilaire donne de son ouvrage en I, 29-30, SC 443 (et Introduction, p. 67-69).

¹¹¹ IX, 37, SC 462, p. 89. Nous soulignons les deux emplois de chacun de nos deux termes.

¹¹² Cf. n. 32. Mais, par-delà le P. Smulders, dont il n'est pas question de diminuer les mérites (notamment dans son insistance sur le sens hypostatique de *subsisto*), nous pensons à une façon trop répandue de juger les auteurs antérieurs par les normes d'un prétendu âge d'or dans les questions trinitaires et christologiques. Pour comprendre, dans sa plénitude, le développement de la doctrine, il importe de retrouver, autant qu'il est possible, la cohérence propre à chaque auteur.

ensembles ouverts chacun par la citation de la lettre d'Arius à son évêque¹¹³. Après nous être assuré qu'il n'y a pas là un simple hasard et que l'utilisation du mot entre intrinsèquement dans l'interprétation des textes allégués, nous ajouterons deux remarques qui préciseront comment, de fait, la *persona* hilarienne s'enrichit de tout ce substrat de la Bible. Ceci peut encore être ajouté en préalable : la seule utilisation de personne dans le livre VI est un résumé des livres IV et V :

« ... Nous avons beau avoir déjà donné, aux livres précédents, un enseignement à partir de la Loi et des prophètes sur ce que Dieu et Dieu, vrai Dieu et vrai Dieu, seul Dieu en un vrai Dieu Père et un vrai Dieu Fils, devaient s'entendre d'une unité de nature, non d'une union de *personnes* [confusion de *personnes* en une, dans la traduction], il nous faut pourtant fournir des éclaircissements complets sur cette doctrine de foi à partir des enseignements évangéliques et apostoliques¹¹⁴ ».

Et les deux emplois du livre VII (39 et 40) apparaissent dans la conclusion et non dans le développement lui-même, entièrement consacré à l'interprétation des textes sacrés¹¹⁵.

Pour l'Ancien Testament traduit en latin, la quasi-totalité des emplois de *persona* (hébreu : **panèh* ; grec : *prosôpon*¹¹⁶) traite de l'acception de personne : sur les 22 occurrences, 17 ont nettement cette signification. Hilaire ne reprend jamais ce sens dans *La Trinité*, et, tout compte fait, il n'a pas à le faire, puisqu'un tel sens relève de la morale et non de la dogmatique. Le mot personne n'apparaît donc jamais dans une citation de la Bible, peut-être à une expression près — *ex persona* — sur laquelle nous reviendrons plus tard. En revanche, notre auteur l'utilise comme équivalent de tous les noms et de toutes les tournures qui pourraient faire penser à une multiplicité, partant à une inégalité, ou bien, inversement, à une solitude divines. Il expose du reste clairement cette méthode à la fin de son exégèse des textes de l'ancienne alliance, en en reprenant les moments principaux¹¹⁷ :

« Cette Loi [c'est-à-dire le texte du *Pentateuque* pris dans son ensemble], en conformité [prophétique] avec le mystère évangélique et pour mettre en relief la *personne*, montrait successivement un Dieu obéissant à la parole de Dieu dans la création du monde, un Dieu créateur d'une image à la fois de lui-même et de Dieu dans la formation de l'homme, un Seigneur juge venant d'auprès du Seigneur dans le jugement des Sodomites, un Dieu Ange de Dieu dans l'octroi des bénédictions et dans la promulgation des symboles de la Loi¹¹⁸. »

Ainsi, terme technique, mis en dénominateur commun de plusieurs noms et titres divins, *persona* permet à Hilaire d'analyser très finement tous les textes qu'il arrache à la lecture paresseuse, et en même temps hérétique, de ses adversaires. Quelquefois, sinon très souvent, cette minutie paraît arbitraire. Elle a le grand mérite, comparable en cela à la démarche d'Origène, de rendre au texte, et cela tout à fait légitimement, son opacité. Les hérétiques sont ainsi convaincus de faciliter la lecture par des idées aussi claires que simplistes. Ils ne respectent pas la majesté du mystère en chaque passage, pas plus que celle de Dieu qui parle par ces textes. Voici un exemple, qui à lui seul illustrera ici la méthode : la première exégèse où *persona* est utilisé dans le livre IV.

¹¹³ Cf. ci-dessus, p. 000 sq.

¹¹⁴ VI, 8, SC 448, p. 181. C'est nous qui soulignons.

¹¹⁵ Cf. ci-dessus, p. 000 sq.

¹¹⁶ **Panèh*, (qui ne s'emploie qu'au pluriel ou à l'état construit, c'est-à-dire avec un complément de personne) est régulièrement traduit par *prosôpon* en grec, alors que le latin distingue ce qui relève de l'« acception de personne », traduit par *persona*, et ce qui relève de la présentation vers l'extérieur de quelqu'un, traduit par *facies*. Cela explique le nombre restreint d'emplois de *persona* dans la Bible ancienne latine, en comparaison avec la Septante (voir *ad uerbum* les concordances, HATCH-REDPATH, MOULTON, FISCHER). Le même rétrécissement sémantique se produit dans le *De Trinitate*, *facies* n'y apparaissant que 8 fois.

¹¹⁷ Cf. ci-dessus p. 000.

¹¹⁸ V, 24, SC 448, p. 139-141.

« Donc, qu'il ait été dit : *Et il en fut ainsi*, et que Dieu soit dit l'avoir fait, cela oblige à voir là une *persona* qui exécute — quelqu'un qui fasse (...) Donc le Dieu de qui viennent toutes choses » (1 Co 8, 6) dit que cela soit fait et le Dieu *par qui sont toutes choses* (1 Co 8, 6) le fait — et c'est un seul et même nom qui est employé pour la désignation de celui qui dit et pour l'opération de celui qui fait¹¹⁹. »

Le mot technique a rendu possible le passage du respect de l'opacité du texte à l'opacité conceptuelle qui laisse entier le mystère du Dieu, un et trine, mais permet de le recevoir dans l'intelligence. Telle est la façon habituelle pour Hilaire de rapporter *persona* à l'Écriture sainte, Ancien Testament principalement, dans les livres IV et V de *La Trinité*. Chemin faisant, il est indéniable que le jeu d'équivalence qui vient d'être signalé a conféré une légitimité biblique au mot technique.

Le mot en lui-même correspondait-il à une telle appropriation ? Il s'agit de répondre à cette question non pas en général, mais à partir d'une œuvre qui nous paraît de plus en plus comme très réfléchie, dans les détails même de son développement. Tel est l'objet de la première remarque annoncée ci-dessus : on y précise la façon hilarienne de rapprocher *persona* des noms divins de la Bible. Nous nous appuyons sur l'expression *ex persona*. Celle-ci est utilisée 9 fois — en IV, 33, 7 ; 37, 1 ; 40, 11 ; V, 32, 2 ; 35, 11/12 ; 36, 7 ; 38, 4/5.6/7 ; XII, 1, 14/15 —, donc tout au long de la seconde grande partie de l'ouvrage, qui va du livre IV au livre XII¹²⁰. Pour situer linguistiquement cette expression, on doit dire, tout d'abord, qu'elle est ignorée de l'Ancien Testament et n'apparaît qu'une fois dans le Nouveau en 2 Co 2, 10, légèrement différente : *in persona* ; Hilaire utilise du reste aussi cette tournure, mais sans citer clairement saint Paul. En revanche, elle est enracinée dans la latinité classique (avec *in* plus qu'avec *ex*), comme en témoigne le *Thesaurus linguae latinae*¹²¹. Donc, du moins chez Hilaire, la langue latine a offert à la théologie un terme plus précis que *prosôpon*, débarrassé, on l'a vu, par exemple du sens qui s'est porté sur *facies*¹²². Prise de la sorte, l'expression désigne une force de parole et d'action émanant de quelqu'un ou de quelques-uns, ceux-ci étant, dans *La Trinité*, des êtres humains ou divins, c'est-à-dire spirituels. Voici, par exemple, la formulation *ex persona* qui revient, ici et une autre fois, à propos d'hommes qui chantent la gloire du Monogène :

« Le Seigneur a dit en effet au roi qu'il a suscité, en endossant le personnage (*ex persona*) des hommes de haute taille qui adorent et supplient : *Car en toi est Dieu* (Is 45, 14). C'est là un fait, et qui rend inadmissible l'idée d'un solitaire¹²³. »

Il est inutile de présenter des textes offrant des *ex persona* divins. En effet, ce que nous venons de préciser devient d'un coup une évidence en tous les textes étudiés dans les pages qui précèdent. *Ex persona*, locution latine, sans doute revivifiée par le christianisme, désigne un agent à travers sa capacité d'initiative. Elle trouve un champ privilégié de pertinence en ce qui concerne le Vivant actif et parlant par excellence qu'est Dieu en trois personnes.

Force est de reconnaître combien est heureuse la rencontre qui s'est ainsi opérée, dans et par notre mot, entre la Bible et la latinité. Dans la seconde remarque prévue, nous voudrions souligner, par-delà cette conjonction, la plasticité du mot *persona* comme outil conceptuel dans la main d'Hilaire. Une seule citation suffira, tirée du début du livre IX.

¹¹⁹ IV, 16, *ibid.*, p. 45. Le mot technique a été souligné.

¹²⁰ Cf. ci-dessus, p. 000.

¹²¹ *Sub u. persona*, t. 10, notamment col. 1718 sq. (IIB1b) et 1720 sq. (IIC3). On a cette indication intéressante de sens p. 1718 : « locutiones adverb., quae indicant, quis loquatur vel agat ». Il est sûr que les auteurs chrétiens ont développé l'usage de cette locution en *in* ou en *ex*.

¹²² Cf. ci-dessus p. 000 et n. 48.

¹²³ IV, 40, *SC* 448, p. 89. Voir un passage parallèle, avec *persona*, en V, 38, *ibid.*, p. 166. Noter l'effet stylistique de ces rimes de texte et de sens en finale des livres IV et V.

Lentement, Hilaire y met en place ce qui va lui permettre, dans la suite, de retrouver la vérité des textes du Nouveau Testament allégués par les adversaires sous prétexte qu'ils présentent un Christ humilié. Après l'Ancien Testament, et la différence éternelle des personnes dans l'unité d'une même nature, après ce qui apparaît de divin dans ce qu'enseigne le Nouveau Testament concernant le Christ, on affronte désormais les opacités de l'incarnation et de la volonté salvatrice du Fils dans la chair¹²⁴. C'est là que la personne resurgit dans le discours après une longue quasi-disparition (de VI à VIII). Voici le texte :

« Il me fallait le démontrer en peu de mots [= que notre corps pécheur est assumé par le Christ qui unit notre nature avec son immortalité divine], pour nous remettre en mémoire que nous traitons du Seigneur Jésus-Christ comme d'une *personne* de l'une et l'autre *nature* ; car celui qui demeurerait en la forme de Dieu a pris la forme de serviteur, par laquelle il a été obéissant jusqu'à la mort. L'obéissance de la mort n'est pas incluse dans la forme de Dieu, pas plus que la forme de Dieu n'est incluse dans la forme de serviteur. Mais, par le sacrement de l'économie évangélique, celui qui est dans la forme de serviteur n'est pas un autre que celui qui est dans la forme de Dieu (...) Avoir pris ne peut être le fait de qui n'est pas : c'est à celui qui *subsiste* qu'il appartient de prendre¹²⁵. »

Il ne peut être question ici de commenter ce texte très dense. Notons seulement les mots que nous avons soulignés dans le texte, « personne », « nature », qui est un synonyme, de plus vaste amplitude sémantique, pour *substantia*, « subsiste » : s'y inscrit la triangulation technique fondamentale que nous avons dégagée dans notre point 3. Mais ici, ladite triangulation sert à rendre compte de l'Incarnation du Fils, et même, comme le signale le petit résumé du chapitre précédent (IX, 13) que nous avons inséré entre crochets en tête de la citation ci-dessus, de l'assomption de toute l'humanité en celle-ci. Peut-être, dans ce passage ne sommes-nous pas très éloignés de l'*in persona Christi* de Paul, qui a un sens à la fois christologique et ecclésial mais qu'Hilaire n'a pas cité¹²⁶. Peut-être touchons-nous ici déjà au dogme de Chalcedoine — une personne en deux natures —, mais Hilaire n'est nullement affronté aux problèmes que le concile de 451 eut à résoudre. Il nous suffit d'avoir manifesté à nouveau la capacité de notre triade conceptuelle, et de *persona* en elle, à faciliter l'intelligence de la divinité trine et dans sa préexistence éternelle et, de par l'incarnation du Fils, en l'historicité du salut pour l'homme¹²⁷.

Résumons ce développement consacré à la sémantique originelle de *persona* chez Hilaire. Celle-ci n'est pas biblique. Cette sémantique est latine. Comme telle, elle interdit de donner au terme, si peu que ce soit, quelque pouvoir d'exprimer par lui-même le mystère. Mais, comme telle, elle authentifie sa capacité à rendre intelligible pour les Latins la diversité et l'unité des noms, des titres et des tournures qui sont, par eux-mêmes, en premier lieu l'expression de l'opacité du Dieu : ce Dieu qui a voulu, veut et voudra rencontrer les hommes dans leur intelligence pour les changer dans leur volonté¹²⁸ et les sauver dans leur corps.

5. UN ÉLÉMENT MODESTE DE SOLIDITÉ

¹²⁴ Pour le mouvement du livre IX, cf. ci-dessus p. 000 et n. 41.

¹²⁵ IX, 14, SC 462, p. 41-43. Moins explicite, mais en pleine conformité de sens, la personne réapparaît dans la conclusion du livre, dans le chapitre 74, l'avant-dernier, *ibid.*, p. 166.

¹²⁶ Cf. ci-dessus p. 000.

¹²⁷ Il y a ici à corriger une affirmation trop tranchée du P. Smulders, *op. cit.* n. 31, p. 289 : « Il reste à noter que le mot *personne* n'est pas usité par Hilaire dans la doctrine christologique » : *De Trinitate* IX, 14 oblige à nuancer.

¹²⁸ Comparativement, Hilaire utilise peu le mot *cor*, mais beaucoup le mot *uoluntas* : 44 contre 165 emplois, cf. *Enumeratio uerborum*, *loc. cit.* n. 10, p. 722 et 740.

Il faut en venir à la question qui a sous-tendu les deux analyses précédentes, qui, quant à elles, ont préparé la réponse.

Peu utilisé par Hilaire, le mot personne est-il important dans le développement de *La Trinité*, et si oui, comment ? Sans en rien revenir sur l'étroitesse de la base dénombrée des emplois, d'une part, nous avons montré la portée que cette étroitesse même a dans la pensée en acte de l'auteur ; mot très technique, ressenti, qui plus est, comme non biblique, *persona* doit demeurer un outil, et un outil dont on perçoit très bien le service propre : non pas recréer, et d'aucune manière, la chose, mais en favoriser une intelligence plus assurée une fois que ladite chose a été intelligée dès la première écoute, qui est celle de la foi. D'autre part, ce mot entre dans une constellation sémantique, qui de proche s'étend très loin, tout en demeurant en position d'outil. Le noyau fort est la triade conceptuelle, *persona, substantia, subsisto*. À partir de celle-ci se développe un système que nous avons seulement évoqué dans ces pages : *natiuitas, generatio*, du côté de *persona* ; *natura, forma*, etc., du côté de *substantia*. Au bout de cet élargissement, grâce auquel les emplois se multiplient, en même temps que les mots se diversifient organiquement, il y a — mais en ce point tout se retourne — *Pater, Filius*, qui soutiennent *persona*, et non l'inverse ; *Deus*, qui soutient *substantia*, et non l'inverse. À partir d'un noyau, qui a l'allure d'une semence, l'intelligence s'amplifie. Et plus elle se renforce, plus, en position d'origine, se renforcent pour ladite intelligence Dieu, comme Dieu, et le Père, le Fils, et même l'Esprit, qui sont et demeurent comme Père, Fils et Esprit. Dans cette ligne de modestie pour ce qui concerne l'usage des outils conceptuels, *La Trinité* d'Hilaire apparaît comme une éclairante rencontre de la foi et de l'intelligence en l'homme. Je dirais presque : une phénoménologie de cette rencontre.

Est-il possible, sur cette base, de mesurer l'influence d'Hilaire concernant la place de *persona* dans l'élaboration qui se poursuit, des décennies durant, de la doctrine trinitaire et christologique ? Sans doute, mais une telle évaluation exigerait une bien plus vaste enquête, comparative celle-là. Disons seulement qu'avoir montré la robustesse intellectuelle du monument permettra de s'en mieux servir, à la fois du côté de la modestie et du côté de la pertinence de la triade *persona, substantia, subsisto*. Et ajoutons que cette robustesse n'a nullement empêché Hilaire de comprendre et même d'authentifier d'autres outillages intellectuels dans ses autres œuvres dédiées à la crise arienne¹²⁹.

Tout lecteur persévérant éprouve que le grand œuvre du « Rhône d'éloquence », comme l'appelait un peu perfidement Jérôme, est imposant. Et simple, quand ce même lecteur a commencé à saisir les moyens modestes de sa solidité.

¹²⁹ Voir P. Smulders, *op. cit.* n. 31, p. 287, sur la substance. Plus large, dans l'Introduction de M. Figura, *SC* 443, p. 118-133, « La place de *La Trinité* dans l'œuvre d'Hilaire ».

CHAPITRE 4

AUGUSTIN ET *PERSONA*

INTRODUCTION

Ce sont en tout 1189 occurrences du mot latin *persona* (toutes formes confondues) que l'on dénombre en parcourant l'ensemble du corpus augustinien. Autant dire que l'on ferait difficilement l'économie de son étude dans une recherche qui tente de saisir l'évolution et la portée d'une telle notion au cours de l'âge patristique. Rares sont les auteurs dont la richesse des écrits en la matière est si impressionnante et si féconde, quoiqu'en dise R. Boigelot¹³⁰.

Nous avons décelé, et ce n'est là aucunement un exploit, que ce mot de « personne » ne recouvre pas un seul sens. Dans notre étude, nous demandons à Augustin, moins des réponses à *nos* questions que les questions mêmes auxquelles il entend répondre. C'est la condition préalable pour bien comprendre sa pensée. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que le même vocable revête des significations diverses. Les nombreuses acceptions de *persona* peuvent se ramener à quatre domaines principaux. Mais ces catégories, pour exactes qu'elles soient, ne sont pas absolument étanches, car dans certains cas, le mot revêt une signification complexe. Au cours de notre développement, nous aimerions seulement, par un examen le plus sélectif et organique possible, discerner le sens exact de chaque emploi, établir une hiérarchie, ainsi que dégager l'évolution liée à l'influence de chaque usage.

C'est pourquoi nous avons opté — ce choix est certes discutable — pour une présentation graduée allant du domaine le moins théologique au plus dogmatique.

Dans un premier temps, nous nous attarderons aux domaines social, anthropologique et corrélativement christologique de l'utilisation du terme. Le sens trinitaire sera distingué de tous les autres. Son caractère décisif apparaîtra alors d'une manière explicite avec l'analyse plus « serrée » du *De Trinitate*. Sur la notion de *personne*, Augustin apporte deux principales études, d'ailleurs d'inégale importance : *Trin.* V, 9-10 ; *Trin.* VII, 7-12. Nous verrons alors les raisons de sa défiance à l'égard du terme *persona*, employé pour désigner le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Nous discuterons enfin l'enjeu de la notion de relation incluse dans celle de personne avant de conclure.

Une petite précision épistémologique s'impose avant de commencer. Dans toute son œuvre et selon la coutume d'alors, Augustin va du langage courant à la réalité pensée.

¹³⁰ « Le mot personne dans les écrits trinitaires de saint Augustin », *N.R.T.* 57 (1930), p. 6 : « Une chose frappe celui qui lit les écrits trinitaires d'Augustin en fixant son attention sur le mot "personne" : c'est la rareté relative de son emploi. »

« Pour parler de choses ineffables, il faut bien dire comme on peut ce que nous ne pouvons exprimer d'aucune manière¹³¹. »

Du mot, il passe à l'étude de la réalité signifiée. Notre idée de Dieu est plus vraie que nos paroles, et l'être de Dieu plus vrai que nos idées : il faudrait un langage nouveau approprié aux choses divines. Dans notre cas, nous verrons que c'est une trop étroite définition du mot *personne* qui va compliquer un problème réel, au point de le rendre insoluble. C'est sur la foi — et la foi seule — ainsi que sur la tradition de foi, que saint Augustin se reposera et s'accrochera en dernier recours.

Le lecteur doit alors être averti de l'aspect méandrique que peuvent prendre les discussions parfois très rhétoriques de l'évêque d'Hippone, au point d'en arriver à dire le contraire de ce qu'il voulait obtenir ! Non plus en ces réflexions qui nous occupent qu'en d'autres d'ailleurs, une culture littéraire se dégage. Les procédés dont use saint Augustin dans sa démonstration rappellent ceux des grammairiens de son temps. H.-I. Marrou souligne un trait caractéristique qui convient particulièrement à notre propos et qu'il est bon de rappeler avant de débiter :

« Tout l'édifice de la discussion repose en général sur une définition posée au début... De là, l'impression qu'on discute moins sur des choses que sur des mots. Naturellement, Augustin proteste qu'il n'en doit pas être ainsi, mais nous constatons qu'il n'arrive pas à échapper à ce défaut. Même lorsqu'il ne s'agit pas de discussion à proprement parler, d'adversaire à embarrasser ou à confondre, il arrive qu'Augustin s'embrouille dans des difficultés factices, verbales ; à la recherche d'une formule, il oublie la réalité qu'il explorait, et soudain se sent perdu ; pourtant il n'a en face de lui qu'un pseudo-problème, vide de tout contenu¹³² ».

Forts de ces remarques préventives, nous pouvons examiner l'emploi de *persona* dans les trois acceptions sociale, philosophique et christologique.

I TROIS ACCEPTIONS PRINCIPALES

A. DOMAINE SOCIAL

1. Rôle, fonction, qualité.

Persona désigne un sujet, en tant qu'il assume une fonction, un titre, une qualité, un mandat, une charge, une dignité, ou un office — voire l'aspect et le caractère qui leur sont liés —, considéré à part, abstraction faite de tout autre titre que pourrait avoir encore le même sujet, et appartenant toujours à un sujet doué d'intelligence, ange ou homme. Ce sens est à rapprocher de celui de masque de théâtre. Dans ce cas, le substantif *persona* est le complément des verbes *suscipere*, *sustinere* et *ponere* (prendre, mettre, représenter...) :

¹³¹ *Trin.* VII, 4, 7 (B. A. 15, p. 527). Notre principale référence pour le *De Trinitate* (*Trin.*) est la traduction de la *Bibliothèque Augustinienne* (B. A.). L'œuvre doit être datée des années 399-419 (cf. note complémentaire 2 in B. A. 15, p. 557-566).

¹³² *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, p. 243.

« Il (l'avocat) abandonnera donc le rôle d'avocat et prendra celui de philosophe¹³³. »

« J'avais appris à jouer... le rôle du personnage important¹³⁴... »

« C'est de la vérité que Protée, dans les poèmes, assume et soutient le rôle¹³⁵. »

Dans cette perspective-là, nous trouvons les mentions du prêtre et de l'évêque comme rôles. La fonction d'absoudre les péchés regarde le caractère sacerdotal d'une personne :

« ... dans la personne sacerdotale à laquelle appartient la purification et l'abolition du péché¹³⁶. »

De même, la fonction de l'évêque en tant que telle, consiste à répondre aux questions doctrinales ; ce faisant il agit ès qualités d'évêque :

« Ces questions que ma charge (personnelle) au service du Christ... m'obligent de subir. »¹³⁷

2. *L'expression ex persona*

En le joignant à la préposition *ex*, Augustin se sert de *persona* pour exprimer aussi le rôle d'un individu parlant ou agissant à la place, au nom, pour le compte ou par l'autorité, voire encore par mandat d'un autre être, en une sorte de ministère. Bref, cette expression d'origine biblique comprend la notion de substitution. Il oppose alors parler en sa propre personne et parler en la personne d'un autre. Ainsi, les anges ou les hommes parlaient, agissaient *ex persona Dei* :

« On se demandera ... ou bien si les anges antérieurement créés n'auraient pas été délégués pour parler au nom de Dieu¹³⁸... »

Parfois le terme *persona* désigne une union plus étroite. Il s'agit, non plus d'un simple mandat, mais de tenir la place de quelqu'un, d'en être pénétré, d'en être comme le reflet, la manifestation extérieure, le vêtement, l'aspect, l'apparence. On signifie, non seulement par les paroles, mais par les faits et gestes :

« Quelquefois, les prophètes répètent les paroles de Dieu en se mettant en cause eux-mêmes en leurs propres personnes, ..., ils se mettent à la place de Dieu même¹³⁹... »

Les exemples émaillent le tissu prophétique de la Bible. C'est Jacob (Gn 28, 18), Moïse (Nb 21, 9), Jérémie (Jr 31, 1), le psalmiste (Ps 31, 8) qui, tour à tour, accomplissent des gestes ou reprennent des symboles pour signifier la personne de Dieu. Augustin oppose ainsi l'absence d'apparition de Dieu dans sa réalité même¹⁴⁰, à la théophanie par intermédiaires, ange

¹³³ *Contra Acad.* III, 16, 35 (ouvrage écrit en 386) : « ..ponet et suscipiet personam... »

¹³⁴ *De Beata Vita*, 16 (ouvrage écrit en 386) : « personam sustinere docuisti... »

¹³⁵ *Contra Acad.* III, VI, 13 : « sustinet personam... »

¹³⁶ *De diuersis quaest.* 83, Q. 61, 2 (ouvrage écrit en 388-395) : « ad personam sacerdotalem pertinet mundatio et abolitio peccatorum ».

¹³⁷ *Trin.* III, proemium (*B. A.* 15, p. 270) : « pro mea persona quam in seruitio Christi gero ».

¹³⁸ *Trin.* II, 13 : « Angeli... ut ex persona Dei loquerentur... » (*B. A.* 15, p. 215) et III, 4 ; cf. aussi *Trin.* III, 20 : « Loquitur ex persona Dei angelus... »

¹³⁹ *Trin.* III, 19 : « Sicut etiam cum homines annuntiant, aliquando ex sua persona uerba Dei loquuntur..., ipsam Dei personam in se suscipiunt... » ; cf. aussi *Trin.* III, 27 : « ipsis loquentibus uel agentibus aliquid ex persona Dei... ».

¹⁴⁰ Réalité ontologique pourrait-on dire : « per suam substantiam... » *Trin.* II, 2 (*B. A.* 15, p. 24) .

ou prophète, qui sont « chargé(s) de représenter la personne du Seigneur¹⁴¹ », et qui « se mettent à la place de Dieu même¹⁴² ». Il s'agit bien de manifester sa présence invisible à l'aide de créatures soumises à lui, pour que l'homme la perçoive dans sa corporéité et dans sa dimension physique :

« Ainsi Dieu s'accommodant à l'infirmité de nos sens, s'est signifié plutôt qu'il ne s'est montré¹⁴³. »

La personne est en l'occurrence le signe de la substance divine ineffable et invisible. Sans trahir saint Augustin, nous serions tentés de dire que ce signe est sacrement.

En conclusion, on pourrait, par analogie, comparer ce sens de *persona* à celui de *prosôpon* pour les grecs. Le terme ne signifie pas plus que « tenir la place de quelqu'un, être pénétré de celui-ci, en être comme le reflet, la manifestation extérieure¹⁴⁴ ».

B. DOMAINE ANTHROPOLOGIQUE

Persona tient aussi la place de « homme » ou de « femme¹⁴⁵ », jamais de chose ou d'animal, ni d'un attribut de chose ou d'animal. Précisément, ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est son aspect rationnel, tandis que ce qui le distingue de l'ange, c'est son caractère mortel : « L'homme est un animal raisonnable et mortel »¹⁴⁶.

Plus qu'une simple synonymie, Augustin va ainsi définir la notion de personne. Nous savons qu'au Moyen-Age, la définition la plus connue de la personne est celle de Boèce :

« La personne est une substance individuelle de nature rationnelle¹⁴⁷. »

Mais n'y a-t-il pas dans le passage suivant tous les éléments de la définition de Boèce :

« Une personne à elle seule..., je veux dire chaque homme pris isolément... l'homme est une substance rationnelle, formée d'une âme et d'un corps¹⁴⁸. »

Ce passage se trouve à la fin du *De Trinitate*. Autant dire que c'est une sentence de la maturité. Augustin ne parle jamais de l'homme comme étant *una persona* dans ses premières œuvres, mais uniquement comme étant une âme et un corps. Il a d'abord affirmé que l'homme se compose d'un corps et d'une âme, unis ensemble de telle manière que l'âme confère la vie et le mouvement au corps qu'elle anime.

L'âme est alors la partie la meilleure, sa nature est plus excellente parce qu'elle est spirituelle et plus proche de la substance de Dieu¹⁴⁹. L'âme est par conséquent supérieure au corps. Ce qu'il y a de plus haut en l'homme réside dans le bien de l'âme :

¹⁴¹ *Trin.* II, 23 (*B. A.* 15, p. 240) : « personam Domini sui gerebat ».

¹⁴² *Trin.* III, 19 (*B. A.* 15, p. 311) : « ipsam Dei personam in se suscipiunt ».

¹⁴³ *Contra Maxim.* II, 26, 10, PL 42, 811 (ouvrage écrit en 428) : « Ergo Deus, sicut infirmis hominum sensibus, magis significatus quam demonstratus est. »

¹⁴⁴ Cf. T. J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de St Augustin, Paradosis* 10, Fribourg 1954, p. 7.

¹⁴⁵ « Si la femme, pour sa part, contribue à parfaire l'image de la Trinité... (Si mulier pro sua persona adimplet imagem Trinitatis...) » (*Trin.* XII, 9 ; *B. A.* 16, p. 229).

¹⁴⁶ *Trin.* VII, 7.

¹⁴⁷ *Liber de persona et duabus naturis*, III : « Persona est naturae rationalis indiuidua substantia ».

¹⁴⁸ « Una persona, id est singulus quisque homo,..., homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore », *Trin.* XV, 11.

¹⁴⁹ *En. in psalmos* 145, 4.

« Si le corps est l'homme, je ne puis nier que l'âme elle-même soit le souverain bien de l'homme¹⁵⁰. »

L'analyse méticuleuse du *De Moribus* pourrait nous montrer une pointe d'« utilitarisme » dans cette conception :

« L'homme tel qu'il apparaît à l'homme, est une âme raisonnable usant d'un corps mortel et terrestre¹⁵¹. »

« Cette définition de l'homme, où l'accent est mis avec tant d'insistance sur la transcendance hiérarchique de l'âme à l'égard du corps, s'explique par les tendances profondes de l'augustinisme. On s'étonne parfois qu'Augustin n'ait pas discuté, ni même aperçu les difficultés métaphysiques impliquées dans une telle définition... Ce qui l'intéresse, c'est le problème moral du souverain bien ; or, la nature de ce bien est essentiellement spirituelle ; il faut le chercher au-delà de l'âme, mais dans la même ligne intelligible qu'elle ; et c'est pour cela que... la supériorité de l'âme sur le corps doit être mise en relief », remarque E. Gilson¹⁵². Dans cette optique, l'âme conduit le corps comme son subordonné, elle l'utilise et le corps n'est que le serviteur de l'âme¹⁵³.

Avec Hubertus Drobner¹⁵⁴, nous pouvons affirmer que l'anthropologie philosophique d'Augustin se développe en deux phases. Dans ses premières œuvres, Augustin professe, comme nous venons de le voir, une unité accidentelle — fondée sur le néoplatonisme — du corps et de l'âme dans l'homme. Avant 411, date de la *Lettre 137* que nous étudierons dans la partie christologique, on ne peut trouver dans l'œuvre d'Augustin aucun passage qui contredirait cette conception. Ensuite, les notions d'utilisation et de mélange seront insuffisantes pour décrire l'union du corps et de l'âme.

Dans son traité postérieur, le *De Trinitate*, qui est une œuvre de la maturité, nous percevons le fruit de toute l'évolution augustinienne. En effet, à mesure qu'Augustin a mieux assimilé sa foi chrétienne, il a mieux compris que Dieu, en créant Adam, n'a pas créé un esprit et un corps, mais un homme¹⁵⁵, *una persona*. On ne peut concevoir uniquement l'homme comme esprit, même si l'on situe l'esprit comme étant le lieu de l'image de Dieu par laquelle l'homme est capable d'intériorité :

« Nous voilà parvenus maintenant jusqu'à son image : l'homme, plus exactement ce par quoi l'homme dépasse les autres animaux, je veux dire la raison, l'intelligence et tout autre privilège de l'âme raisonnable et intellectuelle, qui appartient à cette réalité que nous appelons esprit (mens)¹⁵⁶. »

Persona devient alors le synonyme d'individu concret, complet, raisonnable. Individualité et unité se rejoignent lorsqu'il faut évoquer la solidarité du corps et de l'âme comme nous pouvons le voir dans cette redondance :

« Il n'y a là qu'une seule personne, qu'un seul homme¹⁵⁷... »

¹⁵⁰ *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, (ouvrage écrit en 388-89) I, V, 8 (B. A. 1, p. 147).

¹⁵¹ *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, I, XXVII, 52 (B. A. 1, p. 213).

¹⁵² E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1943, p. 57-58.

¹⁵³ On retrouve ces notions à plusieurs endroits, par ex. *De musica* 6, 5, 13 ; *De Ord.* 2, 3, 10, *De Quantitate animae* 13, 22, etc.

¹⁵⁴ *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel "una persona"*, Leiden, Brill 1986 (*Philosophia Patrum* 8), p. 117.

¹⁵⁵ Cf. E. GILSON, *op. cit.*, p. 52.

¹⁵⁶ *Trin.* XV, 1.

¹⁵⁷ « Haec quippe una persona est, unus homo est... » *Trin.* XII, 18.

Cette citation vient servir un passage d'interprétation allégorique de la chute originelle : le péché peut seulement atteindre l'âme sans que le corps n'y consente, et pourtant c'est tout l'homme qui pèche en tant qu'il est un. L'unité et l'unicité font coexister les deux plans en une seule réalité, comme nous l'exprime si bien J. Clémence : « L'homme, par sa nature même, existe, pour ainsi dire, à la fois indissolublement sur deux plans, le plan matériel et le plan spirituel ; de l'un à l'autre, il y a non seulement correspondance, — ce qui n'affirmerait pas suffisamment l'implication, la coïncidence de ces deux plans — mais causalité réciproque, comme il peut en exister entre les deux composantes d'un même être. Le plan matériel est l'expression, la manifestation, le symbole ontologique, le sacrement du spirituel ; et celui-ci est le sens profond, la valeur intime, le secret de celui-là¹⁵⁸. »

Saint Augustin précise sa pensée anthropologique en développant les éléments de la personne qui sont en elle : esprit, connaissance et amour. La Trinité en tant que sagesse, connaissance et dilection se reflète dans l'homme en tant que personne, dans la triade mémoire, intelligence et volonté. Ce faisant, Augustin trace dans sa terminologie les ressemblances entre le Dieu unique en trois personnes et l'homme, personne composée de trois éléments. Ces trois éléments ne sont pas l'homme, ils appartiennent à l'homme. Nous reviendrons plus longuement à cet aspect des choses lorsque nous traiterons du *De Trinitate* dans la deuxième partie.

Récapitulons la partie anthropologique en résumant ainsi : Augustin affirme dans une première phase une unité accidentelle du corps et de l'âme dans l'homme fondée sur le néoplatonisme. Mais dans une seconde phase, il arrive à une unité personnelle du corps et de l'âme avec un vocabulaire d'origine qui se maintient mais qui est modifié pour être conforme au nouveau concept de l'union personnelle. De plus, dans cette acception, Augustin utilise *persona* comme synonyme de *homo*, dans la concrétisation de l'homme comme sujet, plus avec ses qualités morales et humaines que ses attributs extérieurs et sociaux — comme c'était le cas dans le domaine social —.

C. DOMAINE CHRISTOLOGIQUE

Le terme *persona* s'applique aussi au Christ dont l'unité de personne est précisément sauvegardée, malgré ses deux natures. Le sens christologique de *persona* est lié à une conception de l'union des deux natures qui paraît singulière. Ce modèle consiste à dire que le Christ est homme et Dieu en un seul, comme l'homme est âme et corps en un seul. Le modèle christologique prendrait appui sur le modèle anthropologique déjà entrevu. Dans ce modèle, il s'agit bien de deux composantes (natures ou substances) différentes qui s'unissent pour ne faire qu'un :

« la nature humaine a pu s'unir à Dieu au point de ne faire plus qu'une seule personne de deux substances¹⁵⁹. »

Avant d'aller plus loin, il est intéressant de tirer les fruits de l'étude de H. Drobner sur l'évolution du mot *persona* dans l'interprétation biblique de la royauté et du sacerdoce du Christ¹⁶⁰. Il en arrive à la conclusion que *persona*, d'expression du rôle (acception sociale) devient la désignation du porteur du rôle et finalement désigne le Christ comme un seul

¹⁵⁸ J. CLEMENCE, « Saint Augustin et le péché originel », *N. R. T.* 70 (1948), p. 735.

¹⁵⁹ *Trin.* XIII, 22 (*B. A.* 16, p. 326): « ut ex duabus substantiis fieret una persona ».

¹⁶⁰ *Person-Exegese, op. cit.*, p. 165 à 168.

sujet (*una persona*) des deux rôles : roi et prêtre (*duae personae*). Ainsi est perçue l'évolution du mot *persona* jusqu'à devenir le concept de l'unité métaphysique du Christ.

Augustin connaît donc une succession de formulations d'unité de la personne dans le Christ qui vont toujours plus loin dans l'analogie en insistant sur le caractère synthétique et insécable de la personne¹⁶¹. C'est ici que nous devons citer ce passage de l'épître 137, datée de 411 qui apparaît comme une étape dans l'évolution et la pensée de saint Augustin :

« Quelques uns demandent qu'on leur explique comment Dieu s'est uni à l'homme, pour ne faire qu'une même personne dans le Christ et pourquoi cela n'a pu se faire qu'une seule fois, comme s'ils pouvaient eux-mêmes se rendre raison d'une chose qui se fait tous les jours, à savoir que l'âme est mêlée au corps, de manière à ne faire qu'une personne de l'homme.

De même en effet que,
dans l'unité de la personne,
l'âme utilise le corps
si bien qu'il est un homme,

de même,
dans l'unité de la personne
Dieu utilise l'homme
si bien qu'il est un Christ.
Dans cette personne-là, il y a mélange de l'âme et du corps,
dans cette personne-ci, il y a mélange de Dieu et de l'homme...
Donc,
la personne de l'homme est un mélange de l'âme et du corps,
la personne du Christ est un mélange de Dieu et d'homme¹⁶². »

Il a été longtemps admis que cette célèbre analogie de l'utilisation du corps par l'âme héritait de l'anthropologie néoplatonicienne, illustrée par le vocabulaire d'utilisation et de mélange. On a pourtant fustigé cette manière de voir en citant Augustin lui-même :

« Un grand philosophe parmi eux, Porphyre, a dit et écrit : "tout corps doit être fui..." ; ces philosophes disent cela, mais ils errent et délirent¹⁶³... »

On retrouve la thèse réfutée ici et là dans son œuvre :

« Tout homme qui sépare le corps de la nature humaine est un idiot¹⁶⁴. »

« Le corps n'est pas un ornement ou une aide qui vient de l'extérieur de l'homme mais une partie intégrante de sa nature¹⁶⁵. »

C'est ainsi que l'on est plutôt enclin aujourd'hui à parler d'un certain dualisme dans l'anthropologie augustiniennne fondé sur la supériorité hiérarchique de l'âme sur le corps. Mieux vaut d'ailleurs ne pas parler de dualité, mais plutôt de niveaux différents. Ainsi, cette

¹⁶¹ Nous ne pouvons malheureusement pas nous attarder sur le sujet et nous renvoyons à l'étude très fouillée de H. DROBNER, *op. cit.*, p. 169.

¹⁶² « Sic autem quidam reddi sibi rationem flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi, cum hoc semel fieri oportuerit ; quasi rationem ipsi reddant de re quae quotidie fit, quo modo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis. Nam sicut in unitate personae anima utitur corpore, ut homo sit : ita in unitate personae Deus utitur homine, ut Christus sit. In illa ergo persona mixtura est animae et corporis ; in hac persona mixtura est Dei et hominis... ergo persona hominis mixtura est animae et corporis, persona autem Christi mixtura est dei et hominis... », *Ep.* 137, 11, *CSEL* 44, p. 110 (datée de 411).

¹⁶³ *Serm.* 241, 7, 7.

¹⁶⁴ *De Natura et origine animae* 4, 2, 3.

¹⁶⁵ *De Cura pro mortis gerenda* 3, 5.

formule tardive (datée de 422) et comparable au passage de l'*Épître* 137, ne parle plus d'utilisation ni de mélange, mais d'unité concrète à égalité des deux constituants :

« De même que tout homme est une personne, c'est-à-dire âme rationnelle et chair, de même le Christ est une personne, Verbe et homme ¹⁶⁶. »

Après ces remarques préliminaires, nous entrevoyons déjà l'importance de cette formule christologique qui s'efforce d'atteindre une intelligence plus profonde de l'unité de Dieu et de l'homme dans le Christ. Plusieurs remarques découlent du passage incontournable de l'épître.

Tout d'abord, il faut bien admettre que l'unité de la personne n'enlève pas la subsistance des deux natures :

« En effet, cette assumption n'a pas converti et changé l'un en l'autre : la divinité n'est pas changée en la créature de manière à n'être plus la divinité, la créature n'est pas changée en la divinité de sorte qu'elle cesserait d'être créature¹⁶⁷. »

Ainsi, l'intégrité des natures est bien maintenue, même si nous entendons saint Augustin qualifier de mélange (*mixtura*) le sujet théandrique.

Pareillement et subséquentement, la dualité ne s'oppose pas à l'union : l'union des natures humaine et divine se fait, s'accomplit dans la personne. Ce terme est donc unitif, englobant. L'unicité de la personne n'enlève rien à la distinction des natures qui sont foncièrement différentes. Constitué de deux natures, le Christ est un tout, un personnage (*persona uisibilis*) résultant de l'union. En ce sens, nous pouvons dire avec J. Liébaert, que « les formules d'Augustin rejoignent presque celles des théologiens orientaux sur l'unique *prosôpon* comme terme d'union¹⁶⁸ ».

Nous trouvons d'ailleurs l'expression « dans l'unité de la personne » dans l'un de ses sermons de Noël. Saint Augustin y explique, toujours à partir de la comparaison humaine, la pérennité et la persistance du Verbe dans la chair. Il enchaîne alors sur les deux natures du Christ. Le Verbe, lorsqu'il se fait chair, ne cesse pas d'être le Verbe, de telle sorte que ces deux natures ne sont pas confondues mais unies dans la personne :

« le Dieu même qui est humain et cet homme même qui est Dieu ne le sont pas par la confusion des natures mais par l'unité de la personne ¹⁶⁹. »

Le danger inverse de l'unité serait de tomber dans la dualité et l'opposition des natures. On pourrait alors insister sur les deux natures à tel point que l'unité serait oubliée. C'est dans son *Tractatus in Iohannis Euangelium*¹⁷⁰ que saint Augustin nous met en garde : les deux natures de l'âme et du corps ne font pas deux personnes, il en est de même pour le Christ :

« De même que l'âme qui a un corps ne fait pas avec lui deux personnes mais un seul homme, de même le Verbe qui a l'homme ne fait pas avec lui deux personnes mais un seul Christ¹⁷¹. »

¹⁶⁶ *Ench.* 11, 36 : « quemadmodum est una persona quilibet homo, anima scilicet rationalis et caro, ita sit Christus una persona, uerbum et homo ».

¹⁶⁷ *Trin.* I, 14.

¹⁶⁸ J. LIÉBAERT, *L'incarnation. Des origines au Concile de Chalcédoine*, Paris 1966, p. 173.

¹⁶⁹ *Sermo* 186, 1.

¹⁷⁰ Ouvrage écrit en 407.

¹⁷¹ *Tract. in Ioh.* XIX, 15.

Les deux natures s'ajoutent l'une à l'autre, voilà l'image la plus proche de la réalité pour l'Augustin d'après 411, comme dans cette assertion datée de 412 :

« La chair s'ajoute et devient un homme... l'homme s'ajoute au Verbe et devient un Christ¹⁷². »

Autre remarque qui s'impose : si le terme de *persona* est le même, les réalités sont différentes ; la personne humaine et la personne du Christ sont dissemblables. En effet, la conception augustiniennne implique nécessairement une irréductibilité foncière de la personne du Christ à la personne humaine puisque son corps est habité non seulement par une âme mais aussi par la divinité :

« On dit que le Fils est envoyé, parce qu'il s'est manifesté extérieurement dans la créature corporelle, Lui qui, toujours intérieurement dans sa nature spirituelle, reste caché aux yeux des mortels¹⁷³. »

C'est en ce sens qu'Émile Bailleux dit que la personne du Christ, pour saint Augustin, n'a pas de « connaturelle personnalité » : « À proprement parler, on désigne une personne humaine quand on dit : un homme, cet homme. Toutefois, en christologie, l'expression peut revêtir un autre sens et servir à formuler correctement le dogme catholique : elle désigne alors une créature humaine qui n'a pas, quoique individuelle, sa connaturelle personnalité. Saint Augustin n'entend pas autre chose en parlant de l'homme assumé, de l'homme qui, dès son origine, est pris par le Verbe¹⁷⁴. »

Pour être plus précis, saint Augustin va jusqu'à affirmer que l'union dans la personne du Christ concerne non pas deux mais trois natures. L'influence du néoplatonisme rejaillit ici lorsque Dieu est fortement distingué d'une part de l'âme immortelle et d'autre part plus naturellement du corps mortel, de la « chair », dans la personne du Christ¹⁷⁵ :

« La nature humaine a pu s'unir à Dieu au point de ne faire qu'une seule personne de deux — et, par là-même, de trois substances : Dieu, l'âme, la chair¹⁷⁶. »

Cette précision est d'autant plus frappante qu'elle annonce l'antithèse de la Trinité. En christologie, la personne est le lieu de l'union de trois substances. La Trinité, elle, est l'union de trois personnes en une seule et même nature ou substance.

À ce sujet et avant d'aborder la partie trinitaire, il convient de noter que l'incarnation est l'œuvre de toute la Trinité. Pour autant, l'assomption de l'humanité par le Verbe donne le nom même de « personne » au Fils seulement, alors que l'on pourrait dire que le Christ est la personne de la Trinité :

« ... comme la forme humaine du Fils est l'œuvre de la Trinité dans le sein de la Vierge Marie, elle n'est la personne que du Fils, car la personne visible du Fils seul est l'œuvre de la Trinité invisible¹⁷⁷. »

¹⁷² *De Gratia Noui Test.* 4, 12.

¹⁷³ *Trin.* II, 10.

¹⁷⁴ E. BAILLEUX, *La christologie de saint Augustin dans le De Trinitate*, in *Recherches Augustiniennes*, vol. VII (1971), p. 226.

¹⁷⁵ On pourrait, avec A. GRILLMEIER, mettre en évidence que « c'est donc la structure de l'homme qui est le point de départ d'une solution du problème christologique. (...) Le corps ne se trouve uni à Dieu que par la médiation de l'âme, *anima mediante*. Aussi, l'union dans le Christ est plus facile à comprendre, car il s'agit de l'union de deux êtres rationnels, Dieu et l'âme. » Cf. *Le Christ dans la Tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcedoine (Cogitatio Fidei 72)*, Paris 1973, p. 375.

¹⁷⁶ *Trin.* XIII, 22.

¹⁷⁷ *Trin.* II, 18.

Et comme c'est le sens du mot en théologie trinitaire qui fait l'objet principal de cette étude, il est nécessaire de prévenir toute équivoque et de traiter maintenant le sujet en abordant plus spécifiquement le *De Trinitate*.

D'ailleurs, la thèse selon laquelle *persona* est avant tout un terme théologique, terme qui, en raison de son caractère général, peut être applicable à l'homme et donc au Christ, sera étayée et prouvée par cette seconde partie.

II UNE ACCEPTION MAJEURE : LE DOMAINE DE LA THÉOLOGIE TRINITAIRE

A. ANALYSE DU LIVRE VII DU *DE TRINITATE*

1. Héritage grec et latin

Dans le livre VII du *De Trinitate*, saint Augustin essaie de trouver l'équivalence juste entre le vocabulaire grec et le vocabulaire latin. S'il semble ignorer quelle différence les grecs mettent entre *ousia* et *hupostasis*¹⁷⁸, il établit pourtant la correspondance d'une part entre *ousia* et *essentia*, et d'autre part entre *hupostaseis* et *substantiae* (suivant l'étymologie propre) ou *personae*.

C'est ainsi que la formule *mian ousian, treis hupostaseis* est traduite par *unam essentiam, tres substantias*. Cependant, chez les latins, « substance » et « essence » sont très proches et ne se distinguent que par une certaine pratique théologique¹⁷⁹. À Dieu seul devrait être réservé le terme d'essence puisque « substance » peut être compris comme sujet d'accident¹⁸⁰. C'est la raison pour laquelle notre auteur se rangera sur l'utilisation des théologiens latins qui emploient la formule : « une essence ou substance et trois personnes » (*una essentia uel substantia et tres personae*).

Au terme de sa maïeutique dialectique, saint Augustin ratifie de manière décisive sa pratique en choisissant le terme *personae* pour exprimer les trois dans la Trinité : « Il vaut mieux dire trois personnes que trois substances¹⁸¹. »

Il faudrait en effet revenir plus longuement dans cet exposé sur les arguments allégués au livre V pour l'héritage assumé du terme *persona*. Rappelons simplement que notre auteur hérite de théologiens latins *digni auctoritate* : Tertullien, Hilaire, Marius Victorinus, Damase et Jérôme¹⁸².

2. Difficulté d'exprimer le mystère

Le Père, le Fils et le Saint Esprit sont ainsi désignés au livre VII du *De Trinitate* par le terme de *personne*. Les trois considérés ensemble ne sont pourtant qu'un seul Dieu. Il

¹⁷⁸ *Trin.* V, 10.

¹⁷⁹ *Trin.* VII, 9-10.

¹⁸⁰ *Trin.* VII, 10.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² Nous renvoyons aux chapitres précédents qui abordent certains de ces auteurs.

s'agit donc d'articuler le côté relationnel dans le rapport des trois et le côté absolu de l'unité divine (au niveau de l'essence). Rapport du Père, du Fils et du saint Esprit. Trois entités. Trois. Mais comment donc les dénommer sans trahir le mystère ? *Quid tres* ? Comment parler de réalités ineffables pour exprimer d'une certaine manière ce que nous ne pouvons épuiser d'aucune manière ? Qualifier ces trois sans tomber ni dans le subordinatianisme, ni dans le sabellianisme, c'est la difficulté même à laquelle est confronté notre théologien. Opacité du langage qui pousse presque saint Augustin à être tenté par la théologie apophasique... La suréminence de la divinité dépasse toutes les ressources du langage humain. On use du mot *persona* moins pour affirmer que pour ne pas garder le silence¹⁸³. Et pourtant, il faut parler car l'erreur risquerait de l'emporter :

« ces vocables sont nés de la nécessité de parler, lorsque le besoin s'est fait sentir de se défendre contre les perfides erreurs des hérétiques¹⁸⁴. »

Voilà le problème posé dont la solution décidera de la valeur et de la perfection des relations trinitaires. Nous allons essayer, avec notre auteur, de suivre son raisonnement pour mieux percevoir l'enjeu du terme *personne*, avec son ambiguïté et ses richesses.

3. Rapports essence/ personnes, genre/ espèces, matières/ objets

L'objet du livre VII du *De Trinitate*, du chapitre 4 jusqu'à la fin, est de répondre à l'unique question suivante : quand on dit qu'en Dieu le nombre trois correspond à trois personnes, que veut-on dire ?

Considérons comme bien établi le fait que le nom commun *persona* tient purement et simplement la place des noms propres de Père, Fils, Esprit saint ; il est attribué, au singulier, à chacun d'eux, comme par exemple dans cette affirmation : « Le Père est une personne dans la Trinité¹⁸⁵ » ; ou, au pluriel, à deux ou à trois : « Mais il y a trois personnes, le Père du Fils, le Fils du Père, l'Esprit du Père et du Fils¹⁸⁶. »

L'Esprit-Saint, quant à lui, est la « troisième personne¹⁸⁷ », la « dernière personne¹⁸⁸ ». Saint Augustin énonce ainsi que l'on peut, *dans* la Trinité, exprimer les caractères propres et distincts de chacune de ces personnes¹⁸⁹, et que la Trinité, la même substance, se révèle visiblement *dans* les trois personnes¹⁹⁰.

A. Dieu, trois personnes en un

Les termes *substantia uel essentia uel deitas* (substance ou essence ou déité) ne se trouvent qu'au singulier, *persona* en revanche peut être mis au pluriel¹⁹¹. Il existe donc une

¹⁸³ « Dictum est tamen : tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur », *Trin.* V, 10.

¹⁸⁴ *Trin.* VII, 9.

¹⁸⁵ *Epistula* 120, 3 : « Pater una in Trinitate persona est ».

¹⁸⁶ *Trin.* XV, 43 (B. A. 16, p. 536) : « ita est illa Trinitas : sed tres personae sunt, Pater Filii, et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii ».

¹⁸⁷ *De Ciu. Dei* XI, 24 (ouvrage écrit en 413-427).

¹⁸⁸ *Contra serm. Arian.* 19 (ouvrage écrit en 418).

¹⁸⁹ *Trin.* VIII, 1 (B. A. 16, p. 24).

¹⁹⁰ *Trin.* II, 20 (B. A. 15, p. 234).

¹⁹¹ *Trin.* VII, 4, 7.

différence, au moins du point de vue grammatical, entre la personne et l'essence divine. Quelle est donc cette différence ?

Pour que l'on puisse donner aux trois le nom de « personne », il faut qu'elles appartiennent à un même genre ou à une même espèce, voire qu'elles soient parties d'un même tout. Or, le rapport de l'unique essence divine et des trois personnes ne pourra être assimilé ni à celui d'un genre et de trois espèces, ni à celui d'une espèce et de trois individus, encore moins à celui d'une matière et de trois objets.

D'autre part, « personne » n'est pas un nom spécifique à l'espèce divine puisqu'il est applicable à l'homme. Pour désigner plus précisément le contenu de *persona*, il faut se demander ce que possèdent en commun les trois, car le nom commun désigne une réalité univoque.

Persona du côté de substantia

Dans cette perspective, *persona* est synonyme de *substantia*, donc d'*ousia* (essence) au niveau ontologique. Parce qu'elles subsistent toutes les deux, « personne » et « substance » s'identifient :

« Quand, dans la Trinité, nous parlons de la personne du Père, nous ne parlons pas d'autre chose que de la substance du Père¹⁹². »

Ce qui est commun en Dieu est du côté de la substance et c'est ici qu'apparaît le dilemme : on ne peut déclarer en effet trois dieux, ce serait contraire à l'orthodoxie.

Ce qui pousse saint Augustin à insister sur cette perspective est la menace sabellienne. En effet, la personne ne doit pas être un simple nom, comme le soutiennent les sabelliens, mais bien une réalité, et une réalité d'ordre ontologique puisqu'on peut parler à son sujet de subsistance¹⁹³. Se situant à l'opposé de la conception sabellienne, saint Augustin affirme que les personnes ne se confondent pas. Et à l'opposé des ariens, il affirme qu'elles ne se séparent pas non plus¹⁹⁴. S'il en est ainsi, c'est grâce à l'unité de leur substance et de leur divinité¹⁹⁵.

Il en résulte que si la personne se distingue de l'essence, ce n'est pas en tant que la personne est Dieu. À cet égard, elle ne fait qu'un avec la divinité et rejette tout attribut, tout pluriel, qui suggérerait l'idée d'une multiplicité. L'identité d'existence est aussi affirmée¹⁹⁶.

¹⁹² *Trin.* VII, 11 : « neque... dicimus personam Patris, aliud quam... substantiam Patris ».

¹⁹³ « subsistentia personarum », cf. *De Civ. Dei* XI, 10.

¹⁹⁴ « Selon la foi catholique qui ne confond ni ne sépare la Trinité, qui ne nie pas les trois personnes ni ne croit les substances être diverses, d'aucune manière ne doit-on le rejeter... » (*Secundum catholicam fidem quae nec confundit nec separat Trinitatem, nec abnuat tres personas, nec diuersas credit esse substantias, nulla ratione respuendum est...*), *Contra Maxim.* II, 22, 3 (*PL* 42, 795).

¹⁹⁵ « Les personnes sont désignées individuellement et on leur attribue telle ou telle chose séparément, mais sans les séparer elles-mêmes, car la Trinité est une, unique la substance, unique la déité du Père, du Fils, du Saint Esprit » (*Personis etiam singulis nominatis dicuntur quaedam separatim ; non tamen aliis separatis intelliguntur, propter eiusdem Trinitatis unitatem unamque substantiam atque deitatem Patris et Filii et Spiritus Sancti*) *Trin.* I, 19.

¹⁹⁶ « Non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. » *Trin.* VI, 11 (*B. A.* 15, p. 540).

Ainsi, tout terme absolu, même attribué aux trois personnes, devra l'être au singulier, comme à la Déité même, à la Trinité¹⁹⁷. Pas d'opposition, mais identité d'être avec l'essence.

Persona du côté de la relation

À l'inverse, on ne peut rattacher *persona* à la dimension relationnelle au sein de la Trinité. Dans les réalités de Père, de Fils et d'Esprit, *persona* ne signifie ni la paternité, ni la filiation, ni la procession :

« Nous accorderait-on de déclarer que le Père est la personne du Fils et du saint Esprit, ou que le Fils est la personne du Père et du saint Esprit, ou que le saint Esprit est la personne du Père et du Fils¹⁹⁸ ? »

Pourtant, le nombre trois provient de la dimension multiple en Dieu. C'est parce qu'on peut les distinguer, les « relativiser » que l'on en dénombre trois :

« L'un des trois n'est pas ce que sont les deux autres, en tout ce qu'ils ont de relatif... c'est pourquoi le nombre pluriel est admis... ; le pluriel ne peut être entendu que des relatifs¹⁹⁹... »

Notons au passage que saint Augustin comprend toujours la relation d'une manière commune sans distinguer non plus la relation réciproque de la relation non réciproque. Bref, *persona* est donc inadéquat du côté singulier (de l'être) qui est toujours insécable, monolithique et par conséquent non pluriel ; et inadéquat du côté pluriel (noms propres) puisqu'alors, il devient un nom relatif, donc non substantiel.

Inscrite dans la dénonciation de la pauvreté du langage²⁰⁰, toute cette logique mène à la déduction augustinienne que la manière de dire (trois personnes) est le résumé de notre foi d'après l'Écriture. En effet, la formule latine *una essentia, tres personae* (une essence, trois personnes) est reçue comme telle ; dans la foi obscure, serions-nous tentés de préciser...

B. Dieu, une personne en trois ?

Paradoxalement, saint Augustin sera amené à se poser la question de savoir, si, finalement, il ne faut pas parler de Dieu comme d'une seule personne et non comme de trois personnes. Voyons comment il aboutit à ce résultat.

La substance du Père, c'est ce qu'est le Père. De même, la personne du Père est ce qu'est le Père, et non ce qu'est le Père en tant que Père. L'identification de l'idée de Père se fait avec l'être de Père en tant qu'être, distinguée de la propriété de Père en tant que Père. La personne n'est donc pas comprise comme une relation. Elle est donc un absolu, un absolu comme grand, juste, bon. La relation n'est pas la réalité commune possédée par les trois qui justifierait la pluralité des personnes. À l'opposé, l'être est non seulement commun aux trois, mais il est unique. Les trois sont identiques quant à l'être. Alors ne devrions-nous pas dire que Dieu est une seule personne, au sens de personnel :

¹⁹⁷ « Toute attribution absolue faite à Dieu est faite au singulier à chaque personne, c'est-à-dire au Père, au Fils, au Saint Esprit, et d'un coup à la Trinité elle-même, non pas au pluriel, mais au singulier », *Trin.* V, 9.

¹⁹⁸ *Trin.* VII, 11.

¹⁹⁹ *Trin.* VII, 12.

²⁰⁰ *Trin.* VII, 9.

« Pourquoi donc n'appelons-nous pas les trois une seule personne, aussi bien qu'une seule essence et un seul Dieu ; pourquoi trois personnes, alors que nous ne parlons pas de trois Dieux ni de trois essences²⁰¹ ? »

Si la réponse était affirmative (elle ne l'est évidemment pas), l'aporie serait totale : le terme *persona* indiquerait finalement l'inverse de ce qu'il devait initialement désigner. Pour autant, nous percevons ici encore combien *persona* reste très fortement ancré sémantiquement du côté de la substance.

À ce sujet, nous trouvons à deux reprises l'expression frappante de *persona trinitatis*, et nous pourrions être tentés de penser qu'Augustin parle de la Trinité comme d'une personne. En fait, en ces deux emplois, notre auteur veut exprimer l'intervention *ad extra* d'une des personnes de la Trinité, comme si c'était en fait la Trinité entière qui intervenait dans chacune de ses œuvres. Quand nous parlons d'une des personnes, tout ce qui se rapporte à chacune en particulier est accompli par les trois. Et tout ce qui se rapporte à la Trinité se rapporte aux trois personnes qui ne sont pourtant qu'une seule substance et non trois individus pris isolément.

Concrètement, l'expression apparaît à l'occasion d'interventions de Dieu comme Trinité dans l'histoire des hommes au moment de la création. Tout d'abord, dans le début du *De Trinitate* au sujet de l'histoire d'Adam, la voix peut être imputée à toute la Trinité mais aussi à la personne du Père :

« Or, rien ne nous interdit de reconnaître dans les voix entendues par Adam l'œuvre de la Trinité, mais rien non plus d'y voir la manifestation d'une personne de la même Trinité²⁰². »

Dans le *Contra sermonem Arianorum*, qui est une œuvre tardive, l'expression doit être entendue dans le même sens. Lorsque le Père parle, c'est au nom de la Trinité toute entière, puisque l'auteur biblique utilise le pluriel à la première personne dans la formulation imputée au Père. Nous notons d'ailleurs que nous retrouvons l'expression *ex persona* à prendre dans le sens biblique déjà entrevu *supra* :

« Car ce n'est point sans raison qu'il a été dit, non pas : *Faisons l'homme à ton image* (Gn 1, 26), comme si le Père s'adressait à son Fils, ou *à mon image*, mais *à notre ressemblance*, ce qui s'entend parfaitement bien comme étant dit au nom de la Trinité même²⁰³. »

Dans ces deux emplois, nous apprécions la juste valeur des choses. Si tant est que la personne désigne une réalité distincte dans la Trinité, il ne faut surtout pas l'isoler des autres personnes et l'unité qui règne à l'intérieur de la Trinité est reflétée en chaque personne dans son œuvre *ad extra*. La notion analytique, distincte et relative du terme *persona* dans la Trinité ne fait jamais disparaître totalement la dimension unitive, ontologique et externe de chaque personne par rapport à la Trinité elle-même.

A posteriori, nous pouvons dire que saint Augustin est tributaire dans sa démarche de sa définition de la substance telle qu'il veut la traduire des grecs. Dans le sens visé, il est vrai qu'il subsiste des hésitations et des ambiguïtés qui l'amènent à calquer, non sans incompréhension d'ailleurs, le terme de « personne » sur celui de substance. L'adéquation de personne à substance cache la dimension *ad aliquid* des personnes trinitaires. *Persona* est un terme absolu :

²⁰¹ *Trin.* VII, 11 : « Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus ? » (*B. A.* 15, p. 540).

²⁰² *Trin.* II, 18 : « sed etiam personam demonstrantes eiusdem Trinitatis accipere » (*B. A.* 15, p. 229).

²⁰³ *Contra serm. aria.*, 16 (daté de la fin 418) : « ex persona ipsius Trinitatis rectissime accipitur ».

« Personne est un terme absolu, non un terme relatif au Fils ou au Saint Esprit, comme sont des termes absolus, Dieu, grand, bon, juste et tout autre qualificatif de ce genre. Or, de même que pour Dieu, c'est la même chose d'être Dieu et d'être grand et bon, ainsi est-ce la même chose d'être et d'être une personne²⁰⁴. »

Puisqu'elles subsistent, personne et substance s'identifient, alors que la relation ne subsiste pas. Notre conclusion rejoint le jugement avisé du P. de Régnon : « Saint Augustin semble ici faire consister la personnalité divine dans quelque chose d'absolu, ce qui entraînerait à dire qu'il n'y a en Dieu qu'une seule personne, puisque tout ce qui est absolu en Dieu est uniquement un. Mais son but est simplement ici d'éviter que l'on ne considère les relations divines à la manière des relations humaines, et qu'on ne se figure les trois adorables personnalités comme trois fleurs tirant leur substance d'un même sol qui les soutient, ou comme trois flammes qui passent vaguement au-dessus d'un même foyer incandescent. Il veut que l'on sache bien que chaque personne subsiste véritablement, autant qu'une substance quelconque, autant que Dieu subsiste. Subsister, dit-il un peu plus haut, vient de substance. Or, il est absurde de dire qu'une substance est relative ; car toute chose subsiste absolument. On ne doit donc pas dire que Dieu subsiste relativement ; car une substance relative n'est plus une substance²⁰⁵. »

Nous essaierons dans l'ultime partie de dégager à travers d'autres éléments augustiniens une ouverture de perspectives.

B. EXPOSITION DU PARADOXE CONCEPT UNITIF (ANTHROPOLOGIE)/ CONCEPT DISTINCTIF (THEOLOGIE TRINITAIRE) AU LIVRE XV DU *DE TRINITATE*

Au chapitre 10 du livre XV du *De Trinitate*, saint Augustin compare les deux trinités existantes d'une part en l'homme et d'autre part en Dieu. En l'homme, il s'agit des différentes triades étudiées et développées aux livres VIII à XIV, en particulier celle de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté. En Dieu, il s'agit de la Trinité : Père, Fils et Saint-Esprit. En les comparant, nous découvrons des dissemblances qui mettent une fois de plus un hiatus dans l'utilisation du terme de personne en théologie trinitaire.

En effet, dans la trinité humaine, c'est une seule personne qui possède trois puissances. Dans la Trinité divine, c'est Dieu qui est et non qui possède trois personnes. La différence fondamentale entre la trinité humaine et la trinité divine réside dans le fait même que la première est de l'ordre de l'avoir alors que la seconde est de l'ordre de l'être : « Ces trois éléments sont dans l'homme, ils ne sont pas l'homme²⁰⁶. »

L'homme dans ses facultés est loin d'être assimilable à son être, il ne fait qu'en jouir. La personne humaine n'est pas réductible à ses trois facultés. Dieu, Lui, n'est que Trinité, la Trinité est le tout de Dieu et la personne divine est entièrement Dieu :

« Rien n'appartient à la nature divine qui n'appartienne à la Trinité : les trois personnes sont une seule essence, alors que chaque homme est une personne²⁰⁷. »

²⁰⁴ *Trin.* VII, 11 : « *Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium, uel Spiritum, sicut ad se dicitur Deus, et magnus, et bonus, et iustus et si quid aliud huius modi. Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, quod magnus, quod bonum esse, ita hoc illi est esse, quod personam esse* » (*B. A.* 15, p. 541).

²⁰⁵ Th. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, Paris 1892, p. 84-85.

²⁰⁶ « *Haec tria ita sunt in homine, ut non ipsa sint homo* », *Trin.* XV, 11.

²⁰⁷ *Trin.* XV, 11.

En somme, le rapport des personnes divines avec l'essence de Dieu n'est pas le même que le rapport de la personne humaine avec la nature d'un homme. L'homme, comme image de la Trinité par son âme spirituelle, n'est qu'une seule personne bien que la réalité, dont il est l'image, soit trois personnes :

« Il n'en va pas de cette Trinité comme de son image, l'homme, qui, tout en possédant ces trois puissances est une seule personne : en Dieu, il y a trois personnes, le Père du Fils, le Fils du Père, l'Esprit du Père et du Fils²⁰⁸. »

Ainsi, les trois en l'homme ne s'identifient pas avec leur sujet, comme les trois personnes divines s'identifient avec l'unique divinité. La personne divine égale toute la réalité de Dieu, la personne humaine n'égale pas tout l'homme. De là résulte que « la Trinité des trois personnes est bien plus indivisible que la trinité d'une seule personne²⁰⁹. »

Le paradoxe réside donc bien dans la dissemblance et la ressemblance à la fois des deux trinités. En bref, si la trinité humaine ne forme qu'une personne, la trinité divine est formée de trois personnes et leur indivisibilité est encore plus grande. La personne humaine comme la personne divine, si elles sont du côté de la substance, n'ont-elles pour autant rien qui puisse laisser penser qu'étant le lieu ou le sujet de triades, elles intègrent la notion de l'*ad aliquid*, autrement dit de la relation ? C'est à cette ultime question que nous allons essayer de répondre.

C. PERSONA, LIEU DE SYNTHÈSE DE LA SUBSTANCE ET DE LA RELATION ?

Au sujet de *persona*, il arrive à saint Augustin d'énoncer la même règle que pour les noms propres : ce qu'il faut attribuer, de façon distincte et propre, à chaque personne, c'est ce qui est relatif :

« Dans la Trinité, exprimer les caractères propres et distincts de chacune des personnes revient à exprimer leurs relations mutuelles²¹⁰. »

Nous savons que le Père, le Fils et l'Esprit saint sont des personnes particulières²¹¹. Or, ces noms propres sont des termes relatifs²¹² ; et tout ce qui est dit *ad aliquid* dans la Trinité est relatif, non substantiel. On devrait donc en déduire que les personnes divines comportent quelque chose de relatif, qu'elles ne désignent pas que la substance. *Persona* doit donc impliquer un aspect relatif. Cet aspect relatif est encore assez nettement suggéré dans la *Lettre 170* à Maxime :

²⁰⁸ *Trin.* XV, 43.

²⁰⁹ *Trin.* XV, 43.

²¹⁰ *Trin.* VIII, 1 : « ...ea dici proprie in illa Trinitate distincte ad singulas personas pertinentia quae relatiue dicuntur ad inuicem ». Remarquons que saint Augustin n'emploie qu'une seule fois au sens trinitaire le substantif « relation » (*relatio*) en *Trin.* V, 12 sans le mot *persona*. En revanche, il applique l'adverbe (*relatiue*) ou l'adjectif (*relatus*) au terme de « personne » à chaque fois qu'il évoque la notion de relation. Cela se vérifie dans les citations subséquentes.

²¹¹ *Trin.* V, 8.

²¹² *Trin.* V, 7 ; V, 12.

« Qui ne voit pas que ces noms en eux-mêmes n'expriment pas des natures, mais les personnes dans leur relation l'une à l'autre²¹³ ? »

et dans le *De Ciuitate Dei* :

« La Trinité est appelée simple parce qu'elle *est* ce qu'elle *a*, excepté pour ce que chaque personne est dite relativement à une des deux autres. Car le Père a un Fils et n'est cependant pas le Fils²¹⁴. »

Enfin, dans une profession de foi, opposée et supérieure à l'arianisme autant qu'au sabellianisme, Augustin décrit les personnes comme étant elles-mêmes en relation réciproque :

« Croyons que le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont un seul Dieu, créateur et régulateur de toute la création ; que le Père n'est pas le Fils, que le Saint Esprit n'est ni le Père, ni le Fils ; mais qu'ils sont une Trinité de personnes en relations mutuelles dans une unique et égale essence²¹⁵. »

Formule synthétique parfaite, tenant compte des deux aspects, relatif et absolu, qui intègre l'idée de personne divine.

Ainsi, la substance de la personne du Père vient de ce qu'il est Dieu, non de ce qu'il est Père ; sa propriété de Père vient, en revanche, de ce qu'il est relation, en l'occurrence par rapport au Fils. De là, l'identité de la substance, malgré la pluralité des relations ; de là, également, la réalité des relations qui n'existeraient pas sans la substance. Sans extrapoler outre mesure, nous entrevoyons alors une réponse aux difficultés rencontrées. En effet, tout en restant prudent, nous pouvons dire qu'Augustin a implicitement (et implicitement seulement !) reconnu que c'est dans la personne que cohabitent relation et substance. Dans la réalité une de la personne, elles représentent l'une le principe distinctif, l'autre le principe commun identique aux trois²¹⁶.

Il faut attendre la postérité qui se chargera de réunir ces deux caractères : la personne sera ainsi la substance possédée par tel relatif ou ce que l'on nommera plus tard la relation subsistante²¹⁷. Le Moyen-Âge discutera sur la priorité de ces caractères ; mais il les trouvera l'un et l'autre comme enfouis dans l'œuvre d'Augustin et affirmera que c'est dans la personne que se synthétisent relation et substance.

CONCLUSION : SPÉCIFICITÉS AUGUSTINIENNES DANS L'USAGE DU TERME *PERSONA*

Au terme de notre recherche, il convient de dégager plusieurs points qui essaieront d'unifier les grandes lignes de ce travail.

²¹³ *Epistula* 170, 6 : « Qui enim non uideat ista uocabula (Pater, Filius, Spiritus Sanctus) non in seipsis demonstrare naturas, sed alterius ad alterum significare personas ».

²¹⁴ *De Ciu. Dei* XI, 10 : « ...ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, excepto quod relatiue quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est filius... » (*B. A.* 35, p. 63).

²¹⁵ *Trin.* IX, 1 : « Credamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum, uniuersae creaturae conditorem atque rectorem : nec Patrem esse Filium, nec Spiritum Sanctum uel Patrem esse uel Filium ; sed Trinitatem *relatarum ad inuicem personarum* et unitatem aequalis essentiae », (*B. A.* 16, p. 74).

²¹⁶ Les deux caractères de relation et substance attribués à la même personne sont particulièrement mis en relief en *Trin.* V, 16 où le Saint-Esprit est à la fois don et donné, et en *Trin.* VII, 2 où le relatif et l'absolu sont toujours applicables à l'essence et où le Père est et est sage.

²¹⁷ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. Theol.* P. I, q. 29, art. 4.

En premier lieu, comme présupposé épistémologique, il doit être acquis que nous manquons de mots pour exprimer le mystère divin, et conjointement le mystère de son image : l'homme. Si l'explication du dogme est ardue, la définition en est précise, rigoureuse, inviolable. Mais elle ne satisfait pas les esprits, affamés de comprendre. Ce n'est pas dans le domaine de la foi que se situent les recherches augustinienne, c'est dans le domaine de l'intelligence de la foi.

Ensuite, Augustin s'illustre par l'emploi conjugué du terme *persona* dans trois domaines bien distincts : anthropologique, christologique et trinitaire. Probablement est-il le premier à user de cette pratique avec tant de facilité. Il est clair que l'usage du terme *persona* provient avant tout, en fréquence et en antériorité sémantique, du domaine théologique. Nous en voulons pour preuve cette sentence d'Augustin lui-même qu'il formule dans le *De Trinitate* au ch. 7 :

« Car "personne" est un terme général si bien qu'on peut l'appliquer à l'homme aussi, alors qu'il y a tellement loin de l'homme à Dieu²¹⁸. »

Si l'homme peut être appelé ainsi, c'est que *persona* est avant tout dans l'esprit d'Augustin un terme attribuable à Dieu, terme qui, en raison de son caractère général, peut être aussi appliqué à l'homme.

Autre point subséquent, Augustin ne donne pas de définition étymologique de *persona* de laquelle on pourrait déduire la compréhension fondamentale de ce mot. Nous avons vu qu'il l'utilise dans le sens courant de rôle social, puis comme synonyme de *homo*, comme sujet. L'aspect spécifique de l'anthropologie d'Augustin que l'on retrouve d'ailleurs en christologie réside dans sa doctrine de l'unité de personne (*una persona*). On a pu déceler deux étapes dans la formulation de cette conception. Jusqu'en 411, notre auteur a enseigné une unité accidentelle du corps et de l'âme dans l'homme, unité inspirée par son étude des écrits néoplatoniciens. Dans cette unité, l'âme a la suprématie. Pour autant, le terme de *persona* n'apparaît pas clairement pour désigner cette réalité. D'ailleurs, le mot *persona* est employé dans une série de contextes qui traitent de l'idée d'unité de deux composantes voire de deux rôles dans le Christ, ou même de l'idée d'unité des deux natures en lui (par exemple prêtre et roi, homme et Dieu, humanité et divinité, chair et Verbe, etc.) sans systématiquement arriver à l'unité accomplie. Le mot *persona* prend donc aussi bien le sens de rôle, fonction, dignité que quelqu'un porte, comme aussi simultanément le sens de porteur de ce rôle, de sujet jusqu'à l'identité homogène de cette personne avec ses rôles ou natures.

Sur la base de sa christologie et de sa doctrine trinitaire, nous ne voyons Augustin dépasser son anthropologie marquée par le néoplatonisme qu'après 411. En effet, sous l'influence probable de sa réflexion trinitaire et celle certaine de sa christologie, il transpose le terme *persona* sur l'homme et il peut alors élaborer sa définition de l'*una persona*. Cependant, la comparaison de l'unité de Dieu et de l'homme dans le Christ avec celle du corps et de l'âme dans l'homme implique une unité personnelle, unité substantielle pourrions-nous dire. Cette évolution marque, comme nous l'avons souligné, un éloignement du néoplatonisme. En bref, comme l'affirme H. Drobner, « ni l'idée anthropologique, ni l'idée rhétorique ou juridique n'influencent la christologie ou la doctrine de la Trinité d'Augustin²¹⁹ ».

Ainsi, la compénétration des domaines se situe dans l'influence unilatérale du domaine trinitaire sur celui de l'anthropologie et de la christologie. Nous avons évoqué le fait

²¹⁸ *Trin.* VII, 7 : « Nam persona generale nomen est in tantum ut etiam homo possit hoc dici, cum tantum intersit inter hominem et deum » (*B. A.* 15, p. 532).

²¹⁹ *Person-Exegese, op. cit.*, p. 126 (traduit par nos soins).

que saint Augustin hérite de l'emploi de *persona* en théologie de la tradition patristique et des auteurs latins vénérables, comme Tertullien, Hilaire, Marius Victorinus, Damase et Jérôme. D'autre part, n'oublions pas que l'origine biblique et la référence constamment scripturaire guide les Pères de l'Église. L'usage antérieur de la théologie pourrait alors provenir de l'exégèse et de l'intelligence du mystère à partir de la Révélation, où Dieu se donne à penser comme Trinité.

Enfin, puisque c'est dans le domaine trinitaire que *persona* est le plus usité, il convient de rappeler que l'évêque d'Hippone affronte deux sortes d'ennemis qui entachent le dogme de leurs hérésies : les ariens qui subordonnent les trois personnes et les modalistes de Sabellius qui les confondent. Exclure à la fois la diversité et la singularité radicale, voilà l'équilibre dur à tenir. D'une part, promouvoir l'usage absolu du terme *persona* pour affirmer l'unicité de Dieu face aux ariens. D'autre part, maintenir l'usage relatif pour affirmer la persistance de la trinité en Dieu et suggérer l'idée d'une diversité quelconque dans l'égalité souveraine face aux sabelliens. Si Augustin s'avoue incapable d'expliquer la formule dogmatique des trois personnes en une seule essence, c'est parce qu'il continue l'identification de la personne avec l'hypostase, de l'hypostase avec la substance. Nous avons pu conclure sur l'enfermement d'Augustin dans une dialectique sans issue qui l'a empêché de considérer plus librement, en elles-mêmes et pour elles-mêmes, les données reçues de la tradition et de reconnaître pleinement le rôle de la relation.

Retenons cependant qu'Augustin a laissé entrevoir en prémices le caractère relatif de la personne nié d'une part par le sens traditionnel, et d'autre part admis implicitement pour l'intelligence de la doctrine. La solution demeure dans la distinction, comme nous l'avons vu en notre dernière partie, entre les termes de l'*ad se* et ceux de l'*ad aliquid*. La synthèse entre l'absolu et le relatif, déjà présente en filigrane dans l'œuvre d'Augustin, sera étayée par la postérité. C'est en cela que réside son génie. C'est aussi en cela qu'il demeure incontournable pour ces recherches patristiques sur la notion de personne.

BILAN SUR *PERSONA*

On est frappé, en lisant à la suite ces études sur l'histoire de *persona*, par la forte continuité sémantique du mot. Comme nous le disions en commençant, le mot n'est pas un concept au départ, et il ne le devient guère plus dans la littérature chrétienne tardive, malgré son passage par la théologie trinitaire et la christologie. Ses sens premiers (personnage littéraire, masque, individu social, sujet juridique ou grammatical) traversent toute l'Antiquité et marquent jusqu'aux emplois théologiques, car le mot résiste, comme l'attestent les hésitations d'Augustin, à certaines transpositions.

L'étude de Tertullien a privilégié quelques passages de l'*Aduersus Praxean*. Il fallait vérifier dans quel sens Tertullien emploie *persona*, sans le charger de significations plus tardives. En fait, il prend le mot dans le sens le plus courant de son époque, celui d'individu (même si le sens de « rôle », ou l'emploi biblique dans l'expression *ex persona*, ne peuvent être tout à fait tenus à l'écart de son acception trinitaire). Lorsqu'il parle du Christ, avec la fameuse expression de *Prax. 27* où les deux substances sont unies *in una persona*, le mot *persona* n'est pas un concept opératoire dans cette unité, il n'est pas un principe d'intégration des deux natures, mais seulement une façon de nommer le résultat constaté : le Christ est un. *Persona* est avant tout l'individu, au sens juridique et oratoire, entité non soluble dans le collectif, et en même temps intégrée en lui par des caractéristiques qui y précisent son rôle (rang, fonction, activités, relations...).

Novatien, qui continue comme Tertullien à solliciter le mot dans un sens trinitaire, n'en fait pas évoluer le sens (et Cyprien ou Lactance encore moins, qui n'emploient pas le mot en théologie) ; il accentue cependant le parallèle entre l'humain et le divin, montrant que *persona* a vocation à éclairer l'un par l'autre : l'individualité humaine, principe d'une pluralité nombrable au sein de l'unité générique qu'est l'humanité, devient l'expérience dont on part pour faire percevoir quelque chose d'une pluralité en Dieu. Dans ce sens distinctif, *persona* est associé à *proprietas*, montrant la persistance de son sens premier d'individualité distincte.

Par-delà Cyprien et Lactance, Hilaire ramène à son tour *persona* à la Trinité. Le vocabulaire théologique chez lui est encore antérieur aux formules dogmatiques : il est de l'époque où l'acception des mots, notamment les équivalences entre mots grecs et mots latins, se cherche encore un peu, avec pourtant déjà des acquis. L'étude du *De trinitate* fait apparaître deux groupes de mots : ceux qui sont du côté de l'unité divine, comme *natura* et *substantia*, et ceux qui visent la distinction des trois, comme *natiuitas* ou *generatio*, qui visent spécialement le Fils ; il y a aussi le verbe *subsistere*, qui se distingue de *substantia* en insistant sur la singularité dynamique de l'existant. *Persona* est du côté de ce pôle distinctif : c'est ce qui fait que subsiste en Dieu, au sein de la substance commune, une singularité. Là encore, le mot garde son sens individualisant. C'est sans doute de ce sens courant, plus que des emplois bibliques, qu'Hilaire part pour appliquer le mot à la réflexion trinitaire. Quoi qu'il en soit, l'association de *persona* avec *subsistere* (et éventuellement *natiuitas*) marque une avancée, modeste mais potentiellement féconde, dans l'enrichissement théologique de *persona*. Augustin, qui plus que tout autre réfléchira sur le mot, a su profiter du travail d'Hilaire.

L'œuvre d'Augustin fait émerger plusieurs questions importantes, qui devront accompagner la suite de notre recherche. La théologie trinitaire semble être le lieu majeur où Augustin a travaillé sur la « personne » et mis en question son adéquation à son objet théologique, montrant toute l'ambiguïté du pluriel, et donc en même temps toute la dimension absolue plutôt que relative de la personne en Dieu : « personne » est plus du côté de la substance que de la relation. Le sens individuel de *persona* pousserait sans doute le mot à désigner Dieu au singulier : Dieu n'est-il pas une personne, plutôt qu'une pluralité de personnes, qui fait craindre le polythéisme ? Il est vrai que « l'être-personne » doit se prédiquer de Dieu au singulier, comme la bonté, la grandeur, etc. Mais « les trois personnes » ? C'est parce qu'elles sont déjà traditionnellement confessées par l'Église qu'Augustin se résout, difficilement, à assumer le pluriel ; il continue tout de même à ressentir le sujet individuel comme relevant de l'en-soi (*ad se*), de l'absolu. Quoi qu'on en ait dit, Augustin est encore loin de rapprocher personne et relation.

La christologie n'apparaît pas comme un domaine décisif pour la réflexion augustinienne sur *persona*. Pourtant, l'unité du Christ énoncée (après Tertullien) comme *una persona* ne met-elle pas le mot en capacité de dire l'individu comme un tout ? La comparaison, très importante dans la christologie d'Augustin, entre l'« unique personne » de l'homme, corps et âme, et l'« unique personne » du Christ, Dieu et homme, constitue ce que les historiens appellent le « modèle anthropologique », dont le rôle sera grand dans les débats christologiques dès la fin du IV^e siècle et surtout au V^e ; il n'est pas non plus sans incidence, probablement, sur l'histoire même de la notion de personne : nous retrouverons ce problème important du côté grec.

Sur ce parallèle entre l'être humain et le Christ, Augustin semble opérer dans l'ordre inverse de Novatien, et revendiquer une priorité pour l'emploi théologique du mot, dont le sens distinctif, comme le rappelait le chapitre 4, se serait exercé sur Dieu avant d'atteindre l'être humain. Quoi qu'il en soit de la vérité historique de cette assertion, une question est posée là, que nous pouvons orienter vers la christologie : nous avons vu que *persona* n'était pas un *concept* rendant compte de l'unité du tout en ses parties, mais seulement une façon de nommer cette unité singulière. « Personne » devient-il, grâce à la christologie, un concept opératoire pour dire la singularité de chaque humain pris comme un en-soi ? Au moment d'aborder la partie grecque de notre dossier, voilà donc reformulée la question qui nous avait mis en route.

Nous n'oublions certes pas la théologie trinitaire, premier laboratoire où le mot *persona* est soumis à un questionnement plus affiné. Une hypothèse de travail courante veut du reste qu'en christologie, le mot « personne » comme nom de l'unité du Christ vienne directement de la théologie trinitaire, puisque c'est la personne (trinitaire) du Verbe, en s'incarnant, qui constitue l'unique personne du Christ. T. Van Bavel, notamment, tient pour ce schéma²²⁰. Mais le grand nombre de références qu'il donne à l'appui de son affirmation est, en réalité, souvent sujet à caution, et le dossier mériterait d'être repris plus finement : le simple « transfert » d'un concept trinitaire en christologie, puis en anthropologie, reste à prouver.

L'histoire ultérieure du mot nous permettra peut-être de mieux entrevoir la logique de sa destinée. Nous interrogerons Boèce, puisqu'il est l'auteur de la définition philosophique de la personne qui traversera le Moyen Âge ; mais l'histoire à venir, avant Boèce et le Moyen Âge, est d'abord celle de la rencontre de *persona* avec deux mots grecs, *prosôpon* et *hupostasis*, qui vont peut-être modifier le cours de son destin et en retirer eux-mêmes de nouvelles possibilités sémantiques ; cette rencontre s'opère dans le contexte des débats

²²⁰ T. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg 1954, p. 20-21.

trinitaires et christologiques, et de l'affrontement entre Grecs et Latins. Il nous faut donc ouvrir maintenant les dossiers *prosôpon* et *hupostasis*.

DEUXIÈME PARTIE

LE DOSSIER *PROSÔPON*

INTRODUCTION

En abordant les auteurs grecs, nous commençons logiquement notre enquête avec le mot le plus proche de *persona* : celui de *prosôpon*. Nous allons tenter de suivre son évolution dans la littérature grecque, des origines jusqu'à la fin de l'Antiquité, des auteurs païens aux auteurs chrétiens, en passant par la version grecque de la Bible (Septante) et les auteurs juifs hellénisés. Quelques remarques préliminaires vont nous permettre de préciser le corpus et la méthode de cette recherche :

1) Le mot *prosôpon*, à un moment de son histoire et dans certains contextes, est considéré comme un équivalent du latin *persona* et traduit par le mot français « personne ». Quel est au juste ce sens ? Quels facteurs ont permis sa traduction par « personne », qu'il ne signifiait pas au départ ?

2) Le christianisme, à partir du III^e siècle de notre ère, prend le mot *prosôpon* (et le mot latin *persona*) pour en faire un mot théologique, dans deux domaines : la théologie trinitaire et la christologie (le second n'effaçant nullement le premier). Ce statut nouveau de *prosôpon* comme mot technique a-t-il une influence sur son évolution sémantique, ou n'est-ce qu'un usage réduit à un cercle restreint, sans effet sur l'évolution générale du mot ? Plus précisément, les emplois théologiques (les trois « personnes » trinitaires, l'unique « personne » du Christ) trouvent-ils une application anthropologique qui engendrerait l'expression (sinon la notion) de « personne humaine » ? Cette question, en fait, se pose dans les mêmes termes pour le mot *hupostasis* et c'est seulement une fois les deux enquêtes faites qu'une réponse pourra être tentée.

Il faudra se garder de plusieurs dangers. Par exemple, il se peut qu'on trouve dans des textes chrétiens des usages non attestés de *prosôpon* parce que le christianisme a peut-être donné la parole à des milieux culturels qui ne l'avaient pas dans la littérature classique ; du coup, peut se manifester pour la première fois dans l'écrit un usage qui existait déjà dans l'oral, et que le christianisme n'a pas inventé.

De même, il faut se garder d'un schéma simpliste où le christianisme *succède* à la littérature païenne : on identifie classicisme et paganisme en oubliant que la culture païenne, avec ses mots et ses concepts, ne s'arrête pas de vivre et d'inventer quand apparaît le christianisme, et qu'il peut y avoir échange entre les deux, *dans les deux sens*, à l'époque tardive. Un sens qui apparaît à l'époque chrétienne peut être une innovation de la pensée païenne tardive, aussitôt adoptée par un auteur chrétien. Inversement, un sens qui apparaît dans la littérature païenne tardive peut avoir pour source un usage chrétien, même si ce cas de figure semble plus rare.

Munis de ces questions (qui ne sont pas limitatives et demanderont à être reformulées en cours de route) et de ces précautions, nous pouvons commencer notre enquête, en partant des sens du mot les plus anciennement attestés en grec, pour suivre les directions diverses dans lesquelles il évolue ensuite. Le *TLG* a permis d'analyser de très nombreuses occurrences du mot, à diverses époques et dans divers genres littéraires, et d'échapper un peu à l'arbitraire d'un choix d'œuvres trop restreint.

CHAPITRE 5

PREMIERS SENS DE *PROSÔPON*

DANS LA LANGUE CLASSIQUE

L'analyse des premiers emplois du mot le montre bien : *prosôpon* n'a pas la même origine sémantique que *persona*, et il peut être trompeur d'associer les deux mots comme on le fait souvent. Le sens premier de *prosôpon* est « visage », et *persona* n'a jamais eu ce sens. La racine *op-* signifie ce qui voit ou qui est vu. Le mot désigne surtout, bien sûr, le visage humain, mais pourra aussi désigner à l'occasion la façade d'un bâtiment ou la surface de quelque chose ; nous retrouverons ce sens dans une expression biblique : la « face de la terre », ou la « face de Dieu », c'est-à-dire Dieu en tant qu'il nous voit.

Le mot est attesté chez Homère, souvent au pluriel, pour désigner le visage au sens physique²²¹. Les Tragiques du V^e siècle (Eschyle, Sophocle, Euripide) ont 70 occurrences du mot (dont 19 dans des fragments, où je n'ai pu vérifier le sens du mot, faute d'un contexte suffisant). Le bilan est massif : *prosôpon* a toujours le sens de visage, soit en un sens purement physique (visage tuméfié)²²², soit au sens de l'ensemble des traits (reconnaître un visage)²²³, soit comme ce qui exprime un sentiment (visage triste, maussade...)²²⁴. Souvent, le visage est associé au regard, *omma*, ce qui voit²²⁵. On ne rencontre que rarement un sens un peu différent : le mot désigne, sans doute par synecdoque, l'ensemble de la tête (coupée)²²⁶ ou s'applique à l'aurore (« au visage blanc »)²²⁷. À cette époque, un sens métaphorique est déjà attesté, au moins sous la forme de l'adjectif *euprosôpos* (au beau visage), employé au sens premier²²⁸ ou en un sens figuré (péjoratif)²²⁹.

Aristophane, à la fin du même siècle, présente le même sens de visage (22 occurrences), avec une coloration physique ou morale, de même que Ménandre un siècle plus tard.

Chez les orateurs attiques du V^e et du IV^e siècles (Lysias, Andocide, Démosthène Eschine), qui offrent 21 occurrences de notre mot (surtout chez les deux derniers), le sens reste celui de visage²³⁰ (très souvent dans l'expression : regarder quelqu'un en face, *eis*

²²¹ Entre autres *Il.* 18, 24 ou *Od.* 18, 192.

²²² Euripide, *Cyclope*, v. 277, ou qu'on peut embrasser, id., *Suppliantes*, v. 1138.

²²³ Euripide, *Électre*, v. 768 ; beauté d'un visage, id., *Médée*, v. 1198.

²²⁴ Eschyle, *Agamemnon*, v. 639 ; Sophocle, *Antigone*, v. 1232 ; Euripide, *Alceste*, v. 777.

²²⁵ Euripide, *Phéniciennes*, v. 364 et 457.

²²⁶ Euripide, *Bacchantes*, v. 1277.

²²⁷ Euripide, *Électre*, v. 730.

²²⁸ Sophocle, *Ajax*, v. 1009.

²²⁹ Hérodote, 7, 168, pour dire qu'un discours est trompeur, spécieux.

²³⁰ Une fois dans un sens figuré : les têtes de satyres décorant un meuble sculpté (Lysias, *Fragm.* 32, éd. Gernet-Bizos, *CUF*, p. 271).

to prosôpon) ; parfois ce visage est considéré en tant qu'il manifeste des sentiments (colère, peur...). Une fois seulement le sens est celui de masque²³¹ de théâtre. Vers la même époque ce sens est attesté chez Aristote²³², alors qu'il est ignoré par les auteurs de théâtre eux-mêmes. On peut estimer qu'il a dû naître au cours du IV^e siècle avant notre ère.

Le corpus philosophique ancien n'apporte pas d'élément nouveau : Platon (34 occurrences) emploie toujours *prosôpon* dans le sens de visage, et Aristote le plus souvent²³³ (en particulier dans tous ses traités d'histoire naturelle²³⁴). On peut dire que dans la philosophie classique, *prosôpon* n'est pas un concept. Il ne véhicule aucune réflexion sur l'être humain.

La prose hellénistique est diverse ; avant d'examiner des sens qui viennent d'une littérature plus spécialisée, lisons un prosateur comme Polybe (II^e s. av. notre ère) : dans les *Histoires* (69 occurrences), le mot apparaît le plus souvent dans l'expression *kata prosôpon*, en face, de front : il s'agit, soit d'affronter l'ennemi dans un combat, soit de parler à quelqu'un en face ou de l'accuser en face. Le sens de visage (qui est bien à l'arrière-plan de cette expression) n'apparaît directement qu'assez peu²³⁵. Un passage (*Histoires* V, 107, 3) est discuté²³⁶, où *prosôpon* pourrait avoir le sens de personne ou personnalité (trad. Pédech, Belles Lettres : « enorgueillis par leur succès..., ils ne pouvaient plus supporter l'autorité et ils cherchaient un chef et un *prosôpon*, se croyant capables de se suffire à eux-mêmes »). À vrai dire, ce passage est obscur, et le mot difficile à comprendre. Comme ce serait à peu près un hapax dans ce sens chez Polybe²³⁷, il vaut mieux être prudents. Disons simplement que le sens de personnage, que nous allons retrouver ailleurs à l'époque hellénistique (voir ci-dessous), n'est pas absent chez lui. Il faudrait le dire aussi, du reste, d'un texte dont la rédaction première est plus ancienne que l'œuvre de Polybe : la *Septante* (voir chap. 7).

Le sens grammatical et littéraire

On trouve à l'époque hellénistique un sens technique, spécialisé du mot *prosôpon*, chez les grammairiens (par exemple Denys de Thrace au II^e siècle avant notre ère²³⁸). Le mot désigne la « personne » du verbe (je, tu, il). Ce sens précis est bien fixé, puisqu'on le

²³¹ Démosthène, *Sur l'ambassade*, 287.

²³² *Poétique* 1449a35 et b 4.

²³³ D'après l'index de Bonitz (sauf les occurrences citées dans la note précédente).

²³⁴ Un passage est intéressant à citer : *Hist. anim.* I, 8, 491b9 où Aristote précise que *prosôpon* ne s'emploie pas pour les animaux, mais seulement pour les humains. Cela dit, lui-même et d'autres enfreindront cette règle, si c'en est une.

²³⁵ *Histoires* II, 33, 6 ou III, 38, 5 notamment. En VI, 53, 5 il s'agit d'un portrait peint du défunt qu'on montre dans la cérémonie funéraire : le traducteur des Belles Lettres (R. Weil) traduit par masque, mais on pourrait aussi bien conserver le sens de visage.

²³⁶ Cité par G. KITTEL, *TWNT* VI, s.v. *prosôpon*, p. 771.

²³⁷ Un autre passage est obscur, en VIII, 11, 5, où il est question du nom et du *prosôpon* de la Grèce, qui pourrait marquer une sorte de personnification du pays. Enfin, pour être complet, il faut citer un passage du livre XII, 26, 9 où *prosôpon* semble avoir déjà le sens littéraire dont il va être question ci-dessous : il s'agit d'un écolier (en fait, Timée) qui argumente à partir de ce qui convient aux personnages (*prosôpois*), c'est-à-dire qui leur prête des discours appropriés. Voir aussi en ce sens XII, 27, 10 (le « personnage » d'Ulysse) et XV, 25, 25 (28) : « il n'y avait aucune personne (*prosôpon*) qui convenait... »

²³⁸ *Ars grammatica*, éd. G. Uhlig, *Grammatici Graeci* I, 1, Leipzig, Teubner 1883 (repr. Hildesheim 1965), p. 46, 4 ; 47, 1 ; 51, 4 etc. Nombreux emplois, dans le même sens, chez Tryphon le grammairien (I^{er} s. avant notre ère) et chez Hérodien (fin II^e s. de notre ère) dans le *De prosodia catholica*.

retrouve invariant chez tous les grammairiens postérieurs. Il rapproche la notion de personne de celle de sujet (au sens grammatical) et jouera peut-être un rôle dans l'adoption théologique du mot (notamment pour dire qu'il y a un seul sujet dans le Christ, et non un sujet divin et un autre humain). Il est à relier à l'emploi plus large du mot dans la critique littéraire antique, où souvent, pour expliquer un dialogue ou une pièce de théâtre, il faut pouvoir déterminer qui parle, c'est-à-dire à quel personnage (*prosôpon*) du dialogue il faut attribuer telle réplique. Ce sens littéraire de « personnage » ou « rôle » naît chez les philologues alexandrins notamment, à l'époque hellénistique, dans le même milieu que celui des grammairiens. Il est difficile de dire si un des deux sens a précédé l'autre. C'est probablement ce sens littéraire (auquel il faut associer le sens plus précis de masque de théâtre) qui accrédi-tera l'équivalence entre *prosôpon* et *persona* qui s'imposera dans les manuels de rhétorique, en critique littéraire, en grammaire... et en théologie. Il doit sans doute être relié au sens « rhétorique » qui s'affirme à l'époque impériale (voir chap. 6).

Bilan

Nous voyons que dans le grec classique et hellénistique, le sens le plus courant de *prosôpon* reste son sens premier de visage. Mais il est concurrencé par d'autres sens qui prennent de l'importance à l'époque hellénistique : le sens de masque de théâtre, qui est le visage fictif, fabriqué, qu'on prend pour jouer un rôle (à relier au sens, déjà attesté à l'époque classique, de visage peint ou sculpté, c'est-à-dire représenté et non réel). À côté de ce sens se développent deux autres sens, très probablement en rapport l'un avec l'autre : le sens littéraire de rôle, personnage, type de caractère ; le sens grammatical de personne comme sujet du verbe, commandant sa désinence. C'est dans cette direction que se développera, à l'époque impériale, le sens rhétorique. Il faudrait citer ici, comme témoin de cette évolution de *prosôpon*, la traduction grecque de la Bible (la *Septante*), commencée à Alexandrie au III^e siècle avant notre ère : nous renvoyons le lecteur au chapitre 7.

CHAPITRE 6
LES SENS PROFANES DE *PROSÔPON*
DANS LA LITTÉRATURE GRECQUE PAÏENNE
DE L'ÉPOQUE IMPÉRIALE

Malgré l'arbitraire qu'il y a à distinguer une époque « classique » et une époque « impériale », comme si les mots changeaient de sens quand les réimes se succèdent, l'articulation choisie permet de suivre au plus près les évolutions possibles de *prosôpon* au moment où se développe le christianisme.

Il y a aussi, sans doute, quelque pétition de principe à mettre à part les auteurs chrétiens jusque dans les emplois profanes du mot ; cependant, même dans les emplois non théologiques, on constate si vite l'influence du corpus biblique qu'il faut avoir étudié celui-ci préalablement pour comprendre les acceptions de *prosôpon* dans la littérature chrétienne ; d'où le choix fait de diviser toute cette masse en sous-parties, sans nier son unité. La littérature païenne est traitée d'abord ; vient ensuite la Septante, avec le judaïsme hellénistique ; puis la littérature chrétienne, où nous distinguerons les sens profanes du mot et les sens liés à la théologie. Ainsi pourrions-nous mieux voir s'il y a ou non des spécificités chrétiennes, ou des évolutions sémantiques différentes, dans les divers usages du mot *prosôpon*, et si d'éventuelles différences étendent leur champ d'action jusque dans la langue courante d'un milieu donné.

Plutarque

Plutarque est un bon témoin de la littérature grecque païenne du haut-empire. Auteur d'une œuvre variée (biographique et philosophique) vers la fin du I^{er} siècle de notre ère, il emploie environ 260 fois le mot *prosôpon*, à égalité entre les *Vies* et les *Œuvres morales*.

Le sens qu'il atteste le plus fréquemment est le sens classique de visage, au sens physique (la figure qu'on peut toucher, frapper, voiler...) ou moral (la physionomie qui exprime des sentiments, manifeste un état d'esprit). Les sens figurés comme « le visage de l'envie » sont liés à ce sens premier, de même que l'expression « face de la lune », que Plutarque emploie à plusieurs reprises pour dire que le disque de la lune semble présenter les traits d'un visage humain²³⁹. Le sens de visage est presque exclusif dans les *Vies*²⁴⁰, qui n'ignorent pas tout à fait pourtant le sens de rôle (ou masque) de théâtre²⁴¹. Ce dernier sens est mieux attesté dans les *Œuvres morales*²⁴², où l'on trouve aussi (sans qu'il soit possible de séparer les deux) le sens plus large de rôle qu'on joue, donc de personnage, de caractère.

²³⁹ *De Pythiae oraculis* 398C 11 ; 400B 9 ; *De curiositate* 517D 6 ; et dans tout le traité que Plutarque consacre à cette question précise, le *De facie in orbe lunae*.

²⁴⁰ Entre cent exemples : *Publicola* 6, 3, 3 ; 6, 4, 6 ; *Fabius Maximus* 15, 2, 7 ; 16, 1, 6.

²⁴¹ *Antoine* 29, 4, 4 : les Alexandrins, témoins des bouffonneries d'Antoine, affirment qu'il « use d'un *prosôpon* tragique avec les Romains, et comique avec eux (*prosôpon* est complément du verbe *chrêsthai*, user de).

²⁴² Dans le sens précis de masque comme objet, les éditeurs de Plutarque aux Belles Lettres ont tendance à substituer au mot *prosôpon* le mot *prosôpeion*, plus spécialisé en ce sens. Il n'y a pas de raison d'accepter cette

En voici un exemple : dans le *De audiendis poetis*, Plutarque emploie à côté l'un de l'autre les mots (au pluriel tous deux) *èthos* et *prosôpon*, qui s'éclairent l'un l'autre : ce qui est pris en compte, c'est le personnage en tant qu'il campe un certain caractère ; il est l'incarnation fictive d'un tempérament, d'un type humain (c'est pourquoi, à l'époque impériale, le mot éthopée aura tendance à remplacer le mot prosopopée). Voici le passage :

« Si nous rappelons aux enfants que les poètes écrivent <les propos immoraux qu'ils prêtent à certains personnages> sans les approuver ni les juger valables, mais avec l'idée d'attribuer des expressions choquantes et viles à des caractères (*èthesi*) et personnages (*prosôpois*) vils et choquants, nous les empêcherons d'être corrompus par les opinions des poètes²⁴³. »

Dans la même optique, on trouve quelquefois l'idée de porte-parole : l'auteur de l'œuvre, de la pièce, fait dire son opinion à l'un de ses personnages²⁴⁴.

Nous appelons cet emploi « littéraire », à cause du contexte de commentaire de textes où nous le rencontrons surtout : il s'agit des personnages dans un récit, une pièce, un dialogue... Nous l'avons déjà trouvé à l'époque hellénistique. Il peut déboucher sur un sens plus large, que nous appellerons le sens « rhétorique », attesté plus tardivement que les précédents. Mais les quelques attestations dans le corpus plutarquéen se trouvent justement dans des œuvres qui ne sortent pas directement de sa plume et peuvent être plus tardives : la *Comparatio Aristophanis et Menandri* (853D 6 ; E 1) et le *De placitis philosophorum* (885C 10). Nous allons maintenant étudier ce nouveau sens qui apparaît à l'époque impériale.

Le sens rhétorique

La rhétorique introduit, à l'époque post-classique, un sens de *prosôpon* analogue à celui que nous avons vu pour le mot *persona* en latin, à savoir la personnalité sociale et morale, ce qui sert d'exemple dans les modèles de discours, et dont les caractéristiques (riche, pauvre, jeune, âgé, homme, femme etc.) fournissent des arguments au rhéteur ou au plaideur. Le mot fonctionne souvent par association : personne et biens, personne et événement, personne et actes... Il garde aussi la dimension de sujet (qui parle) héritée du sens littéraire et grammatical²⁴⁵ : il y a une continuité profonde entre tous ces sens, au point que cette classification même pourra parfois sembler arbitraire au lecteur.

Aristote, semble-t-il, ignorait ce sens rhétorique. On le trouve bien attesté dans les manuels de rhétorique au début de l'époque impériale (est-ce l'influence de *persona* dans les manuels latins²⁴⁶ ?), par exemple chez Aelius Théon, vers l'époque de Quintilien (fin du I^{er}

substitution qui va parfois contre la leçon des manuscrits. Le mot *prosôpeion* aura tendance à monopoliser le sens de masque et à en déposséder *prosôpon* au cours de l'époque impériale, mais cette évolution n'est peut-être pas consommée à l'époque de Plutarque.

²⁴³ *De audiendis poetis* 18E, trad. A. Philippon, Paris, Belles Lettres 1987. Voir aussi *ibid.* 28E (même association des deux mots), ou *Quomodo adulator* 57B 4, ou *De gloria Atheniensium* 347A 5, ou *De garrulitate* 509B 6, ou *Quaestiones convivales* 711C 4, etc.

²⁴⁴ *De Herodoti malignitate* 857F 11 : Hérodote « insulte les dieux sous le couvert (mot-à-mot : dans le *prosôpon*) de Solon » ; cf. aussi 871D 5.

²⁴⁵ M Patillon, Introduction à *ÆLIUS THÉON, Exercices préparatoires*, Paris, Belles Lettres 1997, p. XXXII et XXXV. En ce sens, même un indéfini est une « personne », puisqu'il est sujet d'un discours (*ibid.*, p. 133, n. 120 qui cite Hermogène définissant le pronom *tis* comme « personne indéfinie »).

²⁴⁶ Comme toujours quand on suppose un passage du latin au grec, il faut justifier cette hypothèse moins courante que son inverse. Le monde juridique, où le latin était prédominant, pourrait être à l'origine de l'acclimatation de la notion de *persona* chez les Grecs, ce qui aurait facilité l'échange également dans le contexte rhétorique.

siècle de notre ère)²⁴⁷. *Prosôpon* désigne donc dans ce contexte un individu concret mais qu'on ne nomme pas. Le sens est bien le même qu'en latin, en particulier quand on parle des attributs de la personne²⁴⁸ (on retrouve des listes qui rappellent celles de Cicéron), ou quand on rappelle que dans les discours composés, les paroles doivent être adaptées à la personne (au personnage) censée les prononcer, c'est-à-dire adaptées à son caractère, sa culture, sa situation... (116, 20).

C'est surtout le sens rhétorique de *prosôpon* que connaît, par exemple, un philosophe un peu plus tardif que Plutarque, le sceptique Sextus Empiricus (fin du II^e s. de notre ère) ; en revanche, vers la même époque, Marc Aurèle ne connaît que le sens de visage, de même, ou presque, que le rhéteur Libanios à la fin du IV^e s. à Antioche²⁴⁹ : ce sens premier, le plus concret, reste le plus courant jusqu'à la fin de l'Antiquité.

Dans le sillage sans doute de ce sens rhétorique, *prosôpon* commence à acquérir un sens plus large semble-t-il, assez vague, celui d'individu. Nous le cernerons mieux à une époque un peu plus tardive, celle des auteurs chrétiens. Mais il est indispensable, pour comprendre les acceptions de *prosôpon* dans cette littérature, d'examiner auparavant le corpus de la *Septante* et des auteurs juifs hellénophones du début de notre ère.

²⁴⁷ *Progymnasmata* ou *Exercices préparatoires*, éd. M. Patillon - G. Bolognesi, CUF, Paris 1997 ; voir 115, 11 : la prosopopée fait intervenir une *personne*, ou 120, l. 26 : la prosopopée diffère de la thèse en ce que cette dernière pose des questions générales sans mettre en scène, comme la première, des *personnes* particulières. En 109, 22 on a l'expression : *peri ti ôrismenon prosôpon*, au sujet d'une *personne* définie.

²⁴⁸ Cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, t. I, Paris 1993, p. 140.

²⁴⁹ Deux fois cependant, dans les *Declamationes*, œuvre plus technique de rhétorique, le mot prend le sens rhétorique pour exprimer l'adéquation des paroles aux personnages : *Decl.* 6, 1, 6 et 6, 5, 6.

CHAPITRE 7

PROSÔPON DANS LA SEPTANTE ET LE JUDAÏSME GREC ANCIEN

Prosôpon est un mot clef de la Bible en grec : près de 1000 occurrences ! Il traduit plusieurs mots hébreux, mais essentiellement *pânim*²⁵⁰, le visage, la face. Comme ce mot a un sens plus large que le grec, le mot *prosôpon*, du coup, s'enrichit de certaines acceptions provenant de l'hébreu. Cela peut expliquer aussi certains emplois spécifiques de *prosôpon* chez les auteurs juifs et chrétiens qui se réfèrent à la *Septante* (il en était de même pour *persona* utilisé dans les versions latines de la Bible). Mais le mot conserve en même temps les sens qu'il a dans la langue grecque de l'époque, c'est-à-dire l'époque hellénistique²⁵¹.

Le sens le plus fréquent, presque omniprésent, est le même qu'en grec classique, celui de visage. Il s'applique à Dieu : la face de Dieu, avec le sens « relationnel » qui lui est souvent connexe : se tenir devant la face de Dieu, fuir la face de Dieu (Gn 3, 8), ou encore dans des expressions signifiant « en présence de²⁵² » ou « en face de », cette dernière étant bien représentée aussi en grec classique. On trouve aussi très fréquemment un emploi dérivé, toujours concret, de *prosôpon* : ce qui se montre de quelque chose ; ce peut être un objet : ainsi la façade du Temple en Ez 41, 14, ou un collectif : la face d'Israël en Ex 14, 25, la face de l'Égypte en Gn 25, 18, la face de l'assemblée du peuple en Nb 20, 6. Une autre expression courante est la face de la terre (Gn 2, 6 etc.). Cet emploi dérivé est, lui aussi, attesté dans la langue classique.

On est souvent, dans le grec comme dans l'hébreu, à la limite de l'emploi explétif : « la face de Dieu » est mis pour « Dieu »²⁵³, « la face de la guerre » pour « la guerre » (Si 40, 6) ; c'est la même chose dans plusieurs des cas cités ci-dessus où *prosôpon* est construit avec un collectif. Un tel emploi explétif vient du décalque hébreu et n'a pas de correspondant dans le grec classique où le mot *prosôpon* a un sens plus précis, moins « escamotable ».

On peut observer, dans la *Septante* mieux qu'ailleurs, l'évolution du mot à partir du sens de visage vers un sens plus large de « personne » apparenté au sens rhétorique (cf. chap. 6). Car la *Septante* connaît aussi le sens de personnage social, au moins au sein d'une expression passée de l'Ancien au Nouveau Testament puis dans la langue chrétienne : « faire acception de personne » (en grec, *prosôpon lambanein*, qui a donné ensuite le mot composé *prosôpolempsia*). *Prosôpon* désigne ici un ensemble d'attributs, ce dont justement il ne faut pas

²⁵⁰ Mais *pânim* n'est pas toujours rendu par *prosôpon*, en particulier dans les emplois prépositionnels (en face de) où d'autres équivalents existent en grec (*enôpion*, *enantion*).

²⁵¹ Le Pentateuque, premier ensemble de livres bibliques à être traduit, l'a été au III^e s. avant notre ère ; la traduction des autres livres s'est étalée jusqu'au I^{er} s. de notre ère.

²⁵² Par exemple, en présence de Dieu : Ps 95 (94), 2 ; d'un souverain : Pr 25, 7.

²⁵³ Un exemple souvent cité, à propos de l'hébreu *pânim*, est Ex 33, 14 où Dieu dit : *Ma face marchera devant toi*, et où la *Septante* traduit : « Moi même je marcherai devant toi ». Cf. Dt 4, 37 et Is 63, 9.

tenir compte afin de traiter pareillement un puissant ou un faible, un riche ou un pauvre ; la Bible rappelle souvent que Dieu ne fait pas acception de personne. Ce néologisme a été créé par la Septante et n'existe pas en grec païen, comme le confirme une recherche sur tous les mots apparentés à *prosôpolempsia* dans le *TLG*²⁵⁴.

Une note de l'édition de la *Bible d'Alexandrie*²⁵⁵ explique le glissement possible de *prosôpon* vers ce sens de personnage social dans un contexte purement biblique, sans recourir au sens rhétorique du grec postclassique. On part d'expressions hébraïques comme « relever le visage » (de quelqu'un qui s'humilie) ou « admirer le visage » (d'un puissant), ou simplement « prendre en considération un visage », pour dire de tenir compte (ou non) des caractéristiques sociales de quelqu'un (cf. Dt 10, 17 et 28 ; 16, 19 ; Lv 19, 15 etc.). On peut considérer que c'est le sens premier de visage qui est conservé : c'est en *reconnaissant* quelqu'un à son visage, qu'on sait s'il est puissant ou non. On peut aussi faire l'hypothèse que, comme sans doute dans le grec profane, c'est par une sorte de synecdoque qu'on passe du visage à la personne, comme il arrive en français (cf. l'expression « compter par tête »).

On peut donc s'interroger sur le parallélisme de cette évolution, en grec profane et en grec biblique, du visage vers la personnalité sociale. Il est difficile de savoir si l'un a influencé l'autre : chronologiquement, la *Septante* est antérieure à l'affirmation du sens rhétorique dans le grec postclassique (malgré l'emploi peut-être déjà attesté chez Polybe, comme nous l'avons vu au chap. 5, mais l'indice est fragile). Cette thèse est difficile à soutenir étant donné la méconnaissance de la *Septante* chez les auteurs non judéo-chrétiens²⁵⁶. La thèse inverse l'est aussi pour des raisons chronologiques. Il peut y avoir deux évolutions analogues mais indépendantes l'une de l'autre, le glissement de « visage » à « personne » étant somme toute assez naturel.

À vrai dire, dans la *Septante*, le sens social n'est qu'implicite, en tout cas beaucoup moins précis que dans l'usage rhétorique ; on pourrait dire aussi que dans un certain nombre de cas, on est devant un emploi explétif, quand « le visage de quelqu'un » est mis simplement pour « quelqu'un ». M. Harl²⁵⁷ cite une étude de E. Dhorme qui semble dire qu'en hébreu « mon visage » est mis pour « moi ». On aurait le même cas avec une expression comme « face de Dieu », mis pour Dieu (mais Dieu en tant qu'il regarde, ce qui introduit tout de même une précision importante). Ce qui en résulte, c'est une idée assez vague d'individu : on passe du visage à celui que le visage manifeste, sans dire à quel point de vue on prend ce « quelqu'un » (social, physique, psychologique...). Un tel sens semble plus vague que dans le latin où l'emploi de *persona* en rhétorique bénéficie de tout l'apport du langage juridique, sans équivalent en grec.

Le judaïsme du I^{er} siècle

²⁵⁴ Le *TLG* donne deux références à la littérature profane : le grammairien HÉRODIEN, *De Partitionibus*, mais c'est un pseudo-Hérodien plus tardif, dans une œuvre qui relève de la lexicographie (dérivations à partir du verbe *lambanô*) ; les *Scholies à Pindare*, mais dans une partie qui, au sein d'un ensemble disparate, appartient à une époque tardive (l'un des auteurs est Thomas Magistros, byzantin chrétien du XIV^e siècle). On voit donc que ces deux exemples uniques n'infirmes pas le résultat.

²⁵⁵ *La Bible d'Alexandrie*, t. 3, *Lévitique*, par P. HARLÉ et D. PRALON, Paris, Cerf, 1988, p. 166-167 (note sur Lv 19, 15). Voir aussi *Ibid.*, t. 5, *Deutéronome*, par C. DOGNIEZ et M. HARL, Paris, Cerf 1992, introduction, p. 55-56, où l'expression *kata prosôpon* est très proche du français « par tête », dans un contexte juridique de responsabilité (et de punition) personnelle.

²⁵⁶ Elle n'est pas du tout connue avant le I^{er} s. de notre ère, comme le rappelle, après Momigliano et d'autres, G. Dorival dans M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, Paris, Cerf, 1988, p. 51-52 et 76-77.

²⁵⁷ *La Bible d'Alexandrie. 5. Le Deutéronome*, Paris, Cerf 1992, introduction, p. 55-56.

Au début du I^{er} siècle de notre ère, un auteur juif de culture et de langue grecque fait un grand emploi de *prosôpon* : Philon d'Alexandrie (environ 130 occurrences). Le mot est suscité par le texte biblique que Philon commente (dans la *Septante*).

Prosôpon a le plus souvent chez lui le sens de visage, de « face ». Le mot sert aussi à dire que des paroles sont prononcées par Dieu ou de sa part, en son nom²⁵⁸. Deux occurrences semblent offrir un autre sens : dans le *De Cherubim* 54, 2, le mot *prosôpon* renvoie à un « personnage » du récit (Ève), et dans le *De posteritate Caini* 110, 2 et 111, 2, Philon dit que selon les différents « personnages » à qui l'on s'adresse (jeunes ou vieux, illustres ou obscurs, riches ou pauvres), on tient un langage différent : cet emploi correspond au sens rhétorique qui commence à s'affirmer dans la langue profane, à moins qu'il ne soit simplement solidaire du sens biblique vu ci-dessus dans l'expression : « acception de personne ».

Un autre auteur est à consulter : Flavius Josèphe (deuxième moitié du I^{er} s. de notre ère). Nous disposons pour lui d'une concordance complète²⁵⁹ qui présente, sur une cinquantaine d'occurrences où le sens de visage est dominant, deux usages à relever : celui de rôle qu'on joue (il s'agit d'un intrigant qui, « tâtant de tous les rôles, s'insinua d'une manière différente dans la faveur de chacun²⁶⁰ ») et celui, vague, d'individu (Hérode était accompagné des individus qui lui étaient le plus familiers²⁶¹).

Les emplois de la *Septante* influencent beaucoup la langue chrétienne postérieure, en se combinant avec les emplois classiques et post-classiques jamais oubliés. Dans la langue tardive et chrétienne, nous allons donc trouver un usage de *prosôpon* issu de cette double tradition. Avant même d'étudier les emplois proprement théologiques, qui représentent une dérivation spéciale du mot à partir d'un emploi commun, ce sont les emplois *profanes* (non théologiques, mais éventuellement inspirés aussi par la *Septante*) que nous allons regarder chez les auteurs chrétiens, dans la mesure où ils représentent un état tardif de la langue et de la pensée grecques.

²⁵⁸ L'expression qui revient est *ek prosôpou tou theou*, désignant ce qui vient « de la face de Dieu ». D'après certains commentateurs de Philon (J.G. Kahn, éd. du *De confusione linguarum*, Paris, Cerf 1963, p. 137-138, n. 18 et E. Starobinski-Safran, éd. du *De fuga et inuentione*, Paris, Cerf 1970, p. 204, n. 3), l'expression est rabbinique et vise à éviter l'anthropomorphisme. Il ne faut donc pas comprendre « de la bouche de Dieu », mais bien « de la face », comme désignant Dieu même. On rejoindrait alors un emploi quasi-explétif (un euphémisme pour dire : Dieu), et non l'usage littéraire où *prosôpon* est le personnage mis en scène.

²⁵⁹ K.H. RENGSTORF, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, Leiden, Brill 1973-1983, 4 vol.

²⁶⁰ *Bellum Iudaicum* I, 517, trad. A. Pelletier, Paris, Belles lettres 1975.

²⁶¹ *Ibid.* I, 263.

CHAPITRE 8

EMPLOIS PROFANES DE *PROSÔPON*

CHEZ LES AUTEURS CHRÉTIENS

Nous nous intéressons ici aux auteurs chrétiens en tant qu'ils représentent les usages profanes tardifs de *prosôpon*. Là encore, le *TLG* a permis d'obtenir rapidement un grand nombre d'occurrences. Il a fallu y faire un choix, qui est le suivant : auteurs du II^e siècle (apostoliques et apologistes), Clément d'Alexandrie, Origène, Hippolyte, Marcel d'Ancyre, Eusèbe de Césarée, Athanase, les Cappadociens. Cet ensemble représente plusieurs centaines de passages à analyser.

Au II^e siècle, les emplois de *prosôpon* proviennent surtout de citations bibliques et n'offrent guère de nouveauté. Il faut noter une expression de la *Didache*²⁶² qu'on traduit généralement : « Tu rechercheras toujours la compagnie des saints » (mot-à-mot : les visages des saints), où visage équivaut donc à présence. Mais ce n'est pas là un sens neuf, plutôt une extension métaphorique de visage. En *Did.* 4, 10 et *Barn.* 19, 7, le sens semble être celui d'acception de personnes, et plus nettement celui d'individu en *1 Clément* 1, 1 (une révolte attisée par quelques individus) et 47, 6 (l'Église de Corinthe est en dissension contre ses anciens à cause d'un ou deux individus). Chez Ignace, on trouve plutôt le sens de visage²⁶³. Chez les apologistes, c'est à peu près uniquement Justin qui emploie le mot (environ 70 fois, le plus souvent dans des citations bibliques), toujours dans le sens biblique de face²⁶⁴, ou dans l'expression exégétique : *ek prosôpou*, « parler au nom de, de la part de (Dieu) ».

Clément d'Alexandrie (environ 120 occurrences) connaît presque uniquement le sens de visage. On trouve parfois aussi le sens rhétorique de « personne » (dans des énumérations comme : tenir compte de la personne, de l'âge, de l'occupation, du moment)²⁶⁵. On trouve aussi l'opposition rhétorique entre la personne et la chose²⁶⁶, ainsi que l'expression « acception de personnes²⁶⁷ ». Le sens de rôle est rarement présent²⁶⁸. En *Stromate* I, 23, 155, 1, on trouve le sens proprement littéraire de personnage qui prononce des vers dans une pièce. Il y a aussi le mot « prosopopée » en *Stromate* III, 6, 56, 3 à propos de Lc 12, 16s. où l'évangéliste fait parler un personnage fictif. Plus souvent, on trouve le sens biblique dans l'expression parler « au nom de », appliquée à un prophète qui parle au nom du Seigneur²⁶⁹. Il

²⁶² *Didache*, 4, 2, qu'on retrouve dans le passage parallèle de l'*Épître de Barnabé* 19, 10.

²⁶³ Cela semble être le cas en *Magnésiens* 6, 1 malgré les traductions par « personne » (Lelong, Camelot), puisqu'Ignace évoque des gens qu'il a réellement rencontrés : « Dans les visages nommés plus haut, c'est tout le monde que j'ai considéré... » (cf. aussi *Romains* 1, 1 et *Polycarpe* 1, 1).

²⁶⁴ Dans deux passages cependant, Justin cite un passage scripturaire où *prosôpon* a le sens d'acception de personnes : Dt 10, 17 en *Dialogue avec Tryphon* 16, 1 ; et Ps 81, 2 en *Dial.* 124, 2.

²⁶⁵ Cf. *Pédagogue* II, 3, 38, 3 et 4, 43, 2 ; *Stromate* II, 23, 137, 3.

²⁶⁶ *Stromate* VI, 15, 122, 2.

²⁶⁷ *Pédagogue* I, 6, 31, 1 ou III, 12, 91, 2 (on peut trouver aussi le mot composé *prosôpolempsia*).

²⁶⁸ Notons que Clément n'emploie pas *prosôpon* au sens de masque, pour lequel il préfère le dérivé plus spécialisé *prosôpeion*. Cette distinction entre les deux mots (*prosôpeion* privant *prosôpon*, plus large, d'une de ses attributions) semble s'imposer au début de notre ère. Flavius Josèphe en est un des premiers témoins.

²⁶⁹ *Stromate* IV, 22, 136, 1 ou VI, 6, 49, 2 par exemple.

faut enfin relever quelques occurrences d'un sens indéterminé²⁷⁰, proche d'« individus » : en *Péd.* III, 12, 97, 2 on parle de prescriptions qui concernent des « personnes » choisies (prêtres, évêques, diacres, veuves) ; on peut avoir là cependant une application du sens rhétorique : les individus sont désignés du point de vue de leur fonction dans le groupe humain ; en *Stromate* VI, 11, 88, 5 il s'agit de « personnes » qui se succèdent dans la fonction prophétique.

Origène emploie souvent *prosôpon* dans le sens classique ou biblique ; ce dernier, outre le sens de visage, comprend le sens « littéraire » de personnage : celui qui parle ou à qui on doit attribuer des paroles (par exemple, des versets de psaumes qui se rapportent au personnage du Christ)²⁷¹. C'est ce sens que vise l'expression *ek prosôpou* (parler au nom de Dieu ou de quelqu'un). Mais Origène connaît aussi le sens rhétorique de personne (personnage) auquel les paroles doivent convenir, donc de personnage au sens de type humain, type de caractère²⁷². Le sens de masque de théâtre apparaît une fois²⁷³.

Eusèbe de Césarée est d'un univers culturel proche de celui de Clément et d'Origène, mais il écrit un siècle après. Les occurrences, chez lui, se comptent par centaines et se trouvent surtout dans les œuvres exégétiques, avec les sens habituellement liés à ce contexte²⁷⁴ : soit les sens bibliques eux-mêmes (cf. chap. 7), soit l'expression « parler *ek prosôpou tou theou* », de la part (au nom) de Dieu, par la bouche de quelqu'un²⁷⁵. Dans la *Préparation évangélique* et dans l'*Histoire ecclésiastique*, le sens de visage domine ; on trouve aussi le sens littéraire de rôle, personnage²⁷⁶, voire figure (le Christ dans l'AT²⁷⁷), et sans doute aussi d'individu²⁷⁸. Eusèbe connaît l'expression « acception de personnes²⁷⁹ ». Comme chez Clément, le sens de masque ne se trouve pas²⁸⁰. Marcel d'Ancyre, en dehors du sens trinitaire, n'apporte pas de sens profane nouveau par rapport à son adversaire Eusèbe.

Athanase connaît d'abord le sens le plus courant, celui de visage (souvent dans des citations bibliques), et l'expression « parler au nom de », *ek prosôpou* (contexte biblique aussi), ou encore le sens de personnage d'un récit : *prosôpon* fait partie des éléments à prendre en compte pour bien interpréter un texte scripturaire (le moment, les personnes, le sujet²⁸¹ au

²⁷⁰ Le sens semble totalement indéterminé en *Stromate* IV, 12, 83, 1 et VI, 6, 50, 7 ; mais ce dernier passage cite en fait Sg 6, 7 : *Dieu ne s'abaisse devant « personne »*, où l'on retrouve l'usage biblique d'acception de personne.

²⁷¹ *Commentaire sur Jean* X, 222-223 ou XIII, 419 ; *Philocalie* 7 ; voir le commentaire de M. Harl, *SC* 302, p. 330-334.

²⁷² *Contre Celse* I, 28, l. 6. Dans le contexte de ce début du *Contre Celse*, il est souvent question du juif que Celse met en scène, et les mots *prosôpopoiein* ou *prosôpopoia* (mettre en scène un personnage, le faire parler) reviennent fréquemment aux côtés de *prosôpon*. Voir aussi I, 48, l. 93 ; VII, 36 ; *Commentaire sur Jean* I, 287 ; VI, 51 et 53.

²⁷³ *Sur la prière* XX, 2, l. 5.

²⁷⁴ Une étude sur ces emplois, chez Eusèbe et d'autres commentateurs grecs et latins des psaumes, se trouve chez M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du psautier. II. Exégèse prosopologique et théologie*, Rome 1985 (*Orientalia Christiana Analecta* 220).

²⁷⁵ *Histoire ecclésiastique* I, 2, 14 ou I, 3, 6).

²⁷⁶ En *Eclogae prophetae* II, 13, il est question de ce que dit un « personnage » dans le psaume. Eusèbe emploie aussi le mot « faire une prosopopée », *prosôpopoiein*, en *Préparation évangélique* III, 10, 7 ou VII, 12, 4.

²⁷⁷ *Hist. eccl.* I, 3, 14. *Eclogae prophetae* II, 7 : un verset se rapporte « au *prosôpon* du Christ ». L'expression est très fréquente aussi chez Athanase (ou le pseudo-Athanase) dans le *Commentaire sur les psaumes* (PG 27, 249 B, 252 A, 264 C etc.).

²⁷⁸ *Hist. eccl.* VII, 30, 1 : il s'agit d'une lettre adressée « à la personne de Denys » (emploi explétif influencé par la *Septante* ?). Le sens est proche d'une autre expression : lettre personnelle, envoyée *eis prosôpon* ou *pros prosôpon* (*Hist. eccl.* VII, 30, 3 ou X, 2, 2). En *Hist. eccl.* X, 5, 9 est transcrit un édit qui concerne « le *prosôpon* des chrétiens », c'est-à-dire les chrétiens (emploi explétif ? personnalisation d'un collectif, comme nous l'avons trouvé dans la *Septante* ?).

²⁷⁹ *Hist. eccl.* II, 23, 10 citant Lc 20, 21.

²⁸⁰ Sauf en *Prép. év.* IV, 21, 6, mais c'est une citation de Porphyre (*De abstinentia* II, 40, 3).

²⁸¹ *Sur les décrets de Nicée* (éd. Opitz), 14, 1 et 2 ; *sur les expressions de Denys* (*De sententia Dionysii, ibid.*), 4, 4. *Contre les ariens* I, 54 et 55 (PG 26, 124 B et 125 B) ; III, 8 (164 B).

sens rhétorique). Le sens vague d'individu apparaît plusieurs fois, en général au pluriel (des personnes, des gens...) ²⁸². Une fois, dans un sens peut-être explétif, il s'agit de « la personne de Mélétius » (l'évêque schismatique) ²⁸³. Athanase n'emploie jamais le sens trinitaire de *prosôpon* ²⁸⁴.

Basile, en dehors des sens habituels, connaît aussi le sens indéterminé d'individu ²⁸⁵. Il distingue d'autre part entre la « personne » de quelqu'un et sa fonction (de clerc) ²⁸⁶ ; ailleurs on trouve aussi le sens de personnages (de dialogue), et le sens de nom d'emprunt ²⁸⁷, proche de l'expression biblique « au nom de ».

Grégoire de Nazianze, à côté du sens de visage, connaît surtout l'emploi trinitaire du mot. Il parle une fois de « personnes dignes de confiance » ²⁸⁸, une autre fois de vider une querelle « par personnes interposées » (*hup' allois prosôpois*) ²⁸⁹.

Grégoire de Nysse enfin, fait un emploi abondant du mot (en bonne partie dans un sens théologique, voir chap. 9) ; il connaît l'emploi exégétique (parole dite « au nom de Dieu » dans l'Écriture) et le sens, biblique ou profane, de visage ; il use également du sens indéterminé d'individu, en parlant par exemple de l'un des buts des récits historiques : « Susciter l'envie pour la vertu des personnages honorés ²⁹⁰ », ou en mentionnant des personnes de la famille qui ont légué tel trait physique à l'enfant ²⁹¹. Il connaît aussi l'usage rhétorique d'associer personne à événement ou pensée ²⁹². Dans le même ordre d'idée, le mot désigne des personnes exerçant une fonction dans l'Église (figurée par des symboles dans l'Écriture) : apôtre, prophète, docteur ²⁹³. Dans le sens littéraire, il parle de personnes à qui attribuer telle parole dans le texte ²⁹⁴. Même le sens de masque, de rôle qu'on endosse, est encore présent chez lui ²⁹⁵.

Enfin, dans les *Actes* du concile de Chalcédoine, du milieu du V^e siècle, un évêque s'indigne qu'on puisse opposer au concile œcuménique l'avis « d'un seul personnage,

²⁸² *Sur les décrets de Nicée* 36, 5. *Deuxième apologie contre les ariens* (éd. Opitz), 17, 3 ; 68, 3 (citant une lettre de Constantin).

²⁸³ *Sur les décrets de Nicée* 36, 10.

²⁸⁴ Ce sens n'apparaît que 4 fois dans son œuvre, et il s'agit de documents (adverses) qu'il cite, dans son traité *Sur les synodes* (éd. Opitz, 26, 4, 1 ; 26, 7, 1 ; 27, 3, 19 ; 28, 8, 2).

²⁸⁵ *Lettre* 10, 1, l. 16 : « J'aurai besoin de nombreuses personnes ». 69, 2, l. 40 : « L'Église d'Antioche est divisée sur les personnes ». 137, 1, l. 26 : une personne dont on parle sans la nommer (et aussi 245, 1, l. 2). Cf. encore 204, 3, l. 9 ; 224, 1, l. 26. Voir aussi, en un sens négatif (« pas une personne »), *Lettre* 236, 1, l. 19.

²⁸⁶ *Lettre* 104, 1, l. 19.

²⁸⁷ *Lettre* 160,1,4 : il s'agit de quelqu'un « ayant revêtu ton *prosôpon* », c'est-à-dire ayant signé une lettre de ton nom.

²⁸⁸ *Lettre théologique* 101, 11, l. 3.

²⁸⁹ *Discours* 42, 22, l. 5-6 (SC 384).

²⁹⁰ *Sur les titres des psaumes*, Première partie, IV, 10, l. 17, éd. et trad. J. Reynard, SC 466, Paris, Cerf 2002, p. 190. Le sens de « personnes (humaines) distinctes » partageant la même nature est utilisé comme analogie trinitaire (*Contra Eunomium* I, 1, 202, l. 7 et 228-229), comme Basile utilisait dans le même contexte le mot hypostase.

²⁹¹ *In sanctum Pascha (In Christi resurr.)*, éd. E. Gebhardt, GNO IX, p. 269, l. 18.

²⁹² *Ibid.*, II, 10, p. 108, l. 4-5. Voir aussi II, 12, p. 128, l. 24-25, dans un contexte biblique et littéraire : il s'agit du « personnage » endossé par le discours. Voir aussi *Contra Eunomium* I, 1, 32, l. 4 (exercices rhétoriques sur un personnage indéfini) ou *In Cant.*, GNO VI, p. 219, l. 16 (personnage dont on fait l'éloge). Ce sens rhétorique est attesté vers la même époque chez NÉMÉSIEUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis* 31, éd. M. Morani, Leipzig, Teubner 1987, p. 97, l. 16-17 dans l'énumération : personne, affaire, instrument, lieu (personne étant expliqué par des exemples : un père, un fils, donc un type de personnage).

²⁹³ *In Cant.*, GNO VI, p. 211, l. 8.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 446, l. 12.

²⁹⁵ *Epist.* 9, 1, 6.

celui qui doit assumer l'épiscopat d'Alexandrie²⁹⁶ ». La fonction ici importe peu : l'accent est mis sur le nombre (un seul contre tous). Il faut donc prendre, là aussi, le mot dans le sens assez vague et courant d'individu.

À l'époque impériale tardive, le sens primitif de visage est toujours là, le sens de masque a presque disparu au profit du dérivé *prosôpeion*, mais *prosôpon* a pris un sens à la fois plus large et plus concret, désignant des individus humains. Il est, à vrai dire, souvent lié à une fonction ou à un type de caractère ; mais il semble que se développe en même temps un sens plus indistinct de *prosôpon* comme individu indéterminé (souvent au pluriel : « des personnes »). Peut-être est-ce ce sens d'individu qui explique l'apparition du mot, dès le III^e siècle, dans le langage trinitaire.

²⁹⁶ *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, éd. E. Schwartz, II, 1, 2, p. 112 (308), l. 28 (trad. A.-J. Festugière, *Cahiers d'orientalisme* IV, Genève 1983, session IV, n° 45).

CHAPITRE 9

LES EMPLOIS TRINITAIRES DE *PROSÔPON*

En théologie, le mot *prosôpon* a été employé dans deux contextes, trinitaire d'abord, pour désigner les trois en Dieu, christologique ensuite, pour dire que le Christ est un, c'est-à-dire un seul *prosôpon*, en ses deux natures divine et humaine. Dans les deux cas, il a été associé à *hupostasis*. Bien que cette association relève d'une décision volontariste de quelques théologiens d'alors, plutôt que d'un usage déjà attesté, elle a eu évidemment une importance pour le destin des deux mots. C'est pourquoi il faut lire ce chapitre et le suivant en lien avec les chapitres 12 à 14 du dossier *hupostasis*.

Le domaine trinitaire a vu la première entrée du mot en théologie, au début du III^e siècle ; l'emploi christologique fait son apparition vers la fin du IV^e siècle. Il convient donc de suivre l'un après l'autre ces deux champs de réflexion. Le présent chapitre explore le domaine trinitaire.

C'est avec Hippolyte de Rome²⁹⁷ que le mot *prosôpon* arrive en théologie trinitaire, au début du III^e siècle de notre ère. Nous sommes dans un contexte antimonarchien où l'auteur reproche à Noët sa théologie qui fait de Dieu une monade unipersonnelle, où père, fils et esprit ne seraient que des aspects, ou des fonctions successives du même être divin. Hippolyte réplique que le Père et le Fils ont une existence distincte, sans être deux dieux. Même le verset de Jn 10, 30 (*Moi et le Père nous sommes un*) montre, avec son sujet et son verbe au pluriel, qu'ils sont deux *prosôpa* et une seule puissance (*dunamis*)²⁹⁸ ; notons le contexte grammatical de cette apparition de *prosôpon*. Puis l'auteur explique Jn 1, 1-2 (le Verbe tourné vers Dieu) :

« Non pas deux dieux, mais deux *prosôpa* par l'économie, et en troisième la grâce du Saint-Esprit. Car le Père est un, mais il y a deux *prosôpa* car il y a aussi le Fils, et en troisième le Saint-Esprit²⁹⁹. »

Il cite un peu plus loin (§ 15) Mi 2, 7-8 où apparaît le mot *prosôpon*, qui désigne le visage de Dieu ; mais il semble l'interpréter comme étant le Christ, en tant que c'est lui qui révèle le Père. Du coup, le Fils peut être qualifié de *prosôpon* (du Père)³⁰⁰. On aurait ainsi, à l'origine de l'emploi trinitaire du mot, à la fois le sens grammatical qui permet d'attester la pluralité en Dieu, et un emploi biblique réinterprété, où la face de Dieu est comprise par les chrétiens comme étant, par excellence, le Christ. C'est à peu près selon le même processus que

²⁹⁷ Il s'agit ici de l'auteur grec qui a écrit le *Syntagma* dont nous est resté le fragment final contre Noët, au début du III^e s. Je ne me prononce pas par ailleurs sur l'identité de l'auteur et l'unité du corpus qui lui est attribué.

²⁹⁸ *Contre Noët 7*, éd. et trad. dans P. NAUTIN, *Hippolyte, Contre les hérésies, fragment*, Paris, Cerf 1947.

²⁹⁹ *Ibid.*, *Démonstration*, 14.

³⁰⁰ L'expression du § 16 va dans le même sens : la génération éternelle du Fils, le Père la garde par devers lui (c'est-à-dire ne la divulgue pas), « pour la révéler un jour aux saints dignes de voir son *prosôpon* » (le visage de Dieu, qui est peut-être le Fils).

le mot *persona* a fait son apparition en théologie latine, dans le *Contre Praxeas* de Tertullien (voir chap. 2).

L'hypothèse est à vérifier ; l'idée que le Fils (en particulier, le Fils incarné, Jésus-Christ) est le visage du Père, c'est-à-dire sa face visible, se trouve déjà exprimée chez Clément d'Alexandrie. Celui-ci dit à plusieurs reprises que « la face du Père, c'est le Fils par qui est connu le Père³⁰¹ ». Il interprète ainsi certains versets bibliques parlant de la face de Dieu, notamment Mt 18, 10 sur les anges des enfants (ou des petits) qui contemplant sans cesse dans les cieux la face du Père. Mais c'est une chose de dire le Fils *prosôpon* du Père, une autre de dire que le Père et le Fils sont deux *prosôpa*. L'emploi littéraire et grammatical a peut-être été plus décisif pour dire la dualité.

Cela dit, Clément lui-même ne fait pas de *prosôpon* un terme de théologie trinitaire. S'il y avait chez lui un mot technique, ou pré-technique, pour exprimer l'individualité des trois en Dieu, ce serait plutôt le mot *perigraphè*, mot-à-mot « circonscription », champ délimité par un contour³⁰². Origène n'emploie pas non plus le mot dans un sens trinitaire, lui préférant *hupostasis* (voir chap. 12).

Au début du IV^e siècle, Eusèbe de Césarée emploie peu le mot dans un contexte trinitaire. On ne peut guère citer de lui que deux passages des *Eclogae Propheticae*³⁰³, une œuvre apologétique où il veut montrer aux juifs que l'Écriture contient bien la révélation du Verbe préexistant qui va s'incarner dans le Christ ; Eusèbe affirme que des versets de l'Écriture obligent à admettre deux figures divines, deux *prosôpa*, notamment Gn 19, 24 : *Le Seigneur fit pleuvoir du soufre et du feu venant du Seigneur du ciel*. Eusèbe y revient dans son ouvrage *De ecclesiastica theologia*³⁰⁴, contre Marcel d'Ancyre, pour montrer que dans l'hymne de Ph 2, l'un s'humilie et obéit à l'autre, ce qui oblige à admettre deux *prosôpa*, le Fils et le Père distincts. On devine que Marcel lui-même n'admettait qu'un seul *prosôpon* : d'après les fragments conservés³⁰⁵, il s'opposait en cela à Astérius le Sophiste, qui pour sa part reconnaissait deux *prosôpa*, mais au sein d'un système arien.

Il faut noter que, contrairement à ce qu'on dit parfois, les monarchianistes, au moins les premiers (au III^e s.), n'ont jamais professé plusieurs *prosôpa* en Dieu, ce qui supposerait un sens affaibli du mot, réduit à une apparence sans subsistance, comme le masque de théâtre. Cette accusation apparaît au IV^e s. avec Eusèbe, puis Basile³⁰⁶ : au III^e s., il n'est question chez eux que d'un Dieu unipersonnel, d'un seul *prosôpon*. Le mot n'a donc pas un sens aussi faible qu'on a voulu le croire en pensant à tort que « masque de théâtre » était son sens primitif. C'est bien avec sa valeur d'individualité que *prosôpon* a fait son entrée dans la théologie.

Au cours du IV^e siècle, le mot acquiert son sens trinitaire définitif. Les professions de foi qui ont jalonné le débat arien dans la première moitié du siècle confirment la pluralité en Dieu. Au concile d'Antioche en 344, les orientaux hostiles au « consubstantiel » de Nicée, mais également à l'arianisme, prennent acte de ce que les occidentaux ne veulent pas de

³⁰¹ *Extraits de Théodote* 10, 5. *Pédagogue* I, 57, 2. *Stromate* V, 34, 1.

³⁰² Voir par exemple *Extraits de Théodote* 19, 1 et le commentaire de F. Sagnard, *SC* 23, p. 93, n. 2.

³⁰³ Éd. Th. Gaisford, Oxford 1842. Les deux passages sont III, 13 (p. 115, l. 9) et III, 23 (p. 124, l. 10).

³⁰⁴ Éd. E. Klostermann, revue par G.C. Hansen, Berlin 1972. Le passage est en I, 20 (p. 91, l. 18-19).

³⁰⁵ *Ibid.*, fr. 67, p. 198 l. 7 ; cf. aussi fr. 76, p. 200, l. 25

³⁰⁶ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Théologie Ecclésiastique* III, 6, éd. Klostermann-Hansen, *GCS*, 1972, p. 164, l. 26, dénonce chez Marcel d'Ancyre et ses « prédécesseurs » Sabellius et Paul de Samosate une « hypostase à trois *prosôpa* et à trois noms ». Basile accuse deux fois Sabellius dans ses lettres (210, 5 et 214, 3) d'avoir enseigné trois *prosôpa* sans hypostase ; voir *infra*, chap. 13, et A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996², p. 56.

la formule des trois hypostases, soupçonnée d'arianisme ; ils tentent de lui trouver des substituts :

« En confessant trois réalités (*pragmata*) et trois *prosôpa* du Père, du Fils et de l'Esprit, nous ne confessons pas trois dieux³⁰⁷. »

La même formule précise un peu plus loin (26, VII) que les sabelliens (monarchianistes), eux, disent une seule réalité et un seul *prosôpon* pour les trois noms³⁰⁸.

Athanase lui-même n'emploie pas *prosôpon* pour son compte, sans s'expliquer d'ailleurs là-dessus. Il faut attendre le temps des Cappadociens pour que le mot fasse vraiment son apparition, non sans difficultés d'ailleurs. Basile en connaît l'emploi trinitaire, même s'il reste réticent à son sujet³⁰⁹.

Grégoire de Nazianze est déjà moins réticent que Basile sur *prosôpon*. Mais celui qui donne sans conteste droit de cité à notre mot en théologie trinitaire est Grégoire de Nysse. Il est le premier à utiliser le mot sans réticence, comme un équivalent d'*hupostasis*. Tout en renvoyant au chapitre 13 pour d'autres textes, il faut s'attarder ici sur son traité *Aux Grecs, sur les notions communes*³¹⁰.

Ce traité est tout entier consacré au problème des trois « personnes » en Dieu qui ne sont pas trois dieux ni trois substances (*ousia*), puisque les trois partagent la même unique substance. Grégoire raisonne à partir du modèle humain : Pierre, Paul et Barnabé ont même substance humaine, ils sont trois personnes mais non trois substances. La difficulté est que Pierre, Paul et Barnabé sont dits trois hommes, alors que justement Père, Fils et Saint-Esprit ne peuvent pas être dits trois dieux. Il faut donc s'en expliquer. Grégoire suit ici l'exemple de son aîné, Basile, qui avait déjà utilisé la comparaison humaine dans le *Contre Eunome* (II, 4), sans le mot *prosôpon* mais avec le vocabulaire de la substance et des propriétés (*idiôma, idiotès*). Il ne se posait pas la question des limites du modèle, qui pousserait à dire « plusieurs dieux » comme on dit « plusieurs hommes ». Si Grégoire, quant à lui, emploie beaucoup plus *prosôpon* que *hupostasis*, c'est peut-être, en face des vieux-nicéens, pour ne pas donner prise à l'accusation de trithéisme en parlant de trois hypostases³¹¹.

Citons deux extraits du traité *Aux Grecs* à cause de leur intérêt terminologique ; on y lit en particulier que *prosôpon* est à prendre dans le sens d'individu, *atomon*, ce qui nous apprend quel est le sens profane qui intéressait le théologien parmi les sens du mot qui étaient alors attestés³¹².

Grégoire discute sur la légitimité d'appeler les individus humains trois « substances particulières » (*ousiai merikai*)³¹³. Il y a, en arrière-plan, le risque de trithéisme ou d'arianisme si on applique la même expression à Dieu.

³⁰⁷ *Ekhèse macrostiche*, citée par Athanase, *De synodis* 26, IV, 1. Sur le contexte historique, voir le chapitre de C. Pietri dans C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, J.-M. MAYEUR, *Histoire du christianisme*, t. 2, Paris, Desclée 1995, p. 306-307.

³⁰⁸ Les conciles de Sirmium de 351 et de 357 réaffirment la pluralité des *prosôpa* en condamnant son refus par les monarchianistes (ATHANASE, *De synodis* 27, 3, XIX et 28, 8).

³⁰⁹ Voir *infra*, chap. 13, et B. SESBOÛÉ, *Saint Basile et la Trinité*, Paris, Desclée 1998, p. 195-196 et 208-209.

³¹⁰ Éd. F. Mueller, Gregorii Nysseni Opera III-1, *Opera dogmatica minora*, Leiden, E.J. Brill 1958, p. 19-33.

³¹¹ C'est l'explication que donne Th. ZIEGLER, *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse témoins d'un itinéraire théologique (379-383)*, thèse dactyl., Strasbourg 1987, t. 1, p. 243.

³¹² *Aux Grecs*, p. 23, l. 8. Un peu avant, *prosôpon* désignait justement l'être humain individuel, Pierre, Paul ou Barnabé (p. 21, l. 6).

³¹³ L'expression, qui n'est pas aristotélicienne, devrait être traduite par « substance partielle », selon le sens premier du mot *merikè*. Mais, outre que cela n'aurait aucun sens, il s'agit plutôt, dans ce contexte, d'une substance individuelle. C. Stead la considère comme équivalente à l'*ousia prôtè* d'Aristote (« Individual personality in Origen

« Si quelqu'un disait que dans notre langage, Pierre, Paul et Barnabé sont trois substances particulières, car il est plus approprié de parler ainsi, qu'il sache qu'en disant "substance particulière", c'est-à-dire propre, nous ne voulons rien signifier d'autre qu'individu (*atomon*), ce qu'est la personne (*prosôpon*). C'est pourquoi, si nous disons "trois substances particulières", c'est-à-dire propres, nous ne disons rien d'autre que trois personnes. Le mot "Dieu" ne se rapporte pas aux personnes, comme cela a été montré³¹⁴ ; il ne se rapporte donc pas non plus à la substance particulière, c'est-à-dire propre. Car "substance propre" et "personne" sont la même chose quand on parle d'individus.

Alors, que répondre à l'objection que, dans notre langage, Pierre, Paul et Barnabé sont trois hommes³¹⁵ ? Car si ce sont des personnes, et que les personnes ne sont pas signifiées par le nom qui signifie la substance commune, de même ce qu'on appelle substance particulière ou propre ne l'est pas non plus, puisque c'est la même chose que la personne ; donc, pourquoi disons-nous que ce sont "trois hommes", existant d'une seule substance que désigne le mot "homme", si nous ne l'énonçons ni parce qu'il s'agit de personnes, ni parce que nous parlons d'une substance particulière ou propre ? Nous répondons à cela que c'est par abus, et non en rigueur de termes, que nous disons cela, à cause d'un usage qui a prévalu pour des raisons de nécessité, qui ne se voient pas dans le cas de la sainte Trinité et ne justifient pas de nous faire faire la même chose à son sujet³¹⁶. »

[Dans la suite, Grégoire explique quelles sont ces raisons de nécessité : les individus humains se succèdent dans le temps, sont divers et nombreux, et la nature, ou la notion d'homme, ne subsiste donc pas toujours dans les mêmes, ce qui oblige à parler d'« hommes » au pluriel et à « connumérer en quelque sorte les personnes et les substances » ; pour la Trinité en revanche, ce sont les mêmes personnes qui subsistent, éternellement identiques à elles-mêmes : le problème d'associer la substance à telle personne déterminée pour pouvoir se la représenter à un moment donné ne se pose donc pas.]

« C'est pourquoi aucune nécessité ne nous pousse à dire que les trois personnes sont trois dieux, de la même façon que, dans notre cas, les nombreuses personnes sont de nombreux "hommes", à cause des raisons que j'ai dites.

À cause de ces raisons, et non en vertu d'une loi nécessaire, nous disons que de nombreuses "personnes de l'homme" sont de "nombreux hommes" : c'est ce qui ressort clairement de la raison suivante. Le même ne peut pas être, du même point de vue, un et multiple. Pierre, Paul et Barnabé, on le reconnaîtra, du point de vue d'être homme, sont un seul "homme"³¹⁷. Du même point de vue donc, c'est-à-dire du point de vue d'être homme, ils ne peuvent être plusieurs. Mais ils sont dits "de nombreux hommes", c'est évident, par abus et non en rigueur de termes ; mais l'abus de langage, pour ceux qui pensent droitement, ne mérite ni n'est capable de corrompre ce qui est, et qui est dit, en rigueur de termes. Il ne faut donc pas dire à propos des trois personnes de la substance divine « trois dieux », puisque du point de vue d'être Dieu c'est un seul et le même Dieu, à cause de l'identité de la substance que désigne le mot "Dieu" selon le mode que j'ai dit³¹⁸. »

Si nous essayons de dépasser le simple point de vue de l'opposition entre *ousia* et *prosôpon* (*hupostasis*) comme opposition entre général et particulier, nous voyons que, dans le cas du genre humain, Grégoire admet que le *prosôpon* représente la substance, mais par abus : peut-être, dans sa pensée, est-ce pour permettre à l'esprit humain de se représenter la substance abstraite au moyen de supports concrets. En revanche, il ne l'admet pas dans le cas de Dieu.

and the Cappadocian Fathers », *Archè e telos*, Milan 1981, p. 188, repris dans *Substance and Illusion in the Church Fathers*, London, Variorum reprints, 1985). Sur le sens d'*ousia* chez Grégoire de Nysse, voir B. POTTIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Namur, Culture et vérité, 1994, p. 85-100.

³¹⁴ Grégoire vient de montrer que « Dieu » désigne la substance, et non la personne en tant que telle, dans sa particularité.

³¹⁵ L'objection reprend celle dont on est parti : appeler les personnes des substances particulières, n'est-ce pas se donner le droit de les désigner par le nom de la substance elle-même, donc trois « hommes », ou trois « dieux » ?

³¹⁶ *Aux Grecs sur les notions communes*, éd. Mueller, p. 23, l. 4-24.

³¹⁷ C'est-à-dire qu'ils représentent une seule substance d'homme et non plusieurs.

³¹⁸ *Aux Grecs, ibid.*, p. 25, l. 14 - p. 26, l. 5.

Cela nous dit-il quelque chose de plus sur l'acception de *prosôpon* chez lui ? Ne pressons pas trop les textes.

Retenons de cet emploi trinitaire de *prosôpon* que, massivement, c'est le sens d'individualité qui a intéressé les théologiens, et certes pas le sens de masque de théâtre. Mais *prosôpon* n'est pas une notion philosophique, et devient un concept théologique surtout dans la mesure où il est à la fois identifié à *hupostasis* et opposé à *ousia* (substance). Il n'a pas, par lui-même, une signification technique et complexe : spéculer sur sa capacité à rendre présente la substance commune, sur sa dimension de sujet auquel on peut attribuer des caractères, serait probablement trahir les textes trinitaires du III^e et du IV^e siècles, qui ne vont pas si loin. Il appartient peut-être à la christologie d'en dire plus sur la potentialité du mot. Quant au sens trinitaire lui-même, comme il est bien fixé à partir du concile de Constantinople I, il est inutile de poursuivre l'enquête dans des périodes ultérieures.

CHAPITRE 10

LES EMPLOIS CHRISTOLOGIQUES DE *PROSÔPON*

1. LES DÉBUTS

En christologie, le terme de *prosôpon* a acquis de l'importance avec la controverse nestorienne au V^e siècle : Nestorius en a fait, semble-t-il, un concept central de sa christologie. Il avait été employé auparavant, dans un sens christologique, par Théodore de Mopsueste (tournant des IV^e et V^e siècles), avant lui par Apollinaire de Laodicée (2^e moitié du IV^e siècle), et peut-être déjà par Paul de Samosate (condamné par le concile d'Antioche en 268 pour avoir professé une sorte de monarchianisme adoptianiste), puis, toujours dans le contexte de la discussion autour du monarchianisme, par Eusèbe de Césarée au début du IV^e siècle.

Épiphane est le seul à attribuer à Paul de Samosate (ou à ses disciples) l'emploi du terme *prosôpon*, dans la notice qu'il lui consacre dans le *Panarion*, ce qui rend l'information suspecte³¹⁹. Il fait dire à Paul :

« Jésus était un homme et le Verbe d'en haut a soufflé (*enepneusen*) sur lui : c'est ce que l'homme dit à propos de lui-même. Car le Père est avec le Fils un seul Dieu, et l'homme d'en bas se montre sous son propre *prosôpon* ; ainsi sont accomplis les deux *prosôpa*³²⁰. »

En fait, il semble que l'expression utilisée par Paul soit plutôt celle-ci : « autre Jésus et autre le Logos³²¹ ». Cependant Paul répugnait à parler de deux fils (cf. frag. 17 et 21), car pour lui, conformément au monarchianisme du III^e siècle qui lit à la lettre *Lc* 1, 35, le Verbe ou Sagesse n'est pas Fils, c'est Jésus qui est Fils de Dieu par la venue en lui de la Sagesse (cf. frag. 32). La filiation ne commence qu'avec l'incarnation.

On ne peut donc pas tirer grand chose du dossier de Paul de Samosate, étant donné les problèmes posés par les sources. Essayons d'en savoir plus avec le débat entre Marcel d'Ancyre et Eusèbe de Césarée au début du IV^e siècle, débat qui n'a pas ignoré le terme de *prosôpon*, mais en le prenant le plus souvent, bien sûr, dans une acception trinitaire. Il semble qu'un passage d'Eusèbe puisse témoigner d'un usage pré-christologique du mot. Dans sa polémique avec les ariens, Marcel tente de donner une lecture rectifiée du fameux verset de *Pr* 8, 22 mis dans la bouche du Christ préexistant : *Le Seigneur m'a créée, prémices de ses voies, en vue de ses œuvres*. Il distingue, comme le fera Athanase, entre ce que dit le Verbe et ce que dit la chair, et prétend que seule la chair du Christ (son humanité) parle et confesse qu'elle est créée, non la Sagesse comme telle. Eusèbe dénonce là une dissociation arbitraire entre les

³¹⁹ Voir H. DE RIEDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du III^e au IV^e siècle*, Fribourg 1952 (*Paradosis* 6). L'auteur (*op. cit.*, p. 87-88) pense qu'Épiphane a présenté la doctrine de Paul en se référant à celle, postérieure, de Photin.

³²⁰ *Haer.* 65, 7, 3 (éd. K. Holl - J. Dummer, *GCS*, Berlin 1985, p. 10, l. 7-10). En théologie trinitaire, Paul, toujours d'après Épiphane, disait que le Père et le Fils sont « un seul *prosôpon* » (*ibid.*, 65, 3, 4), et Épiphane lui reproche de priver d'hypostase le Père et le Fils.

³²¹ RIEDMATTEN, *op. cit.*, frag. 39 ; frag. 25 ; frag. 7 ; frag. 14.

deux³²², qui fait de l'humanité un *prosôpon* à part et veut montrer qu'on ne peut séparer l'un de l'autre, que c'est bien la Sagesse qui parle :

« Cet excellent homme (Marcel) ne comprend pas qu'il n'y a qu'une seule énonciation et un seul personnage (*prosôpon*) qui a dit : *Moi, la sagesse, j'ai habité le conseil* (Pr 8, 12) et : *Le Seigneur m'a créée* (Pr 8, 22). Si bien que si l'on rapporte à la chair l'une des deux paroles, il faut lui rapporter aussi l'autre ; et ce sera la Sagesse qui dit les deux³²³. »

Ici, le mot *prosôpon* prend une dimension christologique, qui n'est peut-être pas encore consciente. Eusèbe refuse qu'il y ait dissociation de deux sujets et plaide pour l'unique *prosôpon* du Verbe et de sa chair. Mais ne projetons pas sur ce passage la notion christologique qui sera élaborée un siècle plus tard. Eusèbe emploie le mot dans son sens traditionnel de « personnage » littéraire, celui qu'on identifie comme l'auteur d'une réplique : c'est l'emploi que connaissait l'exégèse biblique à cette époque.

Prosôpon chez Apollinaire

Nous nous trouvons sur un terrain plus sûr avec Apollinaire de Laodicée, un siècle plus tard. L'usage trinitaire du mot est connu : Apollinaire parle des *tria prosôpa*³²⁴ de l'unique nature (ou substance³²⁵) divine. Il donne juste après une quasi-définition du mot : « Le *prosôpon* de chacun (des trois) manifeste son être subsistant en soi, *to einai auto kai huphestanai*³²⁶, où l'on reconnaît la racine du mot *hupostasis* ainsi rapproché de *prosôpon*, conformément à l'emploi trinitaire du mot tel qu'il s'est fixé à la fin du IV^e siècle. De fait, un peu plus loin (17, p. 173, l. 6-10), Apollinaire emploie le terme *hupostasis* dans le même sens trinitaire que *prosôpon*. Chaque *prosôpon* ou *hupostasis* est connu par son appellation ou *prosègoria* (divinité pour le Père, seigneurie pour le Fils : 16-17, p. 172-173) qu'il partage avec l'autre, le Père étant source de ce qu'est le Fils, le Fils manifestation de ce qu'est le Père. Ce jeu des relations évite de dire que les trois *prosôpa* sont trois dieux (18-19, p. 173, l. 17-27 et 24, p. 175, l. 19-23). On voit qu'Apollinaire refuse de dissocier, comme le faisaient les monarchianistes, le nom et l'appellation (ceux-ci disaient : un *prosôpon*, trois noms³²⁷). L'expression « unique *prosôpon* » est refusée (24, p. 175, l. 25-26), puisque *le Père a envoyé le Fils* (Jn 3, 17), et qu'un seul *prosôpon* ne peut s'envoyer lui-même. Le *prosôpon* est donc le sujet d'une action ; il est du côté du particulier et non de la nature³²⁸, il désigne l'individualité subsistante.

³²² Dans un écrit pseudo-athanasien attribué par certains à Marcel, le *De incarnatione et contra arianos*, l'auteur dit (PG 26, 988 A) que ce qui est dit de la chair du Fils est dit de son *prosôpon* tout entier : c'est pourquoi, si la chair est ressuscitée par Dieu (Jn 2, 19-21), c'est le Fils qui est dit être ressuscité (Ga 1, 1). Cela montre, ou bien que l'écrit n'est pas de Marcel, ou bien que celui-ci n'avait pas sur ce point un usage de *prosôpon* différent de celui d'Eusèbe.

³²³ EUSÈBE, *La théologie ecclésiastique* III, 2, éd. Klostermann-Hansen (GCS), Leipzig 1972, p. 145, l. 10-13.

³²⁴ *Hè kata méros pistis*, 14, éd. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, Tübingen 1904, p. 172, l. 3-6.

³²⁵ Apollinaire insiste conjointement sur l'unique divinité (*theotès*, 14-15, p. 172, *passim*) ou l'unité de nature (l. 5-6 : « La divinité, dont il est témoigné qu'elle est naturellement une dans la Trinité, garantit l'unité de la nature »). On trouve plus loin (33, p. 180, l. 14) le mot *ousia* employé dans le même sens que nature ou divinité, juste après une mention de l'*homoousion* (l. 13).

³²⁶ *Ibid.*, 15, p. 172, l. 10-11.

³²⁷ Cf. les témoignages donnés dans LAMPE, s.v. *prosôpon*, sens IX, p. 1187, 2^e col. en haut.

³²⁸ Cela, même si les noms évoqués par Apollinaire ne désignent pas la paternité ou la filiation, mais plutôt des attributs divins (divinité, seigneurie) qui sont dits plus particulièrement de l'un des trois.

Dans le contexte christologique en revanche, il n'y a qu'un seul *prosôpon* pour Apollinaire :

« Le Fils de Dieu est devenu fils d'homme..., (il y a) un seul *prosôpon*³²⁹ et une seule adoration du Verbe et de la chair qu'il a assumée (...) Il n'y a pas deux *prosôpa* ou deux natures³³⁰. »

Apollinaire précise un peu plus loin sa pensée :

« Il n'y a pas un *prosôpon* qui serait le Dieu Verbe, et un autre qui serait l'homme Jésus, mais c'est le Fils préexistant lui-même qui s'est uni (mot-à-mot : qui a été établi uni) à la chair prise de Marie³³¹. »

Il revient alors au sens trinitaire en disant que le *prosôpon* parfait du Père a engendré un Verbe parfait, qui n'est ni parole inconsistante ni fils par adoption, et que l'Esprit est lui aussi parfait, non privé d'hypostase³³². Plusieurs fois le mot *prosôpon*, dans son emploi christologique, est lié à nature (*phusis*) ou à *hupostasis*³³³.

Le sens de « sujet d'action » évoqué plus haut dans l'interprétation de *Jn* 3, 17 se retrouve dans le contexte christologique avec l'exégèse de *Jn* 17, 19 (*Je me sanctifie moi-même*) :

« Il ne sépare pas en disant : je sanctifie ma chair, mais il relie en disant : je me sanctifie moi-même, bien qu'un examen attentif montre qu'il ne peut pas être sanctifié par lui-même. Car si tout entier il sanctifie, quel est le sanctifié ? Et s'il est entièrement sanctifié, quel est le sanctifiant ? En fait, en attribuant au tout le fait de sanctifier et le fait d'être sanctifié, il conserve l'unique *prosôpon* et la manifestation indivisible de l'unique être vivant (*zôon*)³³⁴. »

La mention de l'unique vivant, *zôon*, est importante : c'est ainsi, d'une manière quasi biologique, qu'Apollinaire rend compte de l'unité de nature du Christ après l'Incarnation. L'unique *prosôpon* est une conséquence de cette unité vitale³³⁵. Mais que tout soit un dans le Christ (la nature ou *phusis*, l'hypostase et le *prosôpon*) ne nous permet justement pas de définir correctement ces termes en les distinguant, puisqu'Apollinaire leur donne à peu près le même statut.

Plus intéressant est un ensemble de fragments de la *Lettre à Julien*, du même Apollinaire, tirés d'un recueil tardif, la *Doctrina Patrum*, qui peut nous avoir transmis les termes mêmes d'Apollinaire (mais ce n'est pas certain³³⁶). En voici un passage :

³²⁹ Léonce de Byzance, en citant ce texte dans l'*Adversus fraudes apollinaristarum* (PG 86, 1972 D) ajoute au début : « une seule hypostase et... ».

³³⁰ *Hè kata meros pistis*, 28, p. 177, l. 5-9 et 31, p. 179, l. 2-3.

³³¹ *Ibid.*, 36, p. 181, l. 9-11.

³³² *Ibid.*, p. 181, l. 14-25. Sans doute à cause de cette association entre le *prosôpon* trinitaire et le *prosôpon* christologique, Apollinaire disait qu'admettre deux *prosôpa* dans le Christ serait adorer quatre et non trois : Dieu, le Fils de Dieu, l'homme et l'Esprit saint (p. 179, l. 3-4). L'argument a servi à plusieurs reprises, soit contre la christologie des deux *prosôpa*, soit contre celle de la consubstantialité de la chair à la divinité, cf. la note du P. de Durand à CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Quod Unus sit Christus* 732 d, SC 97, p. 360-363, n. 2, et LAMPE, s.v. *tetras*, sens 3.

³³³ « Un seul *prosôpon*, une seule hypostase » (*De fide et incarnatione* 3, *ibid.*, p. 194, l. 22-23) ; « une seule nature, une seule hypostase, une seule activité, un seul *prosôpon* (*ibid.*, 6, p. 199, l. 16-17).

³³⁴ *De unione* 10, *ibid.*, p. 189, l. 11-17. Apollinaire rapproche de même « l'unique *prosôpon* et l'unique *zôon* que forment la chair et le Seigneur » dans un fragment cité par Grégoire de Nysse, *Antirrheticus adv. Apoll.*, éd. F. Müller, GNO III, 1, Leiden, Brill 1958, p. 205, l. 13-14 (et p. 204, l. 31 - 205, l. 1).

³³⁵ Cf. GRILLMEIER I, p. 266-270.

³³⁶ Voir par exemple M. RICHARD, « Le traité "De sectis" et Léonce de Byzance », *Opera minora*, t. II, Turnhout 1976, n° 55, p. 713-714.

« Si tout intellect mu selon sa nature est son propre maître (*autokratôr*) par son vouloir particulier, il est impossible que dans un seul et même sujet (*hupokeimenon*) il y en ait deux (intellects) qui veuillent des choses contraires, chacun effectuant ce qu'il a voulu par un élan autonome (*kath'ormên autokinêton*)³³⁷. »

Dans les fragments suivants³³⁸, on voit que c'est l'unité de *phusis* qui est plus spécialement visée, avec l'activité (*energeia*) qui lui correspond ; mais il est encore précisé (l. 2-3) que deux intellects (surtout l'un muable, l'humain, l'autre immuable, le divin) ne sauraient se mêler pour constituer un seul sujet (*eis henos hupokeimenou sustasin*). L'unique *prosôpon* manifeste donc cet unique sujet.

Sujet et intellect (donc, vouloir et activité) vont de pair chez Apollinaire, sans qu'on puisse forcément donner un nom technique à cet ensemble. Le *prosôpon* correspond à cela (puisqu'Apollinaire refuse deux *prosôpa* dans le Christ³³⁹, ce qui peut correspondre à son refus de deux intellects et deux vouloirs), mais Apollinaire n'en donne pas une définition qui en ferait un véritable concept anthropologique, ni même christologique ; la notion de *phusis* (nature) le serait davantage, mais elle reste imprécise³⁴⁰. Les mots employés en christologie à cette époque n'ont pas encore le statut et la précision d'un concept.

Apollinaire, en voulant imposer l'unique *prosôpon* du Christ comme équivalent de l'unique nature ou de l'unique être vivant, à sans doute nui au mot³⁴¹. On voit l'un de ses adversaires, Grégoire de Nysse, professer pour sa part deux *prosôpa* dans le Christ, même s'il n'emploie pas souvent ce mot dans un contexte christologique. Dans son traité contre Apollinaire, il parle du « *prosôpon* de l'esclave », en allusion à Ph 2, 7 évoquant la nature humaine assumée par le Verbe³⁴². Il cite lui-même plus loin Apollinaire, qui dénonce l'usage de parler de « deux *prosôpa*, Dieu et l'homme assumé par Dieu³⁴³ ». Grégoire se défend en invoquant l'homme extérieur et l'homme intérieur de 2 Co 4, 16, puisqu'Apollinaire lui-même invoquait la comparaison avec l'homme, qui est un à partir d'un corps, d'une âme et d'un esprit, pour affirmer que le Christ, Dieu dans la chair, n'est qu'un seul être. Grégoire répond que l'homme lui-même n'est pas vraiment « un ». Il n'est donc pas gêné de parler de deux *prosôpa* dans le Christ.

Un passage de Grégoire semble aller dans le sens contraire, et affirmer un unique *prosôpon* dans le Christ :

« Le langage de l'Écriture dit que deux choses se sont produites pour un seul personnage (*prosôpon*) : la Passion de la part des juifs, l'honneur (reçu) de la part de Dieu, non pas comme si c'était un autre qui avait subi la Passion, et un autre qui avait été honoré de l'exaltation (cf. Ph 2, 9)³⁴⁴. »

En fait, la Passion et l'exaltation, pour Grégoire, se rapportent toutes deux à l'humanité du Christ et non à sa divinité, et l'unique *prosôpon* est celui de l'humanité, comme

³³⁷ Frag. 150 Lietzmann, p. 247, l. 23-27.

³³⁸ Frag. 151 et 152 (*ibid.*, p. 248).

³³⁹ Cf. entre autres le fragment cité par Grégoire de Nysse, *Antirrheticus adv. Apoll.*, éd. F. Müller, *GNO* III, 1, Leiden, Brill 1958, p. 231, l. 20.

³⁴⁰ Cf. GRILLMEIER I, p. 263-267.

³⁴¹ Pourtant l'auteur du deuxième traité pseudo-athanasien *Contre Apollinaire* précise à deux reprises que la divinité et l'humanité, dans le Christ, n'entraînent pas une division des *prosôpa* ou des noms, car elles sont liées par une union « naturelle », dans l'existence concrète (*Contre Apoll.* II, 2, PG 26, 1133 C et II, 10, 1148 C). Il rejoint ainsi son adversaire du côté de l'unique *prosôpon*.

³⁴² *Antirrheticus adv. Apoll.*, éd. F. Müller, *GNO* III, 1, Leiden, Brill 1958, p. 133, l. 12. La même expression est répétée plus loin (*ibid.*, p. 148, l. 29), et plus loin encore (p. 173, l. 13) elle est associée à *doulou morphè* (la forme d'esclave), dont elle se présente bien comme un équivalent.

³⁴³ *ibid.*, p. 185, l. 1-2.

³⁴⁴ *Contre Eunome* III, 3, 42 (éd. W. Jaeger, *GNO* II, Leiden, Brill 1960, p. 122, l. 25-29).

l'explique Marcel Richard en commentant ce passage³⁴⁵ ; cela est confirmé par le fait que dans la suite, Grégoire revient spontanément à la distinction d'un sujet humain et d'un sujet divin. Il est donc bien, en christologie, du côté des deux *prosôpa*³⁴⁶.

On peut citer encore, pour terminer, un contemporain de Grégoire de Nysse, enclin lui aussi à parler de deux *prosôpa* dans le Christ, mais d'une manière tout aussi discrète et peu technique : Didyme d'Alexandrie. Il faut citer deux passages, dont l'un est plus explicite que l'autre :

« De nombreux ennemis me menacent et veulent me nuire. Je disais que ces paroles sont dites en commun de l'homme <qui est> dans le Sauveur³⁴⁷ et de ceux qui l'imitent : les saints ont eu des ennemis et le Sauveur a eu des ennemis. (...) Ces paroles sont dites du point de vue (*ek prosôpou*) de Jésus selon l'homme et du point de vue de tout homme qui l'imité et devient un de ses membres. (...) Cela peut être dit du point de vue (*ek prosôpou*) du Sauveur³⁴⁸, sans que nous ne séparions plus (les paroles) en disant : en tant que Dieu Verbe, ou en tant qu'homme³⁴⁹. »

Dans ce passage, Didyme qualifie de *prosôpon* le point de vue de l'humanité du Christ (« Jésus selon l'homme »), sans vouloir pour autant distinguer deux sujets. Mais il parle ailleurs de deux *prosôpa* :

« Jésus avait deux *prosôpa*, celui de l'homme et celui de Dieu. Ceux qui le connaissent selon la chair le prennent dans la manifestation de son *prosôpon*. Ceux qui se sont détournés de le connaître selon la chair et en sont venus à le connaître en tant qu'il est le Dieu Verbe, ceux-là se sont cachés dans le secret (mot-à-mot : dans le caché) du *prosôpon* de Dieu. Et puis, comme je disais que la représentation extérieure du monde était un *prosôpon*, le Verbe selon lequel a été fait, prévu et organisé ce qui a été fait, est le secret du *prosôpon* de Dieu³⁵⁰. »

Dans ce dernier passage, qui commente Ps 30, 21 : *Tu les cacheras dans le secret de ta face (prosôpon)*, Didyme a d'abord commenté ce « secret de la face (du *prosôpon*) » en disant qu'il y avait une face visible de Dieu : celle du monde créé, qui permet d'appréhender le créateur à partir des œuvres (cf. Sg 13, 5). C'est, dit-il, la démarche des philosophes grecs. À celle-ci, Didyme oppose la démarche de ceux qui passent par le Christ (car qui l'a vu a vu le Père, cf. Jn 14, 9) : ce sont eux qui se sont cachés dans le secret de la face de Dieu.

On voit que c'est d'abord le sens de face qui caractérise ici l'emploi de *prosôpon* : il s'agit de la visibilité et de l'invisibilité de Dieu. Cette double dimension est étendue à Jésus lui-même, Verbe fait chair, Dieu invisible revêtant une humanité visible. Cette affirmation de « deux *prosôpa* » doit être lue dans ce contexte. Nous n'avons pas là une expression technique de la christologie, comme ce sera le cas chez Nestorius. *Prosôpon* n'a, en particulier, aucune dimension ontologique, ni une dimension d'individualité. Il s'agit seulement de visible et

³⁴⁵ M. RICHARD, « L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'Incarnation. I. Le IV^e siècle », *Opera minora* II, n° 42, p. 20 (16).

³⁴⁶ De même, comme le rappelle M. Richard dans le même passage de son étude, Grégoire parlerait facilement de deux hypostases dans le Christ, même s'il n'emploie pas l'expression précise, puisqu'il parle de l'hypostase de l'homme nouveau et ailleurs de celle du Verbe.

³⁴⁷ Mot-à-mot : « l'homme du Sauveur ». Didyme emploie cette expression pour parler du Christ du point de vue de son humanité, sans y voir les difficultés que les controverses christologiques postérieures y verront. Cf. A. GESCHÉ, *La christologie du « Commentaire sur les Psaumes » découvert à Toura*, Gembloux, Duculot 1962, p. 68-69 et 76.

³⁴⁸ Pour Didyme, « Sauveur » est un nom du Christ qui renvoie à la fois à son humanité et à sa divinité, sans séparer les deux. Voir GESCHÉ, *op. cit.*, p. 62.

³⁴⁹ *Commentaire sur les psaumes*, éd. M. Gronewald, DIDYMOS DER BLINDE, *Psalmenkommentar*, III, Papyrologische Texte und Abhandlungen 8, Bonn 1969, codex p. 131, l. 22-29. Ce passage commente Ps 29, 2 (*Tu n'as pas réjoui mes ennemis à mon sujet*).

³⁵⁰ *Ibid.*, codex p. 151, l. 22-27. Sur la christologie de ce passage, voir A. GESCHÉ, *op. cit.*, p. 316-318.

d'invisible. Les textes de Didyme par ailleurs ne nous fournissent pas de quoi mettre en avant un emploi christologique du mot³⁵¹.

Le prosôpon dans la christologie antiochienne

Avant d'arriver à Nestorius et ses contemporains, il faut passer brièvement par Théodore de Mopsueste, l'exégète par excellence et le maître de la théologie antiochienne (titre qui lui vaudra sa condamnation posthume à Constantinople II en 553, et la perte de la plupart de ses œuvres en grec).

L'emploi de *prosôpon* chez lui, autant qu'on puisse en juger, est limité. Sur le plan trinitaire, il est l'équivalent de *hupostasis*³⁵². Au sens christologique, Théodore parle des deux natures unies en un *prosôpon*³⁵³, sans qu'on puisse éclaircir le sens précis du mot. Là aussi, la déformation ultérieure par les hérésiologues ou par les adversaires de la christologie antiochienne, ajoutée à la disparition de la plupart de ses œuvres en grec, fait que nous n'avons pas une base très sûre. Nous allons trouver une plus ample moisson avec Nestorius, surtout si on prend en considération l'œuvre tardive mais sans doute authentique pour sa plus grande partie qu'est le *Livre d'Héraclide*.

2. PROSÔPON (ET HUPOSTASIS) DANS LA CONTROVERSE DU V^e SIÈCLE

La « crise nestorienne » qui s'ouvre en 428 voit s'affronter Nestorius et Cyrille d'Alexandrie sur l'unité du Christ : comment la divinité et l'humanité, chacune étant pleine et entière, sont-elles unies en un seul, le Christ ? Pour Nestorius, c'est la notion de *prosôpon* qui fait cette unité : le Christ a un unique *prosôpon*. Que recouvre exactement cette notion ? Cyrille conteste qu'elle ait un contenu ontologique et estime qu'elle n'assure pas l'unité du Christ, mais juxtapose en fait deux sujets. Il faut donc étudier l'acception de *prosôpon* chez Nestorius.

La pensée de Nestorius et le prosôpon

Le *prosôpon* (comme chez Apollinaire) est lié au nom : les Pères de Nicée, dit Nestorius³⁵⁴, ont voulu désigner le Christ à la fois en tant qu'humain et en tant que divin, et ont

³⁵¹ C'est bien aussi l'interprétation de A. Gesché. Un autre passage du commentaire de Didyme reste dans ce domaine du visible et de l'invisible en parlant du *prosôpon* extérieur du Verbe (l'incarnation) et du caché (la gloire du Fils unique) : *ibid.*, codex p. 153, l. 31-32.

³⁵² On le voit dans un fragment sur Aggée cité par R. DEVRESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Vatican 1948 (*Studi e Testi* 141), p. 108, n. 5 : chacun des trois a son « *prosôpon* propre ». Voir aussi *Homélies catéchétiques* III, 2, éd. R. Tonneau - R. Devresse, Vatican 1949, *Studi e Testi* 145, p. 55.

³⁵³ Voir *Hom. cat.* III, 6-7, *ibid.*, p. 61, et les fragments cités par DEVRESSE, *Essai, op. cit.*, p. 115, n. 1 et 2. Devresse fait état plus loin (p. 248-249 et n. 3) des fragments condamnés à Constantinople, qui ont probablement fait l'objet de corrections tendancieuses pour mieux faire de Théodore un hérétique ; il est peu sûr que Théodore ait confessé deux *prosôpa*, l'un humain et l'autre divin, qui n'en feraient plus qu'un dans l'union ; voir aussi M. RICHARD, « La tradition des fragments du traité *Peri tês enanthrôpêseôs* de Théodore de Mopsueste », *Opera Minora* II, n° 41, p. 64-66, et du même « L'introduction du mot "hypostase"... » (*art. cit.*), *ibid.*, n° 42, p. 23-24 (19-20).

³⁵⁴ *Lettre 2 à Cyrille*, 3-4, *Acta Conciliorum œcumenicorum (ACO)*, éd. E. Schwartz, I, 1, 1, p. 29, l. 28 - p. 30, l. 7.

employé en ce sens les mots Seigneur, Jésus, Christ, Monogène et Fils. Pour parler à la fois de l'Incarnation (qui a Dieu pour sujet) et de la Passion (qui a l'homme pour sujet), ils ont employé le nom commun de Christ : ainsi, il n'y a ni séparation de ce qui est commun (les caractères de filiation et de seigneurie, que Nestorius attribue aussi bien au Verbe divin qu'à l'homme Jésus), ni confusion des natures à cause de ce qui est commun. Il ajoute qu'en *Ph* 2, 5-8, Paul a employé exprès le nom de Christ, et non celui de Verbe, pour ne pas attribuer au Verbe la mort : il a ainsi utilisé « dans un seul *prosôpon* une appellation signifiant la substance passible et la substance impassible ». Nom et *prosôpon* sont bien associés. Dans un langage plus métaphysique, Nestorius rappelle la division des natures et leur conjonction en un seul *prosôpon*³⁵⁵. Cyrille, lui, refuse ce terme de conjonction qu'il trouve trop faible, et avance dans sa réponse l'expression « union selon l'hypostase³⁵⁶ ». Il semble donc estimer que l'unité d'un individu envisagé comme sujet n'est pas exprimée suffisamment par le mot *prosôpon*, et qu'il faut lui préférer *hupostasis*.

Nestorius est plus prolix (mais pas toujours plus clair) dans une œuvre tardive, écrite en exil vers l'époque de Chalcédoine : le *Livre d'Héraclide*³⁵⁷. Dans sa pensée³⁵⁸, toute nature (par exemple, la nature humaine) considérée en elle-même a son hypostase qui est, semble-t-il, la manière concrète dont elle existe. Dans le Christ, chaque nature a donc son hypostase.

Elle a aussi son « *prosôpon* » naturel, qui est sa visibilité, ce qu'on en perçoit (d'où son lien avec le nom, car on nomme ce qu'on perçoit). Nestorius l'associe avec la « forme » (forme de Dieu, forme d'esclave) de *Ph* 2, 6-7³⁵⁹. Les mots *prosôpon*, *phusis* (nature) et *hupostasis* sont donc liés, et s'emploient au pluriel pour le Christ. Cependant, c'est justement au niveau du *prosôpon* que se fait l'unité : la visibilité des natures est une, puisque le Christ est un³⁶⁰ et nous apparaît tel. Le *prosôpon* n'est pas qu'une façade trompeuse³⁶¹ ; il engage ce qu'il y a à l'intérieur. L'unité de *prosôpon* n'est donc pas sans signification ontologique, même si l'on a du mal à percevoir exactement de quoi il s'agit. Il y a un « *prosôpon* d'union », en qui humanité et divinité ont un unique agir visible et ne font qu'un seul Christ³⁶². Ce *prosôpon* d'union n'a pas le même statut que le « *prosôpon* naturel » ou l'hypostase. Mais il est difficile d'en dire plus à partir des textes. Précisons que la différence entre *hupostasis*, qui reste au pluriel, et *prosôpon*, qu'on doit confesser au singulier dans le Christ, s'est maintenue dans la tradition nestorienne,

³⁵⁵ *Eis henos prosôpou sunapheian*, *ibid.*, 6, p. 30, l. 18-20. Voir aussi la lettre *Saepe scripsi* écrite par le même à Célestin de Rome avant 431 (*ACO* I, 1, 2, p. 14, l. 26-27) : « ... chacune des deux natures, qui est adorée dans l'unique personne du Fils unique par l'effet de la plus haute conjonction sans confusion. »

³⁵⁶ *Lettre 3 à Nestorius*, 4 (*ACO* I, 1, 1, p. 35, l. 26).

³⁵⁷ L'œuvre est conservée seulement en syriaque, et l'essentiel est considéré comme authentique. Voir L. ABRAMOWSKI, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, Louvain 1963 (*CSCO* 242, *Subsidia* 22), discuté par L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano 1974 (*SPM* 1), p. 299-308. Traduction française : NESTORIUS, *Le livre d'Héraclide de Damas*, traduit en français par F. Nau, Paris 1910 (cité *LH*).

³⁵⁸ Voir A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne de l'âge apostolique à Chalcédoine*, Paris 1973 (*Cogitatio fidei* 72) (= GRILLMEIER I), p. 431-460 et 498-520, en particulier pour l'arrière-plan stoïcien p. 502-503 et n. 61 ; L. SCIPIONI, *Ricerche sulla cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico*, Fribourg 1956 (*Paradosis* 11), en particulier pour le *prosôpon* p. 56-67 et 104-106 ; H.E.W. TURNER, « Nestorius Reconsidered », *Studia Patristica* XIII, *TU* 116, Berlin 1975, p. 306-321 ; J.A. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria : The Christological Controversy. Its History, Theology and Texts*, Leiden 1994 (*Suppl. to VC* 23), p. 126-174.

³⁵⁹ SCIPIONI, *Ricerche*, p. 66-67.

³⁶⁰ Contrairement aux caricatures qui ont été faites de sa pensée, en particulier par Cyrille, Nestorius n'a jamais enseigné deux fils ou deux Christs.

³⁶¹ Nous avons vu que le sens de masque de théâtre n'est plus guère usité à l'époque tardive. En tout cas, ce n'est pas celui qui a intéressé les théologiens.

³⁶² Cf. J.A. MCGUCKIN, *op. cit.*, p. 151-175, surtout p. 171-173 pour « l'échange des *prosôpa* » ; GRILLMEIER I, p. 508-517.

contre la synonymie que Chalcédoine a voulu imposer entre les deux termes. Au VII^e siècle, le catholicos Ishoyab III reproche encore au concile d'avoir introduit l'erreur de l'unité d'hypostase, alors qu'il faut dire : « unité de *prosôpon*... dans deux formes hypostatiques et naturelles³⁶³ ».

Dans un passage du *Livre d'Héraclide*³⁶⁴, Nestorius reproche à Cyrille de ne reconnaître qu'un *prosôpon* et non deux, et, du coup, d'être obligé de tout attribuer au Verbe, y compris la souffrance ; c'est, en effet, une juste analyse de la pensée de Cyrille. Nestorius considère que si Cyrille n'admet pas deux *prosôpa*, son unique *prosôpon* est nécessairement le *prosôpon* naturel du Verbe (puisque c'est lui qui s'incarne) : là encore, c'est bien la pensée de Cyrille, exprimée dans un autre vocabulaire. On voit que pour Nestorius, attribuer quelque chose à l'unique *prosôpon* du Verbe revient à l'attribuer à sa *nature*. Autrement dit, le *prosôpon* (naturel) n'est autre que la nature faite sujet, avec volonté et liberté, à qui on peut attribuer des actes³⁶⁵. C'est pourquoi Nestorius ne cesse d'accuser Cyrille d'attribuer des caractéristiques humaines à la *divinité*, et non au Verbe : pour lui, ce qu'on dit du *prosôpon* (le Verbe) ou de la nature (la divinité) n'est pas distinct.

Au total, si l'on perçoit ce que représente le *prosôpon* naturel chez Nestorius — la nature elle-même envisagée comme individuelle et concrète, devenue un sujet —, on ne voit pas clairement ce qu'est le *prosôpon* d'union, qui « chapeaute » les deux natures sans supprimer le *prosôpon* naturel de chacune³⁶⁶. Retenons en tout cas que Nestorius pense le *prosôpon* comme une notion assez forte pour fonder sur elle la réalité du sujet, à la fois proche de l'hypostase (pour le *prosôpon* naturel) et distincte de lui (pour le *prosôpon* d'union, qui est un dans le Christ alors que les hypostases restent deux). Mais il a été critiqué par ceux qui, comme Cyrille, estiment cette notion trop faible pour dire l'unique sujet, et lui préfèrent la nature (*phusis*) ou l'hypostase.

Hypostase et prosôpon chez Cyrille d'Alexandrie

Pour Cyrille, qui a intégré dans une certaine mesure la théologie des Cappadociens, hypostase et *prosôpon* ne font qu'un sur le plan trinitaire³⁶⁷. Il semble que demeure toutefois une nuance étymologique, qui fait plutôt de *prosôpon* ce qui est distinct en Dieu, et de *hypostasis* le support ontologique de ce caractère distinct (dans la tradition antisabellienne)³⁶⁸. *Prosôpon* serait plus proche du sujet qui agit et qui est nommé.

Sur le plan christologique, les deux mots se trouvent du côté de l'unité³⁶⁹ : l'anathématisme 4 interdit qu'on répartisse les paroles évangéliques en deux *prosôpa* ou en deux

³⁶³ W DE VRIES, « Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon », dans A. Grillmeier - H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* I, Würzburg 1951, p. 605.

³⁶⁴ LH 339-342, trad. Nau, p. 217-219.

³⁶⁵ LH 342-343, p. 218-219. Dans le *Sermon sur He 1, 3*, éd. F. Loofs, *Nestoriana*, Halle 1905, p. 239, l. 18-19, Nestorius dit que le Christ a manifesté un *prosôpon* (d'humanité) libre du péché.

³⁶⁶ Nestorius semble dire (LH 342, p. 219) que la divinité « se sert » du *prosôpon* de l'humanité à cause de l'union, pour que l'obéissance du Christ soit bien une obéissance humaine, et non commandée par le Verbe.

³⁶⁷ Voir M.-O. BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, Paris 1994 (Collection des Études Augustiniennes, Antiquité, n° 43), p. 302-311.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 309, qui cite *Thesaurus* XI, 141 C. *Prosôpon* est plus spécialement lié au nom (*ibid.*, p. 310), comme chez Apollinaire et Nestorius.

³⁶⁹ *Prosôpon*, nature et hypostase sont employés comme des synonymes, par exemple, dans l'*Apologie des 12 anathématismes contre les Orientaux*, 72, ACO I, 1, 7, p. 50, l. 6.

hypostases³⁷⁰. Dans un fragment du *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*³⁷¹, Cyrille précise qu'il faut rendre compte de l'incarnation, non pas seulement par « l'union des *prosôpa* », mais en rassemblant les natures en une seule chose, sans confusion. Dans ce passage, hypostase désigne l'individu humain, alors que *prosôpon* ne lui est pas appliqué. Cyrille ne pense, semble-t-il, à appliquer ce mot à l'homme que pour dire que le Verbe n'est pas devenu chair en s'adjoignant un *prosôpon*, mais par une union selon l'hypostase³⁷².

En 433, en vue de la réconciliation avec les Orientaux, Cyrille accepte de dire que les paroles évangéliques sont tantôt attribuées à l'unique *prosôpon* du Christ, tantôt à chacune des deux natures³⁷³. Mais, quand il veut s'expliquer, il précise qu'il n'y a qu'une seule nature du Verbe, même quand cette nature est incarnée³⁷⁴. Le seul sujet, pour lui, est la nature ou hypostase du Verbe.

Chez Cyrille, le mot clef en christologie n'est pas *prosôpon*, ni même *hypostasis*, mais plutôt *phusis*. La véritable unité de sujet pour lui réside dans l'unique *phusis*, nature, qui est celle du Verbe qui s'incarne. S'il préfère ce mot (alors qu'il admet *hypostasis* et *prosôpon* dans le contexte trinitaire, et aurait fort bien pu dire que le Christ est l'unique hypostase, ou l'unique *prosôpon* du Verbe), c'est sans doute parce que le mot a pour lui un sens concret et vital, plus dynamique que ces deux autres notions. Il parle aussi d'unique vivant, *zôon* : le terme évoque l'unité biologique, sur le modèle de l'union de l'âme et du corps dans l'homme qui fait de deux substances différentes un seul vivant³⁷⁵. Ce vocabulaire concret, physique, s'accommode mal de la construction intellectuelle assez abstraite qu'est le *prosôpon* d'union chez Nestorius.

Prosôpon du côté antiochien

Dans un contexte trinitaire, Théodoret de Cyr reconnaît l'équivalence de l'hypostase et du *prosôpon* pour exprimer l'individualité :

« De même que le nom d'homme est le nom commun de cette nature (humaine), de même l'essence divine, disons-nous, désigne la sainte Trinité, tandis que l'hypostase manifeste un *prosôpon* comme le Père, ou le Fils, ou le Saint-Esprit. Car nous disons, en suivant les définitions des saints pères, que l'hypostase, le *prosôpon* et la particularité (*idiotès*) sont la même chose³⁷⁶. »

Il donnait auparavant une définition très claire de l'hypostase, dans son acception trinitaire, en répondant à la question du Mendant : « Quelle est la différence entre l'essence (*ousia*) et l'hypostase ? » :

³⁷⁰ ACO I, 1, 1, p. 41, l. 1. Sur le refus des deux *prosôpa* considérés comme deux fils, donc deux sujets, « un autre et un autre », voir aussi, entre autres, *In Joannem* II, 1 (sur Jn 3, 13), éd. Pusey, t. I, p. 224, l. 14-25, ou *Quod unus sit Christus* 758 a (éd. G.M. de Durand, SC 97, Paris, Cerf 1964, p. 448).

³⁷¹ Ce fragment, édité par Pusey (dans *In Joannem*, t. III, p. 421, l. 12-15) à la suite de Mai, est bien de Cyrille, mais ne peut être assigné avec certitude à une œuvre.

³⁷² 2^e Lettre à Nestorius, 3, ACO I, 1, 1, p. 26, l. 28 - p. 27, l. 1. Cyrille récuse plus loin l'expression d'« union des *prosôpa* » et répète que le Verbe ne s'est pas uni à un *prosôpon* d'homme. Le mot évoque donc pour lui un individu humain complet, capable d'être sujet.

³⁷³ ACO I, 1, 4, p. 17, l. 19.

³⁷⁴ Ainsi dans la Lettre à Acace de Mélitène, 12 (ACO I, 1, 4, p. 26, l. 6-9).

³⁷⁵ Voir A. DE HALLEUX, « Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie », dans *Logos. Festschrift für Luise Abramowski*, Berlin-New York 1993, p. 427 ; il faut noter que Théodoret, un antiochien, reprend le même mot *zôon* avec la même comparaison humaine (*Sur l'incarnation*, PG 75, 1473 A).

³⁷⁶ *Eranistes* I, éd. G. H. Ettlinger, Oxford 1975, p. 65, l. 11-16.

« Selon la sagesse du dehors (= païenne), aucune. Car l'essence désigne ce qui est, et l'hypostase ce qui subsiste (*to huphestos*). Mais selon l'enseignement des pères, il y a entre l'hypostase et l'essence la même différence qu'il y a entre le particulier et le commun, et entre l'espèce, ou l'individu, et le genre³⁷⁷. »

Dans le contexte christologique, Théodoret affirme l'unique *prosôpon* du Christ³⁷⁸ et refuse qu'on parle du *prosôpon* de chaque nature³⁷⁹ (ce en quoi il se démarque de Nestorius). C'est là que se fait l'union, car cet unique *prosôpon* a en commun les particularités de chaque nature³⁸⁰. On peut se demander ce que Théodoret fait de l'hypostase : il semble se méfier de l'expression « unique hypostase » ou « union selon l'hypostase », qu'il trouve chez Cyrille. Mais il ne professe pas pour autant deux hypostases : en commentant le récit du sacrifice d'Isaac (Gn 22) où il voit dans Isaac et le bélier, le premier étant sauf et le deuxième sacrifié, l'image respective de la divinité et de l'humanité du Christ, il précise que l'image n'est valable que du point de vue de la distinction des deux natures, mais n'est plus valable dans la mesure où Isaac et le bélier sont « deux hypostases séparées³⁸¹ ». Théodoret cite dans le florilège du livre II un texte d'Ambroise et un texte d'Augustin³⁸² qui réfutent l'expression « unique hypostase ». Il est vrai que dans ce florilège grec, le mot hypostase traduit le latin *substantia*, dont le sens, à cette époque, correspond plutôt à *ousia* qu'à *hupostasis*³⁸³ ; accepter l'unique hypostase dans ce contexte aurait signifié accepter l'unique nature. L'expression d'unique hypostase ne semble être acceptée qu'une seule fois dans le florilège de Théodoret, dans un texte de Cyrille cité en II, 92 ; mais le passage en donne une explication qui éloigne toute idée de mélange des natures.

Un passage de la réfutation des 12 anathématismes de Cyrille est plus explicite. Théodoret y discute le 3^e anathématisme qui dit : « Si quelqu'un, à propos de l'unique Christ, divise les hypostases après l'union... au lieu de les lier par une union naturelle, qu'il soit anathème. » Il y dit ceci sur l'hypostase, à propos du 3^e anathématisme :

« Comment peut-il dire (Cyrille) qu'il ne faut pas diviser les hypostases ou les natures ? Il sait pourtant que l'hypostase du Dieu Verbe existait parfaite avant les siècles, et que la forme d'esclave assumée par elle était parfaite aussi. C'est pourquoi il a dit : les hypostases, et non : l'hypostase. Si donc chaque nature possède la perfection, et que toutes deux ont concouru à l'unité, puisque la forme de Dieu a pris la forme d'esclave (cf. Ph 2, 7), la piété veut que l'on confesse un seul *prosôpon* et pareillement un seul Christ et Fils, et il n'est pas absurde, mais au contraire tout à fait logique, de dire deux hypostases ou deux natures unies³⁸⁴. »

Dans ce texte, Théodoret continue à dissocier *prosôpon* et *hupostasis*. Il admet l'unité de *prosôpon*, pas celle d'hypostase (alors que Cyrille, dans l'anathématisme 4, affirme les deux). Pourtant, hors du contexte polémique durci où il affronte Cyrille, il semble que Théodoret ne parle guère de deux hypostases dans le Christ³⁸⁵. Marcel Richard donne une

³⁷⁷ *Ibid.*, I, p. 64, l. 10-13.

³⁷⁸ *Ibid.*, II, p. 139, l. 17 ou 209, l. 26-30.

³⁷⁹ *Ibid.*, III, p. 228, l. 5-6.

³⁸⁰ *Ibid.*, III, p. 226, l. 23.

³⁸¹ *Eranistes* III, p. 209, l. 23-26.

³⁸² AMBROISE, *De Incarnationis Dominicae Sacramento* 6, 57, cité en II, 30, p. 163 ; AUGUSTIN, *Libellus emendationis Leporii presbyteri* cité en II, 84.

³⁸³ Le passage de *substantia* au grec n'est pas simple. Un exemple le montre : un texte d'Ambroise, *De fide* 2, 77-78, cité par Théodoret (II, 31, p. 164, l. 2) traduit *substantia* par *hupostasis*, alors que Cyrille, qui cite le même passage au concile d'Éphèse, avait opté pour *ousia* (ACO I, 1, 2, p. 43, l. 4).

³⁸⁴ Théodoret cité par Cyrille, *Apol. 12 anath. contra Theod.*, 24, ACO I, 1, 6, p. 117, l. 12-18.

³⁸⁵ Outre la formule d'union de 433 dont il est sans doute le rédacteur, voir son traité sur l'Incarnation (transmis sous le nom de Cyrille), PG 75, 1460 A et 1473 B, où il parle des natures et de l'unique *prosôpon* ; nulle part dans ce traité il n'emploie le mot hypostase (1429 D est un contexte trinitaire). Il en va de même dans les fragments du *Quod unicus filius* (CPG 6219). On ne trouve une attaque contre l'union selon l'hypostase que dans la

explication de cette apparente contradiction dans l'usage de Théodoret, en expliquant que le mot hypostase ne fait pas vraiment partie de son vocabulaire christologique, mais qu'il l'emploie quand il est confronté à d'autres auteurs, comme Cyrille, et que le mot est alors pour lui synonyme de nature³⁸⁶. Globalement donc, on peut dire que Théodoret ne met pas l'hypostase du côté du sujet comme Chalcédoine, mais plutôt, comme Athanase, Cyrille et Nestorius, du côté de la nature, sans l'identifier totalement à elle.

Flavien d'Antioche, lui, vers la même époque, donne place à l'hypostase à côté du *prosôpon* pour dire l'unité :

« Nous confessons que le Christ est de deux natures après l'Incarnation, car nous confessons qu'en une seule hypostase et un seul *prosôpon*, il est un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur³⁸⁷. »

Ce sont les mots mêmes qu'imposera le concile de Chalcédoine en 451, en les fixant définitivement : « étant sauve la particularité (*idiotès*) de chaque nature, qui concourt en un seul *prosôpon* et une seule hypostase³⁸⁸... ». L'unité de sujet est désignée par l'association des deux mots *hupostasis* et *prosôpon*, chacun éclairant l'autre, et tous deux évoluant du coup, dans ce contexte, vers une synonymie de convention, non sans faire quelque peu violence à leur étymologie.

Léon, l'évêque de Rome, écrit son célèbre *Tome à Flavien* pour clarifier les choses à la veille du concile. Avec ce texte, il contribue plus encore que Flavien à la formule conciliaire : « étant sauve la propriété de chaque nature, qui s'associe en une seule personne³⁸⁹... ». Léon profitait lui-même de la formule *in una persona* déjà acclimatée par Augustin (*supra*, chap. 4). Cela dit, chez lui, on peut avoir l'impression que la nature (*forma*, en référence à Ph 2, 6-7) est elle-même sujet : « (dans le Christ) chaque nature opère ce qui lui est propre en communion avec l'autre³⁹⁰... ». Le mot *persona* n'a aucun monopole pour exprimer l'idée de sujet.

Nous constatons qu'à ce stade, en christologie, l'association *hupostasis-prosôpon* rejoint le dossier *persona*. Du reste, les différents auteurs parlent plus souvent de l'unique Fils ou de l'unique Christ que de l'unique *prosôpon* (ou *hupostasis* ou *persona*) du Christ.

correspondance (IV, 4, l. 47-48, qui date de l'hiver 431-432, au plus fort de la polémique, SC 429, p. 100 ; cf. aussi IV, 21a, l. 12, *ibid.*, p. 232).

³⁸⁶ M. RICHARD, « L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation. II. Le V^e siècle », *Opera minora* II, n° 42, p. 253. Voir du même, *ibid.*, n° 48, une lecture d'un fragment de Théodoret qui confirme que cet auteur accepte de dire une hypostase (au sens de personne), mais pas une hypostase composée, notion qui lui semble apollinariste.

³⁸⁷ Déclaration faite au synode de Constantinople de 448, et transmise dans les actes de Chalcédoine, 1^e session, n° 271, ACO II, 1, 1, p. 114, l. 9-10 (trad. Festugière, p. 738).

³⁸⁸ ACO II, 1, 2, p. 129, l. 32-33.

³⁸⁹ LÉON, *Tome à Flavien* 3, ACO II, 2, 1, p. 27, l. 2-3 : *et in unam coeunte personam*. On trouve de même l'expression (*in unam personam* ou *unitas personae*) dans les *Sermons* (éd. A. Chavasse, CCL 138, Turnhout 1973) : voir par exemple *Sermon* 27, l. 33 ; 28, l. 53 et 132 ; 29, l. 7, etc.

³⁹⁰ *Ibid.* 4, p. 28, l. 12-13. Voir encore 5, p. 29, l. 13-14 : « en raison de cette unité de personne (*unitatem personae*) à comprendre en chaque nature... »

BILAN SUR *PROSÔPON*

Le parcours sélectif de la littérature grecque que nous avons fait autour du mot *prosôpon* permet de redire d'abord quelques données massives.

Le sens premier du mot est celui de visage (humain), d'autres sens étant dérivés de celui-ci de manière plus ou moins métaphorique (visage d'un animal, face visible d'un astre, façade d'un bâtiment, surface de la terre, front d'une armée, etc.). Le visage étant, comme le nom, une propriété individuelle, il pourra comme lui renvoyer à un individu distinct.

Le mot s'est étendu d'une part au domaine du théâtre, et par extension, de la littérature. Il a pris le sens de masque, visage d'emprunt lié à un rôle ou à un type de personnage ; et par suite, le sens de rôle ou de personnage. Il est usité comme tel dans la critique littéraire et textuelle, quand il s'agit d'attribuer les répliques à tel ou tel personnage.

En marge du sens littéraire apparaît un emploi beaucoup plus précis, dans l'œuvre des grammairiens de l'époque hellénistique : la personne du verbe, qui commande sa désinence. Ce sens purement grammatical de « personne » est resté fixé, en grec puis en latin, jusque dans nos langues modernes.

Dans la même mouvance littéraire apparaît, vers l'époque impériale, le sens rhétorique où *prosôpon* fait partie d'un ensemble de facteurs dont il faut tenir compte quand on prononce une plaidoirie, quand on imagine un discours fictif dans le cadre d'exercices d'école, ou pour toute autre argumentation : les éléments auxquels les manuels recommandent de toujours penser sont le temps, le lieu, l'événement qui s'est produit, les personnes en cause, etc. Plus précisément, l'emploi rhétorique insiste sur l'aspect social de la notion : le *prosôpon* (comme la *persona* de la rhétorique latine) est un personnage social, quelqu'un qui se définit par un certain nombre de caractères visibles : âge, milieu social, fortune, culture, etc.

Nous avons trouvé dans la version grecque de la Bible une évolution analogue à partir du sens de visage : considérer le visage de quelqu'un, dans une communauté où tout le monde se connaît, c'est voir qui il est, en particulier savoir si c'est un puissant ou un humble, un riche ou un pauvre. Cela aboutit au néologisme « acception de personne », où personne (*prosôpon*) a le même sens social qu'en rhétorique.

Nous avons vu apparaître d'autre part un sens très indéterminé de *prosôpon*, moins fréquent que les autres : le sens simple d'individu humain. Nous l'avons en particulier rencontré chez un certain nombre d'auteurs chrétiens. Grégoire de Nysse, lorsqu'il veut définir quelques mots et concepts de théologie trinitaire, fait de *prosôpon* dans ce contexte un synonyme d'*atomon*, mot qui signifie l'individu (ou l'indivis) en général.

L'emploi de *prosôpon* par la théologie chrétienne présente un bilan contrasté. Le mot prend peu à peu un sens technique. Il est probable que dans le domaine trinitaire, c'est le sens vague d'individu qui a intéressé les théologiens. Le facteur décisif de son adoption a certainement été sa présence massive dans l'Écriture, où il désigne le plus souvent la face de Dieu, et finalement Dieu lui-même, par une sorte d'euphémisme. Ce mariage d'une attestation biblique qui le rapporte à Dieu, et d'un emploi profane avec un sens différent, mais utile à la théologie, a dû contribuer à la promotion du mot dans la littérature chrétienne.

En christologie, le dossier est plus complexe, et probablement plus riche. Il s'agit cette fois d'un concept unitif : on emploie *prosôpon* (mais non pas seul) pour dire ce qui fait que le Christ est un, tout en étant à la fois homme et Dieu. Cet usage du mot est certainement lié au départ à son emploi exégétique. La question : qui parle dans le texte ? est devenue : qui parle dans l'Écriture, est-ce le Christ en tant que Dieu, ou le Christ en tant qu'homme ? Faut-il rapporter telle parole, telle action, à sa divinité ou à son humanité ? Certains théologiens parlent alors de deux *prosôpa* dans le Christ, l'un humain et l'autre divin. D'autres répugnent à cette pluralité et ne veulent pas risquer de confesser deux sujets coexistant dans le Christ, donc finalement deux Christs. Ceux-là affirment un seul *prosôpon*. Tel est, peut-être, le processus par lequel le mot a fait son entrée en christologie, en se liant à *hupostasis* qui lui apporte une dimension ontologique qu'il n'avait pas et lui donne une nouvelle possibilité d'évolution. Cette application de *prosôpon* à la question christologique pourrait constituer un tournant dans l'histoire du mot, en lui donnant une dimension plus philosophique, en l'appliquant à une réflexion sur ce qui fait l'être humain dans son unité en même temps que sa singularité. Mais, à l'époque où nous le laissons, le mot n'a pas pris vraiment cette direction. On peut le vérifier notamment dans un domaine précis : la langue philosophique (profane) de l'époque tardive, c'est-à-dire, en pratique, celle du néoplatonisme.

La langue philosophique tardive

Plotin (environ 25 emplois) ne connaît à peu près que le sens de visage³⁹¹ pour *prosôpon*. Porphyre, dans le *De abstinentia*, emploie le mot dans le même sens. Jamblique l'emploie une fois dans le sens de personnage de théâtre³⁹² et 3 fois dans le sens de visage ; Julien l'empereur (une dizaine d'emplois) ne connaît lui aussi que le sens de visage. Parmi les plus tardifs, Proclus (V^e siècle) connaît soit le sens de visage, soit assez fréquemment celui de personnage de dialogue, ce qui est évidemment lié au genre littéraire de son œuvre (commentaire des dialogues de Platon, où il fait allusion aux divers interlocuteurs). On trouve aussi chez lui le sens rhétorique (personnage et paroles qui lui conviennent³⁹³ ; personnage et moment³⁹⁴). Une fois le sens est plutôt juridique : une répartition de biens dans un contrat doit respecter la différence entre les « personnes³⁹⁵ ». Olympiodore (VI^e s.) n'emploie, semble-t-il, que le sens de personnage de dialogue, ou plus largement de personne au sens rhétorique.

On voit que le néoplatonisme ne fait pas de *prosôpon* un concept anthropologique. La théologie chrétienne est ignorée dans ce milieu ; on peut dire, du reste, que les chrétiens eux-mêmes, quand ils font de la philosophie, n'y transposent pas forcément les mots de leur théologie. Il est donc encore moins étonnant qu'il n'y ait aucune symbiose entre la théologie chrétienne et les philosophes païens.

Y aurait-il plus d'emprunts à la langue théologique dans le langage courant de l'époque tardive, dans des milieux moins fermés à la théologie chrétienne que les philosophes païens ? En fait, les concepts théologiques sont trop spécialisés, et sans doute réservés à un milieu trop particulier, pour qu'on puisse noter une telle retombée. Rappelons simplement que

³⁹¹ Un emploi figuré qui revient deux fois : le « visage de la justice » (*Ennéades* I, 6, 4, 11 et VI, 6, 6, 39) provient en fait d'une citation d'un poète inconnu, et ne constitue pas de toute façon un sens nouveau. À côté de cela, Plotin donne à *prosôpon* une fois le sens de masque ou rôle (III, 2, 15, 23) et une fois le sens rhétorique de personnage (V, 5, 13, 17).

³⁹² *De mysteriis* I, 6.

³⁹³ PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade*, 24, 13 (éd. A.-Ph. Segonds, t. I, Paris, Les Belles Lettres 1985, p. 20).

³⁹⁴ *Ibid.*, 10, 15 (p. 8).

³⁹⁵ *Ibid.*, 326, 7 (t. II, 1986, p. 358).

le sens d'individu a émergé en s'imposant un peu plus chez les auteurs chrétiens, qui ne font sans doute en cela que refléter l'usage de leur époque. La théologie a recueilli, et non provoqué, cette évolution. Ce sens d'individu a pu être renforcé par l'usage juridique, où le latin dominant a peut-être fait bénéficier *prosôpon* du sens plus concret de *persona* comme individualité humaine répondant de ses actes. Les grammairiens latins, pour leur part, avaient sans hésiter utilisé *persona* pour traduire le *prosôpon* des grammairiens hellénistiques ; dans ce domaine encore, l'équivalence des deux mots s'est imposée, malgré leurs origines sémantiques différentes. Il a donc pu y avoir des interactions entre les deux mots à différents points de vue.

Nous voyons bien qu'à ce stade, le destin de *prosôpon* est lié à celui d'autres mots. Il y a *persona*, mais il y a aussi *hupostasis*, lui aussi sollicité par la théologie. Tous ces mots ont évolué, par leur usage propre et par le fait de leur association avec les autres ; il nous faut à présent ouvrir le dossier *hupostasis*, déjà bien effleuré par les deux chapitres précédents.

TROISIÈME PARTIE :
LE DOSSIER *HUPOSTASIS*

INTRODUCTION

Autant *persona* et *prosôpon* sont apparentés, malgré les différences que nous avons relevées au passage, autant *hupostasis* fait figure d'intrus dans cet ensemble. Avec les sens premiers du mot, que nous allons inventorier dans le prochain chapitre, nous sommes en effet fort loin de tout ce qui concerne le personnage et la personne. Mais l'hypothèse que nous avons soumise à examen fait intervenir l'hypostase parmi les données théologiques impliquées dans les débats sur les « personnes » divines ou sur l'unique « personne » du Christ ; cela nous oblige à ce qui semble un détour. Les chapitres qui suivent montreront entre autres pourquoi et dans quelles circonstances le mot s'est trouvé lié à ceux que nous avons déjà étudiés, et essaieront de cerner son rôle propre. Sa présence se trouvera donc peu à peu justifiée par son évolution même : nous ne demandons au lecteur, en attendant, que d'accepter cet invité surprise.

L'enquête sur *hupostasis* révélera une grande richesse de sens, et des évolutions parfois surprenantes. Si nous voulons avoir une chance d'en saisir la logique, il importe plus que jamais de commencer par le commencement, en prenant le mot à ses premiers emplois dans la langue classique, et en le suivant jusque chez les auteurs grecs les plus tardifs. On ne s'étonnera donc pas que, malgré un centre de gravité fourni par les débats théologiques chrétiens, ce dossier consacre un premier chapitre aux emplois classiques d'*hupostasis*, avant de suivre sa destinée dans la littérature chrétienne, non sans passer par la Septante (version grecque de la Bible juive) à laquelle cette littérature doit beaucoup de choix lexicaux. Nous finirons, comme une contre-épreuve, par un corpus païen tardif bien particulier, celui des auteurs néoplatoniciens, pour voir si les évolutions que nous aurons pu constater dans le christianisme sont propres à celui-ci, ou si elles se manifestent ailleurs, à la même époque.

CHAPITRE 11

HUPOSTASIS EN GREC CLASSIQUE ET HELLÉNISTIQUE

La littérature grecque classique

Le mot *hupostasis* est fortement marqué par son étymologie : le préfixe *hupo-*, sous, et la racine *sta*, se tenir (stable, statue, etc.). Les premiers emplois du mot sont très concrets, évoquant se qui se tient en dessous : soit le fondement, la base, les fondations (pour une construction), soit, dans un sens chimique, le précipité ou le dépôt, ce qui décante d'une solution liquide ; c'est dans cet emploi qu'il signifie aussi les excréments.

Ces sens concrets sont si bien attestés qu'il n'est pas utile de multiplier les exemples. Relevons-en quelques-uns chez Aristote. Dans l'*Histoire des animaux* 551b29, il s'agit d'un *dépôt* terreux au fond d'une eau boueuse ; le sens est celui de *résidu* ou d'*excréments* dans les *Météorologiques* 355b8, 357b8, 358b9... Dans les *Parties des animaux* 659a24, les pieds sont le *support* du poids du corps.

La Septante

La Septante emploie 20 fois le mot hypostase, avec la même variété que dans le corpus classique. On trouve le sens de *base militaire* (1 R 13, 23 et 14, 4) ; le sens de base, fondement, pour un édifice (Na 2, 7 ; Ez 43, 11), pour la puissance de quelqu'un (Ez 26, 11) ou pour sa survie (*appui, soutien* : Ps 68 (69), 2) ; le sens de *biens* (comme dans l'expression « corps et biens » : Dt 11, 6 ; peut-être Jb 22, 20) ; le sens (concret) de *substance* à propos de la manne (Sg 16, 21) ; le sens moral d'*espérance*, ce qui fait « tenir » (Rt 1, 12 ; Ps 38 (39), 8³⁹⁶ ? Ez 19, 5) ; le sens de *résistance* (d'Israël à Dieu : Dt 1, 12) : tous ces sens se laissent rattacher au sens premier de position stable, ce qui fait qu'on existe, ou qu'on est riche, ou, pour des choses, ce qui fait qu'elles peuvent être objet d'espérance. Le sens de *tarif* en 1 R 13, 21³⁹⁷ est sans doute à rapprocher de biens, substance possédée. Le mot traduit aussi le *conseil* de Dieu en Jr 23, 22 : *S'ils étaient restés dans mon conseil...* C'est sans doute l'idée de résolution, de dessein ferme, qui explique cette extension ; *hupostasis* rend d'autre part en Jr 10, 17 l'idée de *constitution*³⁹⁸ en parlant de la constitution du peuple d'Israël en tant qu'il est rassemblé par Dieu : c'est le sens d'existence plutôt que le sens politique de constitution. Enfin, les Psaumes montrent un emploi plus fondamental du mot : ce qui fait qu'on existe, base ontologique ; on pourrait le traduire par « être », en Ps 38 (39), 6 : *Vois, mes jours tiennent dans la paume de la main et mon hypostase est comme rien devant ta face* ; Ps 88 (89), 48 : *Souviens-toi quelle est*

³⁹⁶ *Et maintenant, quelle est mon attente ? N'est-ce pas le Seigneur ? Et mon hypostase vient de toi.* Mais le sens est peut-être, comme au verset 6, celui d'*être* (voir plus bas).

³⁹⁷ Une note de la traduction française (*La Bible d'Alexandrie*, 9. 1, *Premier livre des Règnes*, par M. Lestienne et B. Grillet, Paris, Le Cerf 1997, p. 248) renvoie à Liddell-Scott, s.v., sens B VI, p. 1895.

³⁹⁸ Le sens est proche de celui qu'on trouve chez Flavius-Josèphe, *Contre Apion*, I, 1, 4.

mon hypostase (ma durée ?) ; Ps 138 (139), 15 : *Mes os n'ont pas été cachés de toi, eux que tu as faits dans le secret, et mon hypostase au plus profond de la terre*. Les deux premières citations pouvaient à la rigueur être interprétées en donnant à *hupostasis* le sens traditionnel d'espérance, mais pas la dernière, qui montre qu'il faut bien chercher du côté de l'ontologie.

Cet emploi semble propre aux Psaumes dans la Septante³⁹⁹. La traduction des Psaumes est datée du II^e siècle avant notre ère ; mais cette date plus tardive que celle de la Loi ne suffit pas à expliquer la spécificité de cet usage du mot : d'autres livres sans doute aussi tardifs ne l'ont pas. C'est peut-être le vocabulaire particulier du psautier, parlant volontiers de la condition humaine en général, qui l'a favorisé. À quel moment *hupostasis* a-t-il pris le sens plus abstrait d'*existence* que nous lui connaissons couramment dans la littérature philosophique tardive ? Il est difficile de le dire avec précision. Les quelques occurrences qu'on trouve dans le corpus des présocratiques édité par Diels sont inexploitable : il y a de fortes chances que l'emploi d'*hupostasis* soit chaque fois dû à l'auteur plus récent (Aèce, Simplicius) qui cite ou résume l'opinion ancienne ; et l'on peut dire la même chose des *Stoicorum veterum fragmenta* de Von Arnim. Platon ignore le mot *hupostasis*. Aristote ne semble pas connaître le sens d'existence dans la vingtaine d'occurrences que contient son œuvre authentique.

L'époque hellénistique et romaine

Au II^e siècle avant notre ère, Polybe ajoute quelques emplois figurés (mais non philosophiques) aux sens concrets connus. Le mot désigne le *dépôt* argentifère dans un minerais⁴⁰⁰, mais aussi (dans un emploi plus figuré qui reste proche de l'étymologie) le *point de départ* pour un exposé⁴⁰¹, ou la position de quelqu'un, au sens à la fois physique et moral : *station immobile*, et *fermeté*⁴⁰²... C'est toujours un peu l'idée de *soutenir* (un assaut, l'adversité), aux sens propre et figuré. Ce sens de fermeté a sans doute engendré celui d'*assurance* : ce qui fait qu'on demeure dans sa position, qu'on la revendique ; cet emploi se trouve dans le Nouveau Testament⁴⁰³, avec une coloration presque péjorative par opposition à *parrhèsia*.

Au I^{er} siècle avant notre ère, Diodore de Sicile emploie le mot en général dans le sens de projet⁴⁰⁴ (ce qu'on prend pour base de l'action), ou de point de vue⁴⁰⁵ (le point de vue étant la « position » de quelqu'un, la manière dont il se situe : on perçoit le passage du propre

³⁹⁹ Plus tard, Aquila semble éviter le terme en Ps 38, 6 : *katadusis* au lieu de *hupostasis* ; Symmaque l'évite au même endroit : *biôsis*, moyens de vivre ; et en Ps 68, 2 : *stasis* (Eusèbe, *Commentaire sur les Psaumes, ad loc.*, PG 23, 348 BC et 725 D).

⁴⁰⁰ *Histoires* XXXIV, 9, 10-11, fragment cité par Strabon, *Géographie* III, 2, 10, éd. F. Lasserre, Paris, Les Belles Lettres 1966, p. 44, 10-11.

⁴⁰¹ En *Histoires* IV, 2, 1 (éd. J. de Foucault, Paris, Les Belles Lettres 1972, p. 23), les événements que sont la mort, à une date proche, d'Antigone, de Séleucus et de Ptolémée fournissent un excellent *point de départ* à l'exposé historique que commence Polybe dans le livre IV : c'est le sens de *base* sur laquelle on peut édifier quelque chose.

⁴⁰² En *Hist.* IV, 50, 10 (*op. cit.*, p. 91), il s'agit de la *fermeté* des Byzantins dans la guerre contre Rhodes ; en VI, 55, 2 (éd. R. Weil - C. Nicolet, Paris, Les Belles Lettres 1977, p. 138), il s'agit de celle d'Horatius Coclès qui se tient immobile sur le pont du Tibre pour empêcher l'ennemi d'avancer : *hupostasis* renvoie peut-être ici à la fois à sa position physique et à sa détermination morale.

⁴⁰³ 2 Co 9, 4 : l'assurance des Corinthiens pourrait se changer en confusion ; 2 Co 11, 17 : l'assurance de la vantardise. Le sens de He 11, 1 est proche : la foi est « l'hypostase » des biens espérés, passage difficile à traduire : *possession anticipée* ? Mais l'idée de posséder semble étrangère au domaine sémantique d'*hupostasis* ; *assurance* ? C'est plus probable, mais avec cette fois un sens positif. En He 3, 14, le mot signifie-t-il assurance, certitude, confiance, ou (peut-être) fermeté, constance ?

⁴⁰⁴ *Bibliothèque historique* I, 3, 2, 11 ; I, 3, 7, 1 ; I, 66, 6, 2 ; XVI, 33, 1, 2 etc.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, I, 28, 7, 3 ; XVI, 32, 4, 1.

au figuré) ; on trouve aussi chez lui les sens concrets de fondation (d'un monument)⁴⁰⁶ ou de précipité, condensation (des nuages)⁴⁰⁷, mais il n'y a aucune trace d'un sens ontologique. À la même époque, Strabon n'emploie pas le mot (sauf quand il cite des fragments de Polybe), pas plus que son contemporain Denys d'Halicarnasse. Au siècle suivant, Épictète ne l'emploie pas non plus.

Au début de l'ère chrétienne pourtant, le sens nouveau d'existence commence à apparaître, peut-être déjà dans le Nouveau Testament : en He 1, 3 : le Fils est le rayonnement de la gloire de Dieu et l'empreinte de son « hypostase » (son existence, son être, sa condition ?). Un sens plus précis, lié au verbe porter qui suit, n'est pas à exclure : sa « solidité », sa capacité à « soutenir » toute chose, ce qui donnerait au mot un sens autre qu'ontologique, un sens non philosophique, peut-être plus conforme aux autres emplois du mot dans l'épître (à moins que l'allusion à Sg 7, 25-27 n'oriente vers la stabilité de la Sagesse qui « est une » et « demeure en elle-même »).

Chez Philon d'Alexandrie⁴⁰⁸, nous trouvons plus nettement ce sens abstrait : en *De aeternitate mundi* 88, 3 et 92, 2 le rayon lumineux n'a pas d'*hupostasis* propre, il dépend de sa source pour exister. Notons que Philon semble connaître déjà ce qui sera l'un des sens essentiels du néoplatonisme, celui de « niveau d'être », en *De somniis* I, 188⁴⁰⁹ : il parle du monde de « l'hypostase intelligible », c'est-à-dire le niveau des réalités intelligibles (ou le monde du mode d'être intelligible). Chez Cornutus, un stoïcien qui pratiquait une lecture allégorique des poètes au I^{er} siècle de notre ère, nous rencontrons deux fois le mot, toujours dans le sens d'existence, dans son *Résumé de théologie grecque*⁴¹⁰ ; c'est encore le cas chez Plutarque⁴¹¹. Vers la fin du I^{er} siècle, Dion de Pruse (surnommé Chrysostome) emploie une fois le sens ontologique dans l'expression, qui sera courante, de « posséder l'existence » (*hupostasin echein*), simple doublet pour « exister⁴¹² ».

Ce sens s'est si bien imposé qu'il tend à supplanter les autres. Au II^e siècle, Lucien l'emploie dans le sens fort de substance (ce qui a une réalité une, non changeante, non soumise à des opinions contradictoires)⁴¹³. À la même époque, dans une œuvre médicale comme celle du gynécologue Soranos d'Éphèse, le sens n'est plus que celui d'existence⁴¹⁴ alors que c'est dans les œuvres médicales ou biologiques que le sens de résidu ou d'excrément était le plus attesté (mais il le reste, vers la même époque, chez un autre médecin, Rufus⁴¹⁵). Soranos parle par exemple de l'existence propre (*hupostasis idia*) du fœtus, qu'il n'acquiert qu'après l'accouchement, alors qu'il n'est auparavant qu'une « partie » de la mère. Nous ne pouvons pas en déduire que Soranos appelle l'individu humain une hypostase : le contexte montre qu'il

⁴⁰⁶ *Ibid.*, XIII, 82, 2, 6 et 3, 4.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, I, 38, 7, 4.

⁴⁰⁸ Notons qu'en revanche Flavius Josèphe, auteur juif un peu plus tardif (fin I^{er} siècle) mais qui n'a pas le même intérêt pour la philosophie, n'emploie pas le mot en ce sens (les deux occurrences des *Antiquités juives*, 14, 320, 3 et XVIII, 24, 2 évoquent plutôt le sens moral d'assurance) ; seule l'unique occurrence du *Contre Apion* 1, 1, 4 pourrait être discutée : il parle de l'antiquité du peuple juif, qui a eu « en propre sa première *hupostasis* », c'est-à-dire sa première existence, ou sa première constitution, au sens où il est constitué comme peuple particulier.

⁴⁰⁹ Le traducteur français, P. Savinel, restitue à Philon l'authenticité du passage contestée par Wendland, cf. PHILON D'ALEXANDRIE, *De somniis*, Paris, Le Cerf 1962, p. 102, n. 1.

⁴¹⁰ Éd. C. Lang, *Cornuti theologiae graecae compendium*, Leipzig, Teubner 1881, p. 9, 3 et 33, 18.

⁴¹¹ Une seule occurrence : *Adversus Colotem* 1109a : le vide lui-même a une nature et une *hupostasis* propres.

⁴¹² *Orationes* 26, 4, 8.

⁴¹³ À trois reprises dans le traité *Le Parasite* (27, 3 et 16 ; 29, 1, éd. C. Jacobitz, vol III, Leipzig, Teubner 1913, p. 36-37).

⁴¹⁴ *Maladies des femmes* I, 33, 1, 3 (éd. P. Burguière - D. Gourévitch - Y. Malinas, t. 1, Paris, Les Belles Lettres 1988 : 10, 4, p. 28) ; II, 27, 1, 5 et 9 (*ibid.* t. 2, 1990 : 10, 106 et 112, p. 39) ; IV, 5, 4, 5 (*ibid.*, t. 4, 2000 : 2, 196, p. 9).

⁴¹⁵ *De renum et uesicae morbis*, 1, 19 2 ; 3, 21, 3-4 ; 5, 1, 3.

s'agit d'exister par soi et non plus par autrui ; la notion d'existence est donc générale, c'est seulement le terme *idia* qui est porteur d'individualité ; on pourrait traduire : avoir l'existence en propre.

Le *De Mundo* du Pseudo-Aristote (au début de notre ère) n'emploie le mot qu'une fois, et c'est dans ce sens d'existence où l'expression *kat' hupostasin*, en réalité, s'oppose à *kat' emphasin*, en apparence (395a30-31 ; il s'agit d'opposer de simples phénomènes optiques comme l'arc-en-ciel à des objets réels comme les étoiles filantes). Même sens chez un rhéteur comme Aelius Théon⁴¹⁶. Certains auteurs de la seconde sophistique, en particulier Hermogène et le Pseudo-Aelius Aristide, témoignent d'un sens stylistique de *hupostasis*, désignant l'ajout d'un membre de phrase au moyen d'un corrélatif (si... que, tant... que, etc.). Ainsi, le Pseudo-Aristide trouve chez Démosthène qu'au lieu de dire simplement : « ils me firent mal », on peut dire : « ils me firent si mal que... ». Il s'agit, au fond, d'une insistance. Le mot *hupostasis* vient-il du fait que l'ajout s'appuie sur un corrélatif, ou encore du fait qu'on appuie l'affirmation en insistant ? Les sources anciennes, rares, ne permettent pas de le dire⁴¹⁷.

Toujours dans la littérature technique, nous trouvons dans les *Définitions* de Héron d'Alexandrie (I^{er} siècle de notre ère⁴¹⁸) une phrase intéressante : « Après l'un, il y a trois hypostases : la limite (*to peras*), l'illimité (*to apeiron*) et le mixte (*to mixton*) ; c'est par eux que se constituent (*huphistatai*) les formes des lignes, des angles et des figures⁴¹⁹ ». Que sont ici ces trois hypostases qui sont données (après l'un) comme les principes de la géométrie, formant triade ? Le thème évoque la réflexion sur les nombres dans l'ancienne Académie (chez Speusippe ou Xénocrate par exemple), et plus particulièrement (avec la Limite et l'illimité) les pythagoriciens⁴²⁰ ; mais le mot hypostase, lui, dénote une époque plus récente. On peut probablement le traduire simplement par « réalité ».

Conclusion

C'est donc à partir du I^{er} siècle de notre ère que nous commençons à voir bien attesté un sens abstrait du mot *hupostasis* (existence), qui va rapidement prédominer. C'est en général ce sens large que nous retrouverons au départ chez les auteurs chrétiens, qui le feront évoluer. C'est lui aussi que fixera la *Souda*, un dictionnaire byzantin du X^e siècle qui puise abondamment dans les auteurs grecs classiques et tardifs, et définit ainsi le mot *hupostasis* :

« Au sens propre, ce qui subsiste par soi-même dans une constitution propre (*to kath' heauto idiosustatôs huphistamenon*). C'est une réalité subsistante (*pragma huphestôs*) et substantielle (*ousiôdes*), en qui subsiste le concours des accidents comme en une seule réalité-sujet (*hupokeimenô pragmati*) et une seule activité (*energeia*). L'étymologie de *hupostasis* vient des verbes *huphistanai* (subsister) et *huparchein* (exister). »

Une question intéressante serait de savoir pourquoi, vers le début de l'ère chrétienne (si l'on met de côté les occurrences probablement plus précoces de la Septante des

⁴¹⁶ *Progymnasmata*, éd. M. Patillon et G. Bolognesi, Paris, Belles Lettres 1997, p. 80 (§ 113, 32-33).

⁴¹⁷ Pour une description de la figure, voir M. PATILLON, *La théorie du discours chez Hermogène le Rhéteur*, Paris, Les Belles Lettres 1988 (coll. « Études anciennes »), p. 167-168.

⁴¹⁸ Datation maintenant établie, cf. CENTRE JEAN PALERNE, *Mémoires XV, Les Pneumatiques d'Héron d'Alexandrie*, par G. Argoud et J.-Y. Guillaumin, Publ. de l'Univ. de Saint-Étienne 1997, p. 7. Tittel, dans son important article « Heron 5 » de la *Realencyclopädie*, t. VIII-1, Stuttgart 1912, col. 1059, estimait que les *Définitions* pouvaient être une rédaction légèrement postérieure à l'auteur (mais il situait celui-ci à une date plus précoce) à partir d'un noyau authentique.

⁴¹⁹ *Définitiones 57*, éd. J.L. Heiberg, Leipzig, Teubner 1912, p. 152, 14. À noter que le verbe *huphistèmi* apparaît à plusieurs reprises dans le passage, mettant bien le substantif *hupostasis* du côté de l'existence.

⁴²⁰ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique* N, 3, 1091a13-18 et la note de J. Tricot dans sa traduction de l'œuvre (Paris, Vrin 1986, p. 821, n. 3).

Psaumes), notre mot, très concret au départ, prend ce sens ontologique abstrait. Mais cette question nous éloigne trop de notre recherche principale sur les antécédents de la personne.

Nous allons maintenant explorer les usages de *hupostasis* dans la littérature chrétienne jusqu'au quatrième siècle, avant de nous attarder un peu plus sur les Cappadociens, à cause de l'importance qu'ils ont eue dans l'emploi trinitaire du mot.

CHAPITRE 12

HUPOSTASIS DANS LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE JUSQU'AU IV^e SIÈCLE

L'histoire chrétienne du mot hypostase n'est pas d'abord différente de son histoire païenne. Vers le début de l'ère chrétienne, il a acquis le sens d'existence, et a donc déjà un passé philosophique avant d'arriver en théologie, à la différence de *persona* et de *prosôpon*. La littérature chrétienne primitive ne lui donne pas *a priori* un sens nouveau, même en l'appliquant à Dieu. Mais sa rencontre avec le Dieu trinitaire oblige alors le mot à évoluer, dans une certaine tension entre le singulier et le pluriel.

Nous allons rencontrer assez vite un sens concret et individuel du mot *hupostasis*, qui peut désigner parfois l'individu humain. Ce sens est-il créé par la théologie chrétienne, en particulier la théologie trinitaire qui a insisté sur la distinction des « hypostases » en Dieu ? C'est ce que nous essaierons de savoir dans les chapitres qui suivent⁴²¹.

Le tournant du II^e / III^e siècle

Pour ce qui est de l'entrée d'*hupostasis* dans la théologie trinitaire (et donc, de l'entrée d'un sens trinitaire dans le champ sémantique d'*hupostasis*), nous constatons un premier pas au tournant du III^e siècle, entre Clément d'Alexandrie et Origène. Clément, en général, continue à employer *hupostasis* pour désigner ce qui est doué d'existence, substantiel, qui existe concrètement. Il oppose *hupostasis* à *gnôsis* (connaissance), pour distinguer l'objet connu de l'objet réel : la Loi, comme le dit Paul en *Rm* 7, 7, ne crée pas le péché (l'hypostase du péché, dit Clément), mais sa connaissance⁴²². Ailleurs, *hupostasis* fait symétrie avec *epinoia* (notion) : dans sa « notion » comme dans son « existence concrète », l'Église catholique est une⁴²³. Clément connaît d'autre part le sens classique de fondement (*Pédagogue* I, 19, 3). Aucun emploi trinitaire ne se dessine chez lui, d'autant plus qu'il dispose d'un autre terme pour désigner la propriété distinctive en Dieu, le terme de *perigraphè* (« circonscription, délimitation⁴²⁴ »).

On retrouve chez Origène l'opposition *hupostasis-epinoia* quand il reproche aux monarchianistes (qui confondent le Père et le Fils, niant toute altérité en Dieu) de penser que

⁴²¹ Nous ne refaisons pas ici le travail de repérage des différents sens d'*hupostasis* dans la littérature chrétienne des premiers siècles déjà fait par G.L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, trad. fr., Paris, Aubier-Montaigne 1955, p. 146-166 en particulier.

⁴²² *Strom.* II, 35, 1, SC 38, p. 61.

⁴²³ *Strom.* VII, 107, 5, SC 428, p. 320.

⁴²⁴ Cf. *Extraits de Théodote* 19, 1, voir SC 23, p. 93 et la note 2 de F. Sagnard.

les noms de Père et de Fils correspondent à de simples *epinoiai* et non à l'hypostase. Le texte met aussi en jeu d'autres notions : les monarchianistes disent

« que le Père et le Fils ne sont pas deux, mais que, ensemble, ils sont un, non seulement en tant qu'essence (*ousia*), mais encore en tant que sujet (*hupokeimenon*), que les noms de Père et de Fils se rapportent à des points de vue (*epinoiai*) différents et non à leur existence concrète (*hupostasis*)⁴²⁵ ».

Les notions d'*hupostasis* et d'*hupokeimenon* sont ici rapprochées pour dire une existence individuelle concrète (celle-là même que les monarchianistes nient au Père et au Fils) ; le mot devient, du coup, susceptible d'un emploi au pluriel.

On le trouve en effet dans un passage du *Traité des principes*, d'autant plus remarquable qu'il s'agit des êtres humains et non de Dieu : L'unique nature (*phusis*) humaine est comme la matière première (*hupokeimenè*) des « hypostases raisonnables » (*hupostaseis logikai*)⁴²⁶. Dans ce passage, Origène commente Rm 9, 21 : le potier fabrique, à partir d'une même matière (la pâte), des vases destinés à un usage honorable, et des vases destinés à un usage sans honneur. Y a-t-il injustice ? La question est reliée à la réflexion sur le libre arbitre, dans laquelle Origène cherche à montrer que le sort des créatures n'est pas injuste, mais rétribue toujours des actes libres posés par elles, avant ou après leur venue dans un corps (puisqu'il professe la préexistence des âmes). Ici, il s'agit justement des âmes avant leur « incarnation », autrement dit des natures rationnelles : ce sont elles que désignent les « hypostases raisonnables », faites d'une même matière première spirituelle comme les vases étaient faits de la même pâte.

Hupostasis désigne aussi (au singulier puis au pluriel) l'existence concrète et distincte⁴²⁷, dans un contexte trinitaire : Origène affirme que le Père et le Fils « sont deux réalités (*pragmata*) par l'hypostase », ou même « deux hypostases », tout en ayant une seule pensée, une seule voix, une seule volonté⁴²⁸. Ce texte montre comment *hupostasis* peut à la fois avoir encore le sens classique d'existence en général (être deux selon l'hypostase, c'est-à-dire du point de vue de l'existence concrète) et un sens plus nettement individualisé avec l'expression : deux hypostases. Dans une œuvre antérieure, Origène reprochait aux monarchianistes de n'accorder ni hypostase ni *ousia* au Logos⁴²⁹ ; *hupostasis* avait là autant le sens général d'existence, pour montrer la consistance et la permanence du Verbe divin en soi, qu'un sens individuant. On trouve en revanche ce dernier sens quand Origène déclare qu'il y a « trois hypostases, le Père, le Fils et le Saint-Esprit⁴³⁰ ». Contre les monarchianistes, il distingue aussi l'*idiotès* (particularité) du Fils de celle du Père⁴³¹ : ce terme sera repris au IV^e siècle par les Cappadociens qui l'identifieront quasiment à l'hypostase.

On voit donc le changement qui s'introduit avec Origène : pour la première fois, notre mot entre vraiment dans le champ de la théologie trinitaire⁴³², et y reçoit un sens qui

⁴²⁵ *Commentaire sur Jean X*, 246 (trad. C. Blanc modifiée, SC 157, p. 531). L'opposition *hupostasis* - *epinoia* semble courante dans le langage philosophique de l'époque. On la trouve déjà chez Posidonius, puis chez Plotin : C. RUTTEN, « "Uparxii et uJpovstasi chez Plotin », dans *Hyparxis e Hypostasis nel neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Catania, 1-3 ottobre 1992)*, éd. F. Romano - D.P. Taormina, Firenze 1994, p. 25-32, voir p. 27. Cf. aussi P. AUBIN, *Plotin et le christianisme*, p. 153-154.

⁴²⁶ III, 1, 22 (sur le libre arbitre, SC 268, p. 138).

⁴²⁷ Origène emploie encore en ce sens, au moins une fois, le mot *perigraphè* trouvé chez Clément : *Commentaire sur Jean II*, 16 (SC 120 bis, p. 220).

⁴²⁸ *Contre Celse VIII*, 12 (SC 150, p. 200).

⁴²⁹ *Commentaire sur Jean I*, 151-152 (SC 120 bis, p. 134).

⁴³⁰ *Commentaire sur Jean II*, 75 (*ibid.*, p. 258).

⁴³¹ *Commentaire sur Jean II*, 16 (*ibid.*, p. 220).

⁴³² Malgré la traduction, je crois qu'on peut maintenir à *hupostasis* l'acception classique d'existence, et non celle de nature en un sens déjà christologique, en *Commentaire sur Jean XXXII*, 192-193 (SC 385, p. 268-270). C'est

deviendra au siècle suivant un sens technique et qui, surtout, le fait évoluer du côté de l'individualité. Quant au mot *ousia*, qui fera couple plus tard avec *hupostasis* en s'en distinguant, Origène parle tantôt de l'*ousia* de Dieu (dans le sens encore stoïcien, semble-t-il, de « matière première »), tantôt des *ousiai* du Père et du Fils, pour dire qu'ils ont chacun une existence réelle : le sens du mot est peu fixé chez lui. Dans le traité *Sur la prière*⁴³³, *ousia* est associé à *hupokeimenon* pour dire la distinction du Père et du Fils ; en *In Jo I*, 151, Origène reproche aux monarchianistes de n'accorder au Verbe ni *ousia* ni *hupostasis* distinctes du Père, tandis qu'en II, 16, il accuse les négateurs de la divinité du Fils de séparer sa particularité (*idiotès*) et son *ousia* de celles du Père ; en II, 149 également l'*ousia* est commune au Père et au Fils : *ousia* est tantôt du côté de l'individuel, tantôt du côté du commun en Dieu⁴³⁴.

Vers l'hypostase - individu ? Le IV^e siècle

Le débat autour de l'emploi trinitaire d'hypostase se poursuivra jusqu'en plein IV^e siècle, exacerbé par la crise arienne. Au milieu du III^e siècle l'échange de lettres entre Denys de Rome et Denys d'Alexandrie témoigne déjà que les esprits sont divisés quant à la confession d'une seule hypostase divine ou de trois : Denys de Rome accuse l'évêque d'Alexandrie (sans le nommer) de confesser trois dieux en disant trois hypostases séparées⁴³⁵, et Denys d'Alexandrie maintient sa formule des trois hypostases en contestant qu'elle suppose une séparation⁴³⁶.

On voit qu'il y a une tradition alexandrine des trois hypostases, depuis Origène, tradition dans laquelle Arius lui-même s'inscrira⁴³⁷. Son évêque et adversaire Alexandre semble lui aussi admettre que le Père et le Fils sont « deux natures (*phuseis*) par l'hypostase⁴³⁸ ». Mais chez lui, le mot a plutôt son sens traditionnel d'existence ; il énumère comme des synonymes les mots *hupostasis*, *genesis* (naissance, origine), *ousiôsis* (arrivée à l'être, constitution ontologique)⁴³⁹, ce qui montre que le mot intègre aussi l'idée de mode d'existence, de condition ontologique. Il distingue l'*idiotropos hupostasis* ou mode d'être particulier du Fils, de celui des êtres créés⁴⁴⁰ ; il glose par *hupostasis* le *genea* de *Is 53*, 8⁴⁴¹ : *Sa génération (genea), qui la racontera ?* Ce rapport entre *hupostasis* et mode d'existence n'est pas éloigné de l'acception trinitaire qui donnera bientôt à *hupostasis* un sens individuant⁴⁴². Mais le mot reste quand même

aussi probablement le cas en *Commentaire sur Jean II*, 215 (*SC 120 bis*, p. 356), malgré le parallèle entre *proègoumenè hupostasis* ici et une expression voisine, *proègoumenè phusis*, en *Commentaire sur Jean I*, 195 (*phusis* n'y a pas davantage le sens technique de « nature »). Il n'y a donc pas chez Origène une acception christologique d'*hupostasis*.

⁴³³ *Sur la prière* 15, 1 (*GCS*, p. 334, l. 5) ; cf. A. ORBE, *Hacia la primera teologia de la procesion del Verbo, Estudios valentinianos I-1*, p. 436, n. 29.

⁴³⁴ Voir la note VIII de C. Blanc dans *SC 120 bis*, p. 405-406.

⁴³⁵ Fragment conservé par Athanase, *De decretis* 26, 2-3, éd. Opitz, t. II, p. 22.

⁴³⁶ Fragment de sa *Réfutation et Défense* conservé par Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit*, XXIX, 72, *SC 17 bis*, p. 504.

⁴³⁷ *Lettre à Alexandre d'Alexandrie* 4, éd. Opitz, t. III, 1, *Urkunden*, n° 6, p. 13, l. 7.

⁴³⁸ *Lettre à Alexandre de Thessalonique* 38, éd. Opitz, t. III, 1, *Urkunden*, n° 14, p. 25. *Phusis* aussi est pris dans un sens concret d'existence particulière, sens que conserveront les théologiens alexandrins également en christologie, d'où leurs formules dites « monophysites ».

⁴³⁹ *Ibid.*, 18, Opitz p. 22, l. 18-19.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, 16, Opitz p. 22, l. 10.

⁴⁴¹ *Ibid.*, 19, Opitz p. 22, l. 24. La citation d'*Is 53*, 8 arrive un peu plus loin, en 21 (p. 23, l. 5-6). Le même glissement est observable en 46, p. 27, l. 7-9.

⁴⁴² Alexandre dit que le Père est la « cause de l'hypostase du Fils » : voir la rétroversion grecque du fragment syriaque IV de Pitra donnée par Opitz, *op. cit.*, p. 22, dans l'apparat des sources pour la ligne 5/6. Mais dans le contexte, ce peut-être simplement l'existence, et non l'existence propre, personnelle du Fils.

encore du côté de la condition ontologique, registre où l'orthodoxie trinitaire affirme l'égalité du Père et du Fils : le concile de Nicée interdira donc qu'on dise le Fils d'une autre *ousia* ou d'une autre *hupostasis* que le Père.

Marcel d'Ancyre, défenseur de Nicée au côté d'Athanase, partage la préférence de ce dernier pour l'unique hypostase, et refuse les trois hypostases :

« On ne peut pas non plus penser trois hypostases séparées entre elles, comme chez les hommes en raison de la nature des corps, pour ne pas être polythéistes comme les païens⁴⁴³. »

La comparaison laisse entendre que les individus humains sont en effet des hypostases séparées : cet emploi anthropologique aurait donc une nouvelle attestation dans la première moitié du IV^e siècle, après un premier exemple, isolé, relevé plus haut chez Origène.

Du côté des théologiens antimonarchianistes, Eusèbe de Césarée, dans sa *Théologie ecclésiastique* écrite vers 336-337, affirme sans cesse les deux hypostases du Père et du Fils ; il se situe donc dans la tradition d'Origène, mais distingue nettement l'hypostase de l'*ousia*⁴⁴⁴, ce qui lui permet, au moment où il distingue les hypostases, de réaffirmer l'unité de substance en Dieu, donnant ainsi des gages à l'orthodoxie nicéenne. Il réaffirme contre Marcel que si Dieu habite en tous, nous n'en sommes pas moins des êtres qui vivent et subsistent chacun selon sa propre hypostase ; à plus forte raison l'unité peut être affirmée du Père et du Fils, comme en Jn 10, 30, sans détruire leur différence selon l'hypostase⁴⁴⁵. À la singularité hypostatique est associé le verbe *idiazô* (l. 10), qui rappelle l'*idiotès* d'Origène et que nous retrouverons chez les Cappadociens. Notons que dans la même œuvre Eusèbe reproche à Marcel d'Ancyre d'affirmer « une hypostase à trois *prosôpa*⁴⁴⁶ » : Marcel distingue donc hypostase et *prosôpon*, alors qu'Eusèbe tendrait à les rapprocher. Le *prosôpon*, pour Marcel, ne pourrait pas désigner l'individu humain comme peut le faire l'hypostase.

Nous voyons donc Eusèbe, après Origène et en même temps que son adversaire Marcel, appliquer *hupostasis* à l'individualité humaine. Mais ni dans le cas des êtres humains ni dans celui de Dieu le sens premier n'est oublié : il s'agit d'abord du fait d'exister, et dans un second temps du fait d'exister de façon distincte, ce qui entraîne une dimension d'individualité. On peut sans doute dire que nous sommes au tournant des deux sens, aux racines de l'emploi trinitaire encore neuf, et qui montre dès le départ ses conséquences possibles pour appliquer aux humains le mot *hupostasis* dans cette nouvelle acception née de la théologie.

Athanase

Athanase fait un usage modéré du mot *hupostasis*. Les premières œuvres, comme le *Contra Gentes*, l'emploient dans le sens habituel d'existence (en particulier pour dire que le mal n'a pas d'hypostase). Dans l'œuvre de la maturité que sont les trois *Discours contre les ariens*, c'est à peu près toujours la citation de He 1, 3 (le Fils est le rayonnement de la gloire et l'empreinte de « l'hypostase » du Père) qui fait venir le mot sous la plume d'Athanase, en lui donnant le sens assez large d'« être », surtout pour dire que si le Fils est l'empreinte de l'être du

⁴⁴³ *Expositio fidei* 2, PG 26, 204 A. Le refus porte plus sur « séparées » que sur « hypostases » au pluriel ; c'était déjà le cas au temps de Denys de Rome, cf. M. Perrin, *Le Christ des Romains. Recherches sur l'image du Christ dans la Rome de l'antiquité tardive (début III^e s. - fin IV^e s.)*, thèse, Paris-IV, janv. 1993, p. 98 et p. 102, n. 304.

⁴⁴⁴ *Théologie ecclésiastique* II, 23, GCS t. IV, p. 133, l. 13 : l'Église n'enseigne pas deux *ousiai* en confessant le Père et le Fils comme distincts.

⁴⁴⁵ *Ibid.* III, 20, GCS t. IV, p. 181.

⁴⁴⁶ *Ibid.* III, 6, p. 164, l. 26.

Père, il ne peut pas ne pas lui être coéternel⁴⁴⁷. Cet emploi venu de He 1, 3 rapproche *hupostasis* de *ousia*, puisqu'il s'agit de ce qui relie le Père et le Fils, et non de ce qui les distingue. Nous sommes là dans l'emploi nicéen, qui a toujours été celui d'Athanase.

Dans la *Lettre aux évêques d'Afrique*, Athanase, à partir d'un bref dossier scripturaire qui les contient, précise son emploi de quelques termes proches :

« L'hypostase, c'est la substance (*ousia*) ; elle n'a pas d'autre signification que l'être lui-même (*auto to on*)... L'hypostase et la substance, c'est l'existence (*huparxis*)⁴⁴⁸. »

Un texte intéressant, et bien connu, est le *Tome aux Antiochiens*, écrit par Athanase sans doute juste après le synode des confesseurs qu'il a rassemblé à Alexandrie en 362⁴⁴⁹ : dans ce document, Athanase veut faire œuvre de réconciliation entre son parti et celui qu'on appellera par la suite les « néonicéens », c'est-à-dire entre les tenants de l'unique hypostase (dans le sens d'*ousia*) du Père et du Fils, et ceux qui parlent de « trois hypostases ». Il admet l'orthodoxie de l'un et l'autre langage, pourvu qu'il soit expliqué : le premier n'est pas du sabellianisme, il veut seulement affirmer qu'il y a même condition ontologique, communauté de substance entre le Père et le Fils ; le second n'est pas arien (ni trithéiste), il veut affirmer contre Sabellius la consistance propre du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Pour ce faire, il revient au sens premier de *hupostasis*, dérivé de *huphistèmi* : il s'agit d'existence réelle (par opposition à une simple considération intellectuelle). Père, Fils, Saint-Esprit, dit Athanase⁴⁵⁰, existent réellement, chacun est *huphestôs* (subsistant), on peut donc dire en ce sens qu'il est une *hupostasis*. Une précision intéressante est donnée : on ne peut parler pour autant de « trois hypostases séparées, étrangères les unes aux autres... comme c'est le cas pour les créatures, comme c'est le cas pour les rejetons des hommes⁴⁵¹ ». Athanase reprend donc la comparaison maintenant traditionnelle (nous l'avons rencontrée chez Eusèbe et Marcel), témoignant une fois de plus que l'individu humain peut être appelé une hypostase. On doit noter, du reste, que ces auteurs se réfèrent à un usage qui semble aller de soi, et qui ne semble pas réservé à la langue théologique ou même chrétienne. Pourtant, nous n'avons pas rencontré ailleurs que chez eux cet emploi.

⁴⁴⁷ *Contre les ariens* I, 12 (PG 26, 37 A) ; I, 20 (53 B-C) ; II, 32-33 (216 AB, 217 AB) ; III, 65 (461 B). C'est la même chose pour les deux seules occurrences du mot données par les *Lettres à Sérapion* : I, 19 (PG 26, 573 C) et I, 20 (577 B).

⁴⁴⁸ *Lettre aux évêques d'Afrique* 4 (PG 26, 1036 B).

⁴⁴⁹ Sur les circonstances, cf. A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, coll. de l'École Française de Rome 216, EFR, Palais Farnèse 1996, p. 548.

⁴⁵⁰ *Tome aux Antiochiens* 5 (PG 26, 801 B).

⁴⁵¹ *Ibid.*, 801 A.

CHAPITRE 13
HUPOSTASIS ET PROSÔPON
CHEZ LES CAPPADOCIENS
AU IV^e SIÈCLE

En s'interrogeant sur le mode d'existence de la divinité, les protagonistes de la crise arienne en vinrent inévitablement à faire appel aux concepts généraux d'existence (*huparxis*), de nature, (*phusis*), de substance (*ousia*), et à celui plus particulier de « personne » (*prosôpon* et *hupostasis*). Il ne s'agit évidemment pas ici de retracer les multiples péripéties de la crise arienne, mais pour saisir le rôle joué par les Cappadociens dans l'évolution du concept de personne, nous ferons le point sur la situation que trouvent Basile de Césarée et ses amis vers 357-360.

Les forces en présence dans les années 357-360

Dans les années 357-360 sont constitués les quatre grands courants que l'on a pris l'habitude de désigner par un terme qui traduit leur position par rapport à la substance du Fils. Mais, derrière ces désignations qui marquent l'attachement plus ou moins fort au « consubstantiel » nicéen, il y a toujours un discours sur la notion d'unité-diversité des personnes divines.

A l'opposé du parti des **vieux nicéens**, hostiles à toute remise en question de la formulation de 325⁴⁵², on voit émerger à Antioche à partir de 357 un arianisme radical, l'**anoméisme**, dont Aèce puis Eunome sont les champions. Entre ces deux positions extrêmes, il y avait encore place pour des solutions intermédiaires. Pour les « homéens » par exemple, le Fils était seulement dit « semblable » (*homoios*) au Père sans autre précision. Ce triomphe de l'**homeisme** s'accompagnait d'un rejet de l'*ousia* et de l'hypostase⁴⁵³. Enfin pour ceux qui comme Basile pensaient que l'*homoousios* nicéen risquait de rappeler le sabellianisme en laissant entendre une confusion des personnes divines, mieux valait insister sur la « similitude » du Père et du Fils en adoptant un autre terme, celui d'*homoiousios* (de substance semblable) et marquer la distinction des hypostases auxquelles était dénié le sens d'*ousia* : c'étaient les **homéousiens**.

En résumé, les Cappadociens auront à se battre sur plusieurs fronts, d'abord contre les hérétiques, anoméens et homéens d'un côté et sabelliens de l'autre, mais aussi contre d'autres nicéens.

⁴⁵² Leur chef de file est Athanase évêque d'Alexandrie (mort en 373).

⁴⁵³ On connaît la formule dramatique de Jérôme : « Tout l'univers gémit et s'étonna d'être arien », *Ad Luciferianos* 19, PL 23, 172.

En effet, au début des années 360 on voit deux partis non ariens s'affronter sur une question de terminologie. Quel vocable est le plus approprié pour désigner la personne, *hupostasis* ou *prosôpon* ? Les vieux-nicéens restaient accrochés à la formule du credo de 325 dans laquelle *ousia* et *hupostasis* avaient le même sens, c'est-à-dire celui de substance. Ils ne pouvaient donc admettre qu'une seule substance en Dieu et rejetaient catégoriquement la formule des « trois hypostases » pour désigner les personnes de la Trinité. Mais en s'en tenant à l'affirmation d'une seule hypostase, ils encouraient le risque de se voir accuser de sabellianisme ; il leur fallait donc compléter leur credo en précisant : « une hypostase et trois *prosôpa* ». Vain effort, puisque *prosôpon* renvoyait à Sabellios⁴⁵⁴ ! Ce camp emmené par Athanase évêque d'Alexandrie⁴⁵⁵ avait des partisans un peu partout et notamment à Antioche. Dans cette ville où sévissait un schisme qui opposait jusqu'à quatre Églises⁴⁵⁶, les partisans de l'évêque Paulin avaient la faveur d'Athanase. Ce dernier bénéficiait par ailleurs de l'appui des évêques occidentaux et de l'évêque de Rome. Ceux-ci dans la pauvreté de leur langue⁴⁵⁷ avaient traduit *hupostasis* par *substantia*, un néologisme dont l'étymologie calque celle d'*hupostasis*, mais dont le sens le rapproche d'*ousia*⁴⁵⁸. À l'opposé, les **néonicéens** issus du parti homéousien et d'une fraction des homéens soutenaient que *ousia* et *hupostasis* ne sont pas synonymes et qu'il fallait compter trois hypostases dans la Trinité⁴⁵⁹. Leurs adversaires, pour qui la synonymie ne faisait aucun doute, ne manquaient évidemment pas de les accuser d'arianisme. En 362 Basile n'est pas encore le chef de file des néo-nicéens, il le deviendra lorsque, devenu évêque de Césarée, il prendra fait et cause pour Méléce et les siens qui à Antioche sont toujours aux prises avec les pauliniens. C'est qu'en effet en 362 Athanase aura vainement tenté de réconcilier les partisans des deux camps en réunissant un **concile à Alexandrie**. Après écoute des arguments des deux partis, les Pères avaient adopté une position médiane et tolérante consignée dans une lettre synodale, le *Tome aux Antiochiens* qui devait être présenté pour acquiescement aux Églises rivales d'Antioche. Le tome admettait comme orthodoxe la formule de l'une ou des trois hypostases⁴⁶⁰ :

« Je reçois l'interprétation susdite des trois hypostases et de l'une hypostase ou ousie et ceux qui pensent ainsi, car il est pieux de penser et de confesser la trinité en une seule divinité⁴⁶¹. »

⁴⁵⁴ Basile dans une lettre adressée à Amphilochios des années plus tard (vers 376) insistera sur l'inconfort de la position des adversaires : « Ceux qui disent que l'ousie et l'hypostase sont la même chose sont forcés de confesser seulement des personnes (*prosôpa*) différentes et tandis qu'ils évitent de dire trois hypostases, ils se trouvent inévitablement dans le mal de Sabellios », *Ep.* 236, 6. Cf. A. DE HALLEUX, « "Hypostase" et "personne" dans la formation du dogme trinitaire (ca 375-381) », *Patrologie et œcuménisme*, Louvain 1990 (BETL 93), p. 135.

⁴⁵⁵ Cependant, Athanase n'emploie jamais le vocable *prosôpon* en théologie trinitaire.

⁴⁵⁶ Sur le schisme d'Antioche cf F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche (IVe- Ve s.)*, Paris 1905.

⁴⁵⁷ Basile, *Ep.* 214.

⁴⁵⁸ Quelque douze ans plus tard Jérôme adoptera sans hésiter les positions des vieux-nicéens ; cf. les *Lettres* 15, 16 et 17.

⁴⁵⁹ D'après B. SESBOÛÉ, *Saint Basile et la Trinité*, Paris, Desclée 1998, p. 182, n. 12, la première attestation écrite de la formule « une ousie, trois hypostases » se trouve chez Marius Victorinus, *Contre Arius* II, 4, 51 et daterait des années 362-363.

⁴⁶⁰ A. DE HALLEUX, *op. cit.*, p. 145.

⁴⁶¹ ÉPIPHANE, *Panarion* LXXVII, 21, 2, cité par A. DE HALLEUX, *op. cit.*, p. 145.

Paulin en souscrivant au *Tome* marquait certes sa préférence pour la thèse de l'unique *ousia* ou *hupostasis*. Mais les néonicéens à qui étaient concédées les « trois hypostases » n'étaient plus considérés comme de diaboliques ariens. Il leur restera encore pourtant beaucoup de chemin à faire pour que triomphent leurs positions⁴⁶².

Il ne faut donc jamais perdre de vue ce contexte de luttes doctrinales lorsqu'on veut étudier l'apport des Cappadociens dans ce dossier sur la notion d'hypostase.

Dans cette étude, Basile nous servira de guide. Nous le suivrons au long d'une carrière qui court sur une vingtaine d'années. Cette démarche chronologique nous permettra d'assister à l'élaboration d'une doctrine qu'on a souvent tendance à étudier dans sa forme achevée. Or, dans ces polémiques qui s'étirent sur plusieurs décennies, on peut s'attendre à voir les positions s'approfondir, se nuancer, se modifier compte tenu des réactions adverses et des péripéties du conflit. Chemin faisant, nous ne manquerons pas de confronter ses positions sur chacun des thèmes abordés avec celles de son ami Grégoire de Nazianze et de son jeune frère Grégoire de Nysse.

I - LES CAPPADOCIENS ENTRENT EN LICE

1) Premières prises de positions de Basile

Outre les œuvres dogmatiques, la correspondance va nous permettre de suivre le cheminement de Basile de Césarée.

Sur les débuts de sa carrière nous possédons deux documents, une lettre et un traité, qui permettent de connaître les positions du jeune Basile dans le débat trinitaire et, par là même, dans la question de l'hypostase.

La Lettre 9 : hupokeimenon et hupostasis pour désigner la personne

Le premier document⁴⁶³, qui date de 362 sous le règne de l'empereur Julien, est la *Lettre 9* adressée à Maxime le philosophe⁴⁶⁴. Ce correspondant avait sollicité l'opinion de Basile sur Denys d'Alexandrie et l'avait prié de lui faire parvenir ses écrits⁴⁶⁵. Basile, de sa retraite d'Annisi, émet un jugement d'une sévérité peut-être excessive sur la doctrine de l'Alexandrin, allant jusqu'à l'accuser d'avoir été le premier à fournir les « semences de la

⁴⁶² Le Concile d'Alexandrie ne put rétablir l'harmonie entre nicéens des deux bords et mettre fin au schisme d'Antioche.

⁴⁶³ Nous laissons volontairement de côté la correspondance avec Apollinaire (ep. 361-364) qui serait de peu antérieure mais dont l'authenticité n'est pas pleinement assurée. Sur l'état de la question voir B. SESBOÛÉ, *Saint Basile et la Trinité*, p. 255. Quoi qu'il en soit on retrouve dans ces lettres des thèmes similaires à ceux de la lettre 9.

⁴⁶⁴ D'après R. POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance*. Une stratégie de communion, Rome, Institutum Patristicum « Augustinianum » 1992 (*SEA* 36), p. 117, ce correspondant pourrait bien être le philosophe cynique qui évincera Grégoire de Nazianze du siège épiscopal de Constantinople en 380.

⁴⁶⁵ Les *biblia* dont il est question désignent certainement l'*Apologie et la Réfutation* dont il a été question plus haut.

dissemblance » (*anomoion*, c'est-à-dire l'anoméisme) dans son souci de lutter contre l'impiété, celle du Libyen ». Et Basile de préciser :

« Il (Denys) lui suffisait de montrer que le Père et le Fils ne sont pas identiques (*ou tauton*) par le substrat (*tô hupokeimenô*). »

Puis il ajoute :

« Il n'admet pas seulement la distinction des hypostases mais encore une différence de substance, des degrés de puissance et une disparité de gloire⁴⁶⁶. »

Dans cet extrait on peut déjà faire trois observations. Tout d'abord, Basile semble employer ici les termes *hupostasis* et *hupokeimenon* comme synonymes pour désigner la personne⁴⁶⁷. Ensuite, le mot hypostase qu'utilise Basile est emprunté au vocabulaire de Denys⁴⁶⁸. Enfin, on trouve peut-être là, avant le *Contre Eunome*, la première formulation de la distinction des hypostases. On voit par là de quelle tendance se réclame le jeune Basile.

Ensuite, Basile poursuit sa critique :

« (Denys) prend toutes les attitudes dans ses écrits : tantôt il supprime le mot "consubstantiel" (*homoousion*), à cause de celui qui s'en est servi à tort pour le rejet des hypostases⁴⁶⁹, tantôt il l'admet dans ce qu'il écrit à son homonyme pour se défendre⁴⁷⁰. »

Dans cette critique il faut d'abord relever le lien fondamental entre les concepts de « consubstantiel » (*homoousion*) et d'hypostase. En effet, pour Sabellios, affirmer que le Père et le Fils sont « consubstantiels » équivalait à refuser la distinction des personnes. On comprend dans ces conditions la réticence de Denys à employer l'*homoousion* trop marqué par le sabellianisme. Cette méfiance vis-à-vis de ce vocable, qu'on voit attestée dès le III^e siècle, explique en partie le rejet dont il fait l'objet après son adoption par les Pères au concile de Nicée. D'ailleurs dans cette même lettre à Maxime, on sent percer une préférence pour l'expression de tendance homéousienne « semblable par la substance » :

« Pour moi, s'il faut émettre mon opinion personnelle, l'expression "semblable par la substance" (*to homoion kat'ousian*), si l'on y joint le mot "absolument" (*to aparallaktôs*), je l'accepte comme revenant au même que le terme "consubstantiel"⁴⁷¹ ».

Basile se trouvait là en compagnie de Basile d'Ancyre et de Georges de Laodicée mais il ne s'en estimait pas moins fidèle à la volonté des Pères de Nicée. S'il « adopte »

⁴⁶⁶ Cf Basile, *Ep.* 9, 2., t. I, p. 38. Les citations sont reprises de l'édition d'Y. Courtonne, *CUF*, que nous avons parfois modifiée.

⁴⁶⁷ Peu de temps après, dans le *Contre Eunome*, Basile semble identifier *hupokeimenon* et *ousia* (I, 7, 13), mais il s'agit de l'*ousia prôtè* au sens aristotélicien de sujet, substance simple et non composée ; cf. aussi *CE* II 9, 26.

⁴⁶⁸ Le mot vient d'Origène. B. Sesboué se demande si les Cappadociens l'ont emprunté directement à Origène ou si Denys a servi d'intermédiaire, *Contre Eunome*, t. I, *SC* 299, p. 67.

⁴⁶⁹ Il s'agit de Sabellios.

⁴⁷⁰ Allusion à la défense de l'Alexandrin auprès de l'évêque de Rome.

⁴⁷¹ BASILE, *Ep.* 9, 3 Courtonne, t. I, p. 39. On retrouvera la même formulation, deux ans plus tard, dans le *Contre Eunome* I, 18, 9, p. 236.

finalement le mot consubstantiel c'est, dit-il, « qu'il se prête moins à la fraude⁴⁷² ». En effet, au concile de Constantinople de 360, les homéens ici visés avaient « disjoint du mot semblable le mot absolument ».

Faisons le point. Dans cette *Lettre 9* du jeune Basile, on peut relever trois prises de position importantes. D'abord, il affirme qu'il y a similitude de substance (*ousia*) chez le Père et le Fils, qu'on l'exprime par le mot *homoousios* ou par l'expression *homoios kat'ousian* renforcée par *to aparallaktôs*. Ensuite, il laisse entrevoir une nette préférence pour la deuxième formule prise dans son intégralité car elle a le mérite d'écarter toute interprétation sabellienne. Enfin, tout logiquement, il affirme son adhésion à la distinction des hypostases dans l'égalité des « personnes » désignées indistinctement par les mots *hupokeimenon* et *hupostasis*⁴⁷³. Ce dernier terme, Basile s'attachera à le définir plus précisément par la suite.

Le Contre Eunome

C'est peu après avec les livres I et II du *Contre Eunome* que Basile s'engage publiquement dans le combat contre l'anoméisme, la forme la plus radicale de l'arianisme. Cette réfutation de l'*Apologie* d'Eunome, composée vers 363 alors que Basile était toujours dans sa retraite sur les bords de l'Iris, était probablement destinée à fournir de solides arguments aux évêques homéousiens qui devaient affronter les Eunomiens au concile de Lampsaque de 364⁴⁷⁴. Dans cette œuvre dense et souvent déroutante pour un lecteur moderne, essayons de dégager quelques idées clés concernant notre sujet.

Tout l'ouvrage s'emploie à démontrer que malgré une communauté de substance (*ousia*), chacun dans la Trinité a des propriétés distinctes. Dans cette perspective trinitaire, « substance » et « personne » sont donc les deux faces du même problème et à ce titre concernent notre sujet. Voyons d'abord quel est l'apport du *Contre Eunome* dans la question de la substance.

Le mot *ousia* est de loin le plus utilisé, il revient 63 fois, sans toujours se rapporter à la Trinité⁴⁷⁵. On trouve aussi *phusis* et plus rarement *hupokeimenon*⁴⁷⁶ et *morphè*⁴⁷⁷ comme synonymes de *ousia* avec le sens d'« être⁴⁷⁸ ». Pour Basile l'objectif principal est de démontrer contre Eunome que le Fils est de même substance que le Père, et non de définir le

⁴⁷² BASILE, *Ep.* 9, 3.

⁴⁷³ Il ne faudrait pas manquer de relever aussi dans cette lettre une profession de foi en la divinité de l'Esprit Saint, à laquelle on n'a peut-être pas assez prêté attention : « De plus, même au sujet du Saint-Esprit, il (Denys) a lâché des mots qui conviennent très peu à un homme qui vit selon l'esprit et par lesquels il excluait celui-là de l'adorable Divinité... », BASILE, *Ep.* 9, 2, *op. cit.*, p. 32. N'a-t-on pas trop tendance souvent à reprocher à Basile sa prudence dans l'affirmation de la divinité du Saint-Esprit ? Prudence dont Grégoire de Nazianze lui fera le reproche, dans l'*Ep.* 58 par exemple.

⁴⁷⁴ La *Lettre* 223, 5 (Courtonne, t. III, p. 14) citée par B.Sesboüé en *Contre Eunome* I, SC 299, p. 42, en donne une preuve irréfutable.

⁴⁷⁵ Curieusement on ne retrouve pas ce terme dans le livre III, de rédaction peut-être un peu plus tardive.

⁴⁷⁶ Cf. *CE* I, 19, 35 ; 24, 12 ; II, 4, 34. Suivant les cas, *hupokeimenon* peut désigner le substrat aussi bien que la « personne ».

⁴⁷⁷ Cf. *CE* I, 18.

⁴⁷⁸ *Ousia* chez Origène avait encore le sens de « substance personnelle », d'« être ».

concept de substance. Eunome en affirmant que la substance du Père est d'être « inengendré » prétendait qu'il était impossible d'attribuer au Fils « engendré » la même substance qu'au Père. Tout l'effort conceptuel de Basile pour faire sauter ce verrou consiste donc à dissocier le concept d'inengendré de la notion de substance. On remarquera que pour Basile le mot *ousia* ne prend jamais le sens d'*hupostasis*. Il se démarque donc de formulations antérieures, telles que celle du Concile de Sardique (343) : « Une seule hypostase que les hérétiques eux-mêmes appellent *ousia* », ou contemporaines comme celles d'Athanase dans le *Tome aux Antiochiens* qui dans sa volonté de conciliation n'en reste pas moins attaché, on l'a vu, à la synonymie des termes du credo de 325⁴⁷⁹.

Reste alors pour Basile à réaffirmer qu'il y a dans le Père et le Fils une similitude de substance. Mais en quels termes le dire au mieux ? On trouve dans le *Contre Eunome* quelques mots qui appartiennent à deux champs sémantiques.

Le premier ressortit à la terminologie de la théologie qui divise la chrétienté en ce IV^e siècle, celle des mots en *homo-*. On s'attend évidemment à trouver en bonne place l'*homoousios* ; or, sur cinq occurrences, une seule se rapporte à la Trinité, les autres concernent le domaine de l'anthropologie⁴⁸⁰. Voilà confirmé, après la *Lettre 9*, le peu d'empressement de l'auteur à utiliser ce vocable nicéen⁴⁸¹. Qu'en est-il de l'adjectif voisin, *homoios* ? Les occurrences sont un peu plus nombreuses. Mais sur les neuf, deux seulement se rapportent au problème de la substance divine avec, comme un écho de la lettre à Maxime, l'expression *homoios kat' ousian* : « Le Monogène est semblable au Père selon la substance (*homoion kat' ousian*)⁴⁸² ». En outre, si l'on relève la forme adverbiale *homoios*, dans la citation de Jn 5, 19 : *Tout ce qu'il voit faire au Père, le Fils le fait pareillement (homoios)*, il n'est pas interdit de penser que c'est à l'*homoios* que vont toujours les faveurs de Basile, comme s'il rappelait discrètement la caution scripturaire du vocable. Dans le même champ on trouve encore *homotimos* et *homoiotès*.⁴⁸³ Le mot « similitude » (*homoiotès*), qu'Eunome emploie aussi mais pour le refuser, vient également sous la plume de Basile pour désigner l'identité de substance chez les deux premières personnes de la Trinité⁴⁸⁴.

Mais Basile semble avoir une prédilection pour le vocabulaire de l'autre champ sémantique, celui qui exprime l'idée de communauté, de communion de substance, sans doute parce qu'il permet de mieux distinguer les personnes de la Trinité. La *koinônia* est un mot qui revient souvent (vingt-cinq occurrences) sous la plume de Basile. Rien d'étonnant à cela, puisque son adversaire dans l'*Apologie* avait nié « toute communauté (*koinônia*) selon la substance entre le Père et le Fils⁴⁸⁵ », il fallait que le polémiste reprît le même vocabulaire pour mieux mettre à bas la démonstration de son adversaire. C'est ainsi qu'il s'emploie à prouver par divers types d'arguments, scripturaires entre autres⁴⁸⁶, que « la communauté (*koinônia*) du

⁴⁷⁹ Cf. le *Tome aux Antiochiens* (362) et *Ad Afros* (370).

⁴⁸⁰ CE I, 20. B. Sesboüé, *ibid.*, p. 244, a déjà relevé cette quasi-absence de l'*homoousios* dans l'œuvre.

⁴⁸¹ Dans le même sens on peut remarquer l'absence de toute référence au concile de Nicée dans le CE.

⁴⁸² CE II, 31 ; voir aussi I, 23.

⁴⁸³ « L'identique honneur de la dignité » (*homotimos tès axias*) est pour Basile équivalent à « de même substance que le Père » ; ce terme de dignité renvoie à l'image biblique du Fils assis à la droite du Père. B. Sesboüé dans CE I, SC 299, p. 262, fait remarquer que Basile reprendra fréquemment ce terme d'*homotimie* dans son traité du Saint Esprit.

⁴⁸⁴ CE I, 22, 7 ; 23, 17 ; II, 22, 7.

⁴⁸⁵ CE I, 16, 20 ; 18, 17-20 ; 22, 7.

⁴⁸⁶ Ainsi le verset de Jn 12, 45 : *Qui me voit voit celui qui m'a envoyé.*

Fils avec Dieu le Père s'est révélée éternelle⁴⁸⁷ ». « Communauté de substance » ou « communauté selon la nature » (*kata phusin*) sont d'ailleurs synonymes pour Basile. Mais il semble que sa préférence aille à l'adjectif « commun » (*koinos*). Il l'emploie souvent dans ses acceptions les plus courantes, « concept commun », « usage commun », mais le tiers des trente-trois occurrences se rapporte au domaine théologique. *Koinos* devient alors synonyme de *koinônia* pour désigner la communauté de substance chez les personnes de la Trinité⁴⁸⁸. On trouve même l'affirmation quelque peu abrupte : « La divinité est commune⁴⁸⁹. »

Mais, en affirmant une communauté de nature chez les personnes de la Trinité, Basile se devait d'insister également sur la distinction des personnes. Se pose d'abord le problème du vocabulaire : quel terme Basile emploie-t-il pour désigner les personnes divines ?

Nous avons déjà rencontré le mot *prosôpon*. On le retrouve ici à huit reprises, mais précédant une citation, il désigne la plupart du temps la personne qui va parler : le synonyme de bouche en quelque sorte. Par exemple : « Nous entendons la parole mise dans la bouche de Dieu...⁴⁹⁰ ». Il peut avoir aussi le sens biblique de « face » comme dans le Ps 138, 7 : *Où fuirais-je loin de ta face*⁴⁹¹ ? Bref, Basile semble éviter d'employer le mot *prosôpon* pour nommer les personnes de la Trinité.

Dans la *Lettre 9* nous avons vu qu'il adoptait le terme d'*hupostasis*, qu'en est-il ici ? Le Basile du *Contre Eunome* a-t-il les mêmes préférences pour ce nom ? On pourrait le croire à la vue des vingt-deux occurrences. En réalité l'auteur l'emploie dans cinq sens différents. Le sens de « subsistance » arrive en tête (huit fois) avec le sens d'« existence » ; par exemple à propos du Monogène :

« Mais il n'y a pas et jamais il n'y aura de pensée qui puisse devancer dans le temps la subsistance (*hupostaseôs*) du Monogène. L'existence (*huparxis*) du Dieu Verbe était au commencement auprès de Dieu, antérieure à tout ce qui peut être conçu dans l'ordre de l'ancienneté⁴⁹². »

Six fois *hupostasis* a le sens de sujet. À quatre reprises dans les citations ou les allusions à He 1, 3, il retrouve la notion d'être, c'est le sens que lui donnait déjà Origène⁴⁹³. Ce n'est qu'à deux reprises, et encore dans le livre III, peut-être un peu plus tardif⁴⁹⁴, que Basile donne au mot *hupostasis* le sens technique qu'il prendra par la suite : « La sainteté selon la nature est contemplée dans les trois hypostases⁴⁹⁵. »

En résumé, dans le *Contre Eunome*, Basile est peu enclin à désigner les personnes de la Trinité par le terme de *prosôpon* et encore moins celui d'*hupostasis* qu'il avait pourtant adopté dans la *Lettre 9* à la suite d'Origène. Quant à la formule des « trois hypostases »

⁴⁸⁷ CE II, 12, 27.

⁴⁸⁸ Cf. entre autres CE I, 19, 10 ; 19, 33 ; 20, 1 ; 20, 5.

⁴⁸⁹ CE II, 28, 35. Deux autres adjectifs, *homophues* (CE II, 28, 34) et *sumphues* (CE II, 15, 31), se rencontrent une fois l'un et l'autre comme des équivalents de *koinos* pour désigner la « connaturalité de la substance ». À tout ce vocabulaire technique, il faut ajouter les expressions beaucoup plus neutres comme *eis touton* (= ce qui est la même chose), qui reviennent fréquemment pour exprimer l'idée de similitude.

⁴⁹⁰ CE I, 8, 40.

⁴⁹¹ CE III, 4, 15.

⁴⁹² CE II, 13, 28. On retrouvera la même expression dans la *Lettre 235*, 2.

⁴⁹³ ORIGÈNE, *Commentaire sur Jean XXXII*, 192.

⁴⁹⁴ Cf. B. Sesboüé dans *SC 299*, p. 61.

⁴⁹⁵ CE III, 3, 5. Même sens à propos du Saint-Esprit en III, 7, 37.

appelée à un brillant destin, elle n'apparaît pas ici dans sa forme définitive, or elle était connue, comme nous l'avons vu⁴⁹⁶, puisqu'elle est attestée dans le *Tome aux Antiochiens*. Pour B. Sesboüé, si Basile se refuse à employer le terme *hupostasis* dans le *Contre Eunome*, c'est uniquement par prudence car son adversaire faisait de ce vocable un synonyme d'*ousia*⁴⁹⁷. Basile aurait-il opté pour d'autres appellations ?

Sans vouloir donner l'impression d'esquiver la question, on pourrait peut-être l'aborder sous un autre angle : plutôt que de s'obnubiler sur le problème de la terminologie, mieux vaut chercher à voir comment Basile perçoit les « personnes » de la Trinité. Avec le mot *koinos*, nous l'avons vu insister sur le concept de communauté de substance. Il est logique d'attendre en parallèle une réflexion sur ce qui distingue ces personnes, leur spécificité, ce qu'elles ont en propre.

La personne définie par ses « propriétés »

Un texte déjà abordé à propos de l'*ousia* est ici capital, car il nous introduit au cœur de l'interprétation basilienne :

« Les propriétés (*idiotès* : il s'agit des notions de Père et de Fils) telles des caractéristiques (*caractères*) et des formes considérées dans la substance, font une distinction (*idiazousi*) dans ce qui est commun (*koinon*) grâce aux caractéristiques qui les particularisent, mais elles ne brisent pas la connaturalité (*homophues*) de la substance. Par exemple, la divinité est commune (*koinon*) mais la paternité et la filiation sont des propriétés (*idiômata*) ; et de la combinaison des deux éléments, du commun (*koinou*) et du propre (*idiou*), s'opère en nous la compréhension de la vérité... Telle est, en effet, la nature des propriétés (*idiômata*), de montrer l'altérité (*tèn heterotèta*) dans l'identité (*tè tautotèti*) de la substance⁴⁹⁸ ».

Basile met ici en parallèle la notion d'*ousia* commune aux premières personnes de la Trinité et celle de paternité et filiation qui sont les caractéristiques, les propriétés de ces personnes qu'il ne désigne jamais par les noms de *prosôpon* ou d'*hupostasis*⁴⁹⁹. Il ne semble pas que l'on puisse établir une différence de sens entre *idiotès*, qui désignerait les propriétés et *idiazon*, la caractéristique⁵⁰⁰. Ainsi, face à face, se présentent deux vocabulaires, celui de la communion et celui de la distinction, celui de l'identité et celui de l'altérité.

⁴⁹⁶ Cf. note 8.

⁴⁹⁷ B. SESBOÛÉ, *Saint Basile et la Trinité*, p. 131.

⁴⁹⁸ CE II, 28, 31-44.

⁴⁹⁹ Basile se sépare ici d'Origène chez qui *idiotès* avec le sens d'individualité (du Fils) est assimilée à *ousia*. Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur Jean II*, 16.

⁵⁰⁰ Commentant Basile, *Traité du Saint Esprit*, 18, 45 (*to idiazon tôn hupostaseôn*), B. Pruche voit une nuance entre *idiazon* qui marquerait la « caractéristique » du Fils et de l'Esprit en ce qu'ils proviennent du Père (qui, lui, ne vient d'aucun autre) et *idiotès* qui indiquerait la « propriété » des personnes en tant que l'une est Père et les autres Fils et Esprit. Cf. BASILE, *Traité du Saint Esprit*, SC 17, p. 193, n. 1.

Identité de substance	différence de propriétés
<i>ousia</i>	<i>hupostasis</i> (quasi absent du <i>CE</i>)
<i>koinos</i>	<i>idios</i>
<i>tautotès</i>	<i>idiazô</i>
<i>homophues</i>	<i>idiotès</i>
<i>sumphues</i>	<i>idiômata</i>
<i>sunapheia</i> (plus tard : <i>ep.</i> 52)	<i>diaphora</i>

Mais si les « propriétés » se réduisent aux seules notions de *filiation* et de *paternité*, la moisson pourrait paraître assez maigre en ce qui concerne le concept de personne. En fait, la propriété est à rapprocher de la « relation » (*schesis*) entre les personnes de la Trinité⁵⁰¹.

Ce terme de *schesis*, qui revient à huit reprises dans le *Contre Eunome* de Basile, accompagne le concept de personne. Basile semble l'employer pour la première fois dans cette œuvre lorsqu'il dénie à son adversaire le droit d'utiliser le vocable « inengendré » pour désigner le Père⁵⁰². Pour lui,

« le vocable de Père... a le même sens que celui d'inengendré, sans compter qu'il introduit, l'impliquant à cause de la relation, la notion de Fils⁵⁰³ ».

Cette notion de « relation » d'inspiration aristotélicienne⁵⁰⁴ est liée chez Basile à sa théorie des noms qu'il utilise comme une arme anti-eunomienne. Le nom peut être « absolu » pour désigner, par exemple, l'homme ou le cheval mais il peut être « relatif » et désigner la relation entre deux êtres : on désignera quelqu'un comme « fils de », « esclave de », etc⁵⁰⁵. En aucun cas un nom relatif ne pourra désigner la substance : ainsi les noms de Père et de Fils « expriment seulement la relation de l'un à l'autre⁵⁰⁶ ».

On retrouvera ce thème de la « relation » chez Grégoire de Nazianze. En effet, pour définir la notion de Père, Grégoire dans ses *Discours théologiques* reprend à trois reprises l'argument utilisé par Basile quelque vingt ans plus tôt :

« Le Père, ce n'est ni un nom de substance (*ousia*), ni d'activité (*energeia*) ; c'est un nom de relation (*schesis*), un nom indiquant la manière (*tou pòs*) dont le Père est à l'égard du Fils⁵⁰⁷ ».

⁵⁰¹ On retrouvera cette notion, plus amplement développée, dans les *Discours théologiques* de Grégoire de Nazianze.

⁵⁰² Comme il a été vu plus haut.

⁵⁰³ *CE* I, 5, 69.

⁵⁰⁴ Cf B. SESBOÛÉ, dans *CE* I, *SC* 299, p.81.

⁵⁰⁵ *CE* II 9, 14.

⁵⁰⁶ *CE* II, 22, 48.

⁵⁰⁷ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Disc.* 29, 16, 13, *SC* 250. Cf aussi *Disc.* 31, 7, 13 ; 31, 9, 4. Cette notion deviendra traditionnelle par la suite.

Ainsi, à l'occasion de la polémique anti-arienne, les Cappadociens semblent avoir enrichi le concept d'*hupostasis*. Le nom relatif désigne ce qu'un individu a « en propre », c'est-à-dire sa relation à autrui. Ils ne vont certes pas jusqu'à affirmer expressément qu'il ne peut y avoir de personne sans relation à autrui, mais la voie est ouverte.

Bien plus, à cette théorie des noms est associée, dans le *Contre Eunome*, une autre notion, celle de l'« activité » de la personne, de son *energeia*. Basile affirme très clairement que les noms que le Seigneur se donne dans l'Écriture, tels que « porte », « route », « pain », « vigne », « pasteur », « lumière » désignent « la diversité de ses activités et la relation qu'il entretient avec les objets de sa bienfaisance ». Ainsi, il se dit la vigne « parce qu'il nourrit ceux qui ont pris racine en lui par la foi... » Mais, ces noms qui désignent des activités multiples et diverses ne peuvent désigner ni le substrat ni la substance du Christ qui est une⁵⁰⁸.

Donc, pour Basile comme pour Grégoire, si l'*energeia* est une manifestation de la relation à autrui, elle devient par là-même une propriété de la personne (qui n'est pas encore désignée dans le *Contre Eunome* par le terme *hupostasis*). Dans les exemples scripturaires ci-dessus on peut relever que ces activités traduisent une relation de dépendance de la créature vis-à-vis de son créateur, nous n'en sommes donc pas encore à la notion moderne de personne.

2) Au temps de l'épiscopat

Une dizaine d'années s'écoule. Basile, devenu prêtre, puis évêque de Césarée à partir de 370, est désormais en première ligne face au camp homéen qui a la faveur de l'empereur Valens, et à celui des non moins redoutables anoméens. Quant aux relations avec les vieux-nicéens soutenus par les Occidentaux et le pape Damase, elles sont loin d'être iréniques. La correspondance⁵⁰⁹ nous permettra à nouveau de discerner au fil du temps une éventuelle évolution de la pensée du nouvel évêque sur le thème de la personne.

Le ralliement à l'homousios

La nouveauté, c'est tout d'abord le ralliement sans réserve de Basile à l'*homousios* nicéen dans la *Lettre 52* adressée à une communauté d'ascètes, probablement en 373⁵¹⁰. Basile retrace l'histoire de cette formule adoptée par les Pères de Nicée. Oubliées les réticences de la *Lettre 9* ; l'*homousios* a désormais la faveur de Basile pour son caractère plus fort que l'*homoiôs kat'ousian*. Contre les ariens d'abord, il ferait « bien voir l'égalité de nature (*to tês phuseôs homotimon*) » et, de plus, le terme sous-entend une « union (*sunapheia*) éternelle et continue du Fils avec le Père⁵¹¹ ». D'un autre côté, contre le mal (*kakon*) de Sabellios,

⁵⁰⁸ CE I, 7, 13. Sur le problème du sens de « substance » dans la christologie de Basile que pose cette citation, voir SC 299 p. 189, n. 5.

⁵⁰⁹ Intéressent plus particulièrement notre sujet les *Lettres* 52, 125, 210, 214, 224.

⁵¹⁰ R. POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis*, p. 339, estime que cette lettre pourrait être adressée à des disciples de Bosporios évêque de Colonie qui éprouvaient une certaine réticence à adhérer au symbole de Nicée. Dans l'édition Courtonne, la lettre est adressée « à des religieuses ».

⁵¹¹ BASILE, *Ep.* 52, 2, éd. Courtonne, t I, p. 135. Ce thème de la coexistence éternelle du Père et du Fils dans l'unique substance, nous l'avons déjà rencontré dans le *CE*, mais en revanche, le terme de *sunapheia*, lui, est nouveau. Faut-il y voir une filiation origénienne ?

l'*homoousios* « supprime l'identité (*tautotèta*) de l'hypostase (*hupostaseôs*) et introduit une notion parfaite des personnes (*prosôpa*)⁵¹² ».

Il y a dans ce passage tout à la fois un rappel de la doctrine de Sabellios (telle que la voit Basile) : une seule substance (*hupostasis*) divine sous plusieurs aspects (*prosôpa*) et une affirmation d'orthodoxie : l'hypostase ne désigne pas la substance et le *prosopon* ne peut que renvoyer à la « notion parfaite » d'individu. Et Basile de terminer par une apologie de l'*homoousios* qui lui paraît combattre respectivement le sabellianisme et l'anoméisme :

« À la fois, il définit la propriété (*tèn idiotèta*) des hypostases et fait voir la parfaite similitude de nature (*tès phuseôs to aparallakton paristôsa*)⁵¹³. »

Que penser de ce retournement (ou de ce ralliement) ? Si l'*homoousios* peut paraître plus apte à repousser l'anoméisme, on ne voit pas en quoi il s'opposerait mieux au sabellianisme que l'*homoios kat'ousian*. Basile n'avait-il pas relevé autrefois que l'*homoousios* avait permis à Sabellios de refuser la distinction des personnes ? Faut-il voir là une concession au camp des vieux-nicéens ?

En tout cas, se retrouvent bien ici les mots *idiotès* et *hupostasis* pour désigner la distinction des personnes divines que Basile avait commencé d'élaborer dans le livre II du *Contre Eunome*.

Ousia et hupostasis ne sont pas synonymes

Mais en adoptant définitivement le terme *hupostasis* pour désigner les personnes divines, il fallait éliminer le risque de confusion avec *ousia*, deux termes qui pouvaient être pris sans équivoque l'un pour l'autre, dans le credo nicéen, dans le sens de substance⁵¹⁴ :

« Si quelqu'un dit que le Fils est d'une autre substance (*ousia*) ou d'une autre hypostase (*hupostasis*), l'Église catholique et apostolique le frappe d'anathème⁵¹⁵. »

Dans ces conditions, comment se dire fidèle à la définition des Pères de Nicée ? Dans cette *Lettre* 125, adressée à Eustathe de Sébaste, dans laquelle il rappelle la doctrine de vérité définie autrefois à Nicée, Basile rejette radicalement la synonymie : « Les Pères n'ont pas voulu dire qu'*ousia* et *hupostasis* sont une même chose⁵¹⁶ ». Et il tente de justifier cette affirmation surprenante : l'anathème de Nicée aurait visé deux clans d'hérétiques différents, les ariens qui niaient que le Fils « fût de la substance (*ousia*) du Père » et d'autres qui disaient « qu'il n'était pas de sa substance mais de quelque autre hypostase⁵¹⁷ ». Est-ce mauvaise foi ou contre-sens⁵¹⁸ ? Quoi qu'il en soit, on voit bien pourquoi Basile tient à démontrer qu'il n'y avait

⁵¹² BASILE, *Ep.* 52, 3, Courtonne t. I, p. 135.

⁵¹³ *Ibid.* 52, 3, p. 136.

⁵¹⁴ Chez Origène *hupostasis* peut avoir parfois le sens de « substance ».

⁵¹⁵ BASILE, *Ep.* 125, 1.

⁵¹⁶ Même affirmation dans la *Lettre* 214 à Terentios : « *hupostasis* et substance (*ousia*), ce n'est pas la même chose, les frères d'occident eux-mêmes, à ce que je crois, l'ont laissé entendre... »

⁵¹⁷ Anathème de Nicée, cité par BASILE, *Ep.* 125, 1, Courtonne t. II, p. 31.

⁵¹⁸ B. SESBOÛÉ, *Saint Basile et la Trinité*, p. 207, remarque à juste titre : « Ce texte est frappant, il constitue un contre-sens évident et un anachronisme ».

pas de pléonasme dans la déclaration des Pères. En effet, en arguant de la synonymie chez les Pères de Nicée, les disciples de Sabellios pouvaient se réclamer de l'orthodoxie lorsqu'ils affirmaient que « hypostase et substance étaient une même chose ». Pour Basile les choses sont claires, *hupostasis* a uniquement le sens de « personne », et il prétend qu'il en était déjà de même au concile de Nicée. D'ailleurs l'évêque de Césarée ne se trouvait-il pas dans la ligne du concile d'Alexandrie, réuni par Athanase en 362, qui avait autorisé dans un esprit de ralliement la distinction entre *ousia* pour désigner la nature ou substance et *hupostasis* pour la personne⁵¹⁹ ? Mais, lorsque Basile va jusqu'à soutenir que les Pères ont exposé à Nicée la doctrine des trois hypostases⁵²⁰, on est en droit de flairer l'exagération. En tout cas l'évêque de Césarée en réfutant la synonymie entre *ousia* et *hupostasis* a franchi un palier. C'est au même moment qu'il relie les notions d'hypostase et de propriétés.

Distinction du commun et du particulier dans la foi trinitaire.

À partir d'un schéma de type anthropologique Basile avait élaboré autrefois dans le *Contre Eunome* cette distinction. Dans la même *Lettre* 214 de 376 il reprend la comparaison :

« Nous dirons que le rapport qui existe entre le commun (*koinon*) et le particulier (*idion*) est le même que celui qui existe entre la substance et l'hypostase ».

Mais il précise :

« De même ici le principe de la substance est commun (*tès ousias logos koinos*) comme la bonté, la divinité et tout ce que l'on peut imaginer d'autre ; mais l'hypostase est considérée dans le caractère propre (*idiômati*) de la paternité ou de la filiation ou de la puissance sanctificatrice⁵²¹ ».

L'année précédente, dans la *Lettre* 210⁵²², il avait déjà condamné avec une égale vigueur ceux qui refuseraient l'un des deux piliers de la foi trinitaire :

« ... Il faut bien le savoir : de même que celui qui n'admet pas la communauté de la substance (*to koinon tès ousias*) tombe dans le polythéisme, de même celui qui n'accorde pas la propriété des hypostases (*to idiazon tôn hupostaseôn*) est entraîné dans le judaïsme⁵²³ ».

Le sabellianisme est peut-être le plus redoutable des deux car, en s'avancant masqué, il ruine la doctrine chrétienne :

« Le sabellianisme c'est le judaïsme, il s'introduit sous une apparence de christianisme dans la prédication de l'évangile. En effet celui qui dit que le Père, le Fils et le Saint Esprit sont un seul être en plusieurs personnes (*hen pragma poluprosôpon*) et qui n'admet pour les trois qu'une seule hypostase, que fait-il sinon nier la préexistence éternelle du Monogène ? Il nie encore sa venue en mission chez les hommes

⁵¹⁹ Cf. *supra*, p. ••• (148).

⁵²⁰ *Ep.* 125, 1, p. 32 : « Il faut donc admettre que le Fils est consubstantiel au Père comme c'est écrit, mais il faut admettre aussi que le Père est dans une hypostase particulière, le Fils dans une hypostase particulière, et l'Esprit dans une hypostase particulière, comme les Pères l'ont eux-mêmes clairement exposé ».

⁵²¹ *Ep.* 214, 4, Courtonne t. II, traduction modifiée.

⁵²² Elle fait partie d'un groupe de trois lettres (204, 207, 210) adressées aux habitants de Néocésarée dont l'évêque Atarbios, cherchait querelle à son cousin Basile.

⁵²³ *Ep.* 210, 5, Courtonne t. II, p. 195. Cf. aussi *Traité du Saint Esprit* 18, 45.

(*tèn oikonomikèn epidèmian*), sa descente aux enfers, sa résurrection, le jugement qu'il doit rendre. Il nie encore les opérations propres de l'Esprit⁵²⁴. »

Si pour Basile l'hypostase désigne désormais la personne en ce qui lui appartient en propre et qui se manifeste par ses activités dans sa relation à autrui, il lui faut encore écarter le vocable concurrent de *prosôpon*.

Hupostasis ou prosôpon ?

En effet, nous voyons resurgir en Orient vers 373, la doctrine sabellienne qui connaît, aux dires de Basile, un regain de faveur : dans sa correspondance, l'évêque de Césarée en butte aux calomnies de ses détracteurs doit se défendre avec la dernière énergie de sympathie sabellienne. Cette menace sabellienne semblait redoutable à en juger, entre autres, par la lettre au prêtre Génethios :

« Ce sentiment pervers de la confusion des hypostases (*tès sunchuseôs tôn hupostaseôn*) dans lequel l'hérésie très impie de Sabellios s'est renouvelée⁵²⁵. »

Le mot « renouvelé » indique d'ailleurs qu'il s'agit plutôt d'un néo-sabellianisme : les Pères du IV^e siècle lorsqu'ils mentionnent Sabellios visent en réalité Marcel d'Ancyre et les siens⁵²⁶ pour qui le Père aurait pris la forme du Verbe au moment de l'incarnation avant de retourner à l'unité à la fin du monde. Les personnes divines ne seraient pour lui que les « modes » successifs de Dieu⁵²⁷.

La *Lettre* 214 au comte Térance, si elle permet à Basile de faire une nouvelle mise au point sur le sens des mots *ousia* et *hupostasis*, est aussi une violente condamnation du sabellianisme. Le comte était en train de se laisser gagner par le parti de Paulin dans le schisme d'Antioche et les ennemis calomniaient l'évêque de Césarée en prétendant qu'il affirmait que « le Fils est consubstantiel selon l'hypostase (*huion kata tèn hupostasin homoousion*)⁵²⁸ ». C'est l'occasion pour l'évêque de Césarée de rappeler ce qu'a été, d'après lui, l'hérésie sabellienne. Sabellios

« disait en effet : Dieu est un par l'hypostase, mais il est représenté par l'Écriture sous des personnes différentes (*prosôpopoieisthai de hupo tès graphès diaforôs*) selon le caractère particulier du besoin qui se rencontre chaque fois. Dieu s'attribue tantôt les mots paternels, quand c'est le moment de la personne (*prosôpon*) du Père, tantôt ceux qui conviennent au Fils quand il descend pour prendre soin de nous ou pour

⁵²⁴ *Ep.* 210, 3, Courtonne t. II, p. 192. On retrouve ce même schéma, avec le même vocabulaire dans le groupe de lettres 232-236 adressées vers 376 à Amphiloque d'Iconium. Il s'agit d'un aide-mémoire (*hupomnèstikon*) qui a été fractionné après la mort de Basile, pour être inséré dans un corpus épistolaire. Ces lettres, en réponse aux questions de son jeune disciple, sont comme le condensé de la doctrine basilienne, un testament en quelque sorte.

⁵²⁵ *Ep.* 224, 2. Les mêmes plaintes se retrouvent dans la lettre 210 aux premiers citoyens de Néocésarée (375) qui est peut-être le témoignage le plus important sur le renouveau du sabellianisme.

⁵²⁶ Atarbios évêque de Néocésarée par exemple.

⁵²⁷ Cf. C. Moreschini dans *SC* 318, p.92-93. Ce « modalisme » est donc un avatar du sabellianisme.

⁵²⁸ *Ep.* 214, 3, Courtonne, t. II, p. 204.

telles autres activités de sa mission ; tantôt il revêt la personne de l'Esprit, quand l'occasion demande les mots qu'on attend d'une telle personne (*prosôpon*)⁵²⁹ ».

Dans cet extrait, ce qui est inacceptable pour l'orthodoxie basilienne, c'est d'abord l'emploi du mot *hupostasis* pour désigner la substance (*ousia*), ensuite celui de *prosôpon* et de son composé *prosôpopoiô* qui suggère l'image d'un même acteur jouant des rôles différents suivant les besoins. Pour cette tache indélébile, ce dernier vocable mérite d'être radicalement rejeté de toute formulation trinitaire, même d'apparence orthodoxe. C'est ainsi que Basile conclut fermement :

« Si donc, même chez nous,⁵³⁰ certains disent ouvertement que le Père et le Fils sont un par le substrat (*hen tô hupokeimenô*) tout en confessant trois personnes parfaites (*tria de prosôpa teleia*), comment ne sembleront-ils pas fournir une preuve claire et irréfutable de la vérité des propos que l'on tient sur nous⁵³¹ ? »

Basile dans cette lettre semble vouloir désormais écarter le terme *prosôpon* : il n'y aurait désormais qu'un nom qui convienne pour désigner la personne dans la Trinité, celui d'*hupostasis*. Dans la *Lettre 210* Basile avait déjà souligné le risque de confusion modaliste dans l'emploi du vocable *prosôpon* non assorti d'un ajout ou d'un correctif :

« Il ne suffit pas de compter des différences de personnes (*prosôpon*), il faut encore confesser que chaque personne (*prosôpon*) existe dans une véritable hypostase ».

Prosôpon est toléré à condition d'être associé à *hupostasis* pour écarter toute confusion possible avec le sabellianisme, « cette fiction des personnes sans hypostase⁵³² ».

Voyons pourtant si Basile reste constant dans son rejet du *prosôpon*. Dans le *Traité du Saint Esprit* qui date sensiblement de la même période, c'est-à-dire des derniers mois de l'année 375, on ne trouve que trois occurrences. Dans l'une *prosôpon* a le sens général de personne⁵³³, dans l'autre la référence au sabellianisme est évidente :

« Les uns vont au judaïsme en confondant les personnes (*prosôpa*) les autres à l'hellénisme en opposant les natures (*phusis*)⁵³⁴ ».

Mais une fois Basile, sans raison apparente, semble se déjuger dans une affirmation trinitaire :

« En conséquence selon la propriété des personnes (*kata tèn idiotèta tôn prosôpon*) ils sont un et un⁵³⁵... »

Poursuivons notre enquête du côté de Grégoire de Nazianze.

⁵²⁹ *Ibid.* ; le même thème est repris dans la *Lettre 210*, 5 en des termes très voisins.

⁵³⁰ C'est Paulin et les siens qui sont visés ici.

⁵³¹ *Ep.* 214, 3, Courtonne t II, p. 205.

⁵³² *Ep.* 210, 5, 37, Courtonne t. II, p. 196.

⁵³³ « Quelle est cette autre personne (*prosôpon*) digne d'être honorée au titre de Seigneur » : *Traité du Saint Esprit*, 21, 52 (*SC* 17, p. 207).

⁵³⁴ *Op. cit.* 30, 77.

⁵³⁵ *Op. cit.* 18, 45.

II - PROSÔPON ET HUPOSTASIS CHEZ GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Grégoire et le prosôpon

Dans les *Discours théologiques*, le terme *prosôpon* ne se rencontre que deux fois : la première pour désigner la personne du roi⁵³⁶ et l'autre à propos de la question trinitaire.

« Car en fait d'impiété, c'est chose égale de confondre comme Sabellios et de séparer comme Arius ; dans un cas pour ce qui est de la personne (*prosôpon*), dans l'autre pour ce qui est des natures (*tais phusesin*)⁵³⁷. »

Rien de nouveau dans cette condamnation, constante depuis Basile, des thèses diamétralement opposées d'Arius et de Sabellios⁵³⁸, une condamnation qui permet aux Cappadociens en position centrale de rappeler à l'envi la diversité des hypostases dans l'unité de la substance. Mais l'emploi de *prosôpon* à la place de *hupostasis* a de quoi surprendre : Grégoire désavouerait-il indirectement son ami ? Non, Grégoire en reprochant à Sabellios sa « confusion des personnes » (*prosôpa*) reprend simplement la terminologie hérétique pour mieux la condamner. Nous restons d'ailleurs dans la même perspective antisabellienne lorsqu'il affirme à propos du Père, du Fils et de l'Esprit Saint :

« Ils ne sont pas non plus serrés l'un contre l'autre de façon qu'ils soient circonscrits à une seule personne (*prosôpon*)⁵³⁹. »

Prosôpon est donc bien pris dans son sens technique sabellien⁵⁴⁰.

On ne trouve cependant pas toujours chez Grégoire la même vigueur dans la chasse au *prosôpon*. Par deux fois Grégoire manifeste même un certain laxisme. Dans le *Discours* 39 qui date de la fin 380, le prédicateur après avoir prié qu'on l'excusât de « prononcer les mêmes mots » et « d'exposer les mêmes idées », réexpose sa doctrine trinitaire :

« Quand je dis Dieu, soyez frappés par l'éclair d'une lumière unique et de trois lumières : trois en ce qui concerne les propriétés (*idiotêtes*) ou encore les hypostases — si l'on veut les appeler ainsi — ou les personnes (*prosôpa*), car nous n'engagerons aucune lutte entre nous pour des noms, tant que les syllabes différentes nous porteront vers une même pensée ; mais cette lumière est une, si l'on parle de la substance ou de la divinité⁵⁴¹. »

Un passage du *Discours* 42 dans lequel il revient une fois encore sur la question trinitaire est tout aussi troublant dans sa répétition :

⁵³⁶ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 29, 2, 8.

⁵³⁷ *Disc.* 31, 30, 17.

⁵³⁸ Cf entre autres *Disc.* 33, 16 ; 34, 8.

⁵³⁹ *Disc.* 34, 8, 12.

⁵⁴⁰ Cf encore *Disc.* 37, 22, 9.

⁵⁴¹ *Disc.* 39, 11.

« Voilà comment nous sommes formés, nous qui reconnaissons l'unité par la substance et le caractère indivisible de l'adoration, ainsi que la Trinité par les hypostases ou encore par les personnes (*prosôpa*) comme préfèrent dire certains⁵⁴² ».

Dans ce discours d'adieu au Concile de Constantinople⁵⁴³, comme dans le discours précédent, faut-il voir là une sorte d'indifférence empreinte de lassitude vis-à-vis d'une vaine querelle de terminologie, une volonté de conciliation ? Qu'importe les mots pourvu qu'il y ait unité de pensée ? Ces deux exemples seraient-ils chez Grégoire la preuve d'un ralliement tardif à la synonymie de *prosôpon* et d'*hupostasis*, une sorte de désaveu implicite de l'intransigeance dogmatique de l'ami défunt ? B. Sesboüé aurait plutôt tendance à minorer la portée de ces deux textes ou plus exactement de les interpréter comme le signe de la victoire de l'*hupostasis*. Si Grégoire admet l'équivalence de ces deux termes c'est parce que *hupostasis* aurait pris un sens tellement fort que *prosôpon*, « contaminé », vidé de son sens doctrinal passé, n'aurait plus présenté de danger : inutile désormais de s'entredéchirer pour un problème de vocabulaire⁵⁴⁴. Pour A. De Halleux, qui étudie ces textes en les replaçant dans la phase terminale de la controverse *prosôpon-hupostasis* à Constantinople, Grégoire, tel Athanase autrefois à Alexandrie, aurait voulu réunir les orthodoxes des deux camps, non seulement à Antioche mais aussi à Constantinople, au prix d'une concession de terminologie⁵⁴⁵. En tout cas, à entendre ces paroles prononcées peu avant l'ouverture du concile on ne peut s'empêcher d'y voir comme l'annonce de la formule de foi que les Pères proclameront en 381 appelant à croire en

« une seule ousie du Père, du Fils et du Saint Esprit... en trois hypostases absolument parfaites ou trois personnes (*prosôpa*) parfaites⁵⁴⁶ ».

Dans la mesure où il n'y avait plus de confusion possible entre *ousia* et *hupostasis* les néonicéens vainqueurs et magnanimes voulaient bien concéder à leurs adversaires le maintien de leur cher *prosôpon* au côté de l'*hupostasis* triomphante. Il nous semble donc légitime de ne pas dissocier les textes de Grégoire de la déclaration finale du concile qui a vu la victoire des « trois hypostases ».

Grégoire et l'hupostasis

Qu'en est-il de l'*hupostasis* chez Grégoire de Nazianze ? Les *Discours théologiques* nous serviront encore de point de départ. Écartons d'emblée deux passages qui offrent peu d'intérêt pour la question : dans le *Discours* 28, 9, 9 *hupostasis* est, sans doute possible, synonyme de *phusis* et dans le *Discours* 29, 17, 13 Grégoire cite He 1, 3, où comme nous l'avons vu, *hupostasis* a le sens initial de « substance ». En revanche, lorsque dans le *Discours* 31 l'auteur rappelle la position trinitaire des Cappadociens il est clair que l'hypostase

⁵⁴² *Disc.* 42, 16.

⁵⁴³ D'après J. BERNARDI dans *SC* 384, p. 16, ce discours, jamais prononcé, aurait cependant été plusieurs fois remanié par Grégoire.

⁵⁴⁴ B. SESBOÛÉ, *Saint Basile et la Trinité*, p. 219.

⁵⁴⁵ Cf A. DE HALLEUX, *op. cit.*, p 188-195, qui s'appuie en plus sur le *Panégyrique* d'Athanase (*Disc.* 21). P. Gallay le date du 2 mai 379, cf. P. GALLAY, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, Lyon 1943, p. 149.

⁵⁴⁶ THÉODORET, *Hist. eccl.* V, IX, 13.

a bien le sens de personne et que dans cet exposé de la foi orthodoxe il écarte le *prosôpon* pour marquer ses distances avec le néo-sabellianisme :

« Ainsi l'on sauvegarde la distinction des trois hypostases dans l'unique nature et l'unique dignité de la divinité... Les Trois sont un au point de vue de la divinité et l'Un est trois au point de vue des propriétés (*idiotètes*)⁵⁴⁷ ».

Cette notion de « propriété » est d'ailleurs explicitée dans un discours de la même époque :

« Au contraire, nos fidèles adorent le Père, le Fils et le Saint-Esprit, une seule divinité, Dieu le Père, Dieu le Fils et — ne t'en déplaise — Dieu l'Esprit-Saint, une seule nature en trois propriétés intelligentes, parfaites, subsistantes par elles-mêmes (*kat' heautas huphestôsais*), distinctes par le nombre, mais non pas distinctes par la divinité⁵⁴⁸ ».

Les propriétés désignent bien ici la personne, l'hypostase qui se définit par ce qu'elle a en propre⁵⁴⁹. Pour Grégoire *hupostasis* et *idiotès* sont indissociables. Et lorsqu'il approfondit la notion de « propriété », il en vient même à affirmer le caractère unique de la personne puisque ce qu'elle a de particulier lui est propre :

« La propriété (*idiotès*) ne peut se déplacer ; comment resterait-elle propriété si elle se déplaçait et changeait⁵⁵⁰ ? »

On est certes ici dans une formulation trinitaire, mais transposable dans le domaine anthropologique. On voit par là que Grégoire de Nazianze est dans la droite ligne de son ami Basile. Trouverons-nous les mêmes positions chez Grégoire de Nysse ?

III - GRÉGOIRE DE NYSSE

La Lettre 38 du Pseudo-Basile (Grégoire de Nysse)

Il convient de commencer par la *Lettre 38* de la correspondance de Basile. Cette lettre dans l'édition de la *C.U.F.* porte l'adresse « À son frère Grégoire ». L'éditeur, Y. Courtonne, tout en signalant que certains l'attribuent à Grégoire de Nysse note : « L'éditeur bénédictin fait remarquer que tous les manuscrits consultés sont d'accord pour l'attribuer à Basile. » Actuellement, à la suite de R. Hübner les critiques sont unanimes pour en rendre la paternité à Grégoire⁵⁵¹. Après la mort de Basile, Grégoire aurait entrepris dans les années 381-382⁵⁵² de rédiger pour son frère Pierre d'Annisî un mémoire (*hupomnèma*) à usage personnel

⁵⁴⁷ *Disc.* 31, 9, 13. Même affirmation en 34, 13, 16.

⁵⁴⁸ *Disc.* 33, 16.

⁵⁴⁹ Comme l'avait déjà relevé K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Leipzig 1904, p. 171.

⁵⁵⁰ *Disc.* 39, 12, 21.

⁵⁵¹ Cf. R. HÜBNER, « Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basiliius. Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den Kappadozischen Brüdern », dans *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, p. 463-490.

⁵⁵² Th. ZIEGLER, *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse témoins d'un itinéraire théologique (379-383)*, thèse dactyl., Strasbourg 1987, p. 119, adopte la date de 379.

afin de le mettre en garde contre la confusion entre *ousia* et *hupostasis*⁵⁵³. Il devait y avoir danger puisque l'auteur justifie son entreprise en rappelant que « beaucoup... pensent qu'il est absolument indifférent de dire substance ou hypostase ». Par sa longueur cet exposé théologique montre assez l'importance que Grégoire attachait à cette mise au point. Ce document, parce qu'il est pseudo-basilien, mérite notre attention. Sur la distinction entre *hupostasis* et *ousia* et la définition même de l'*hupostasis*, des sujets qui ont tant préoccupé l'évêque de Césarée, trouverons-nous une pieuse transmission de l'héritage fraternel ou bien de nouvelles interprétations ?

Pour essayer d'expliquer la distinction entre *ousia* et *hupostasis* si difficilement compréhensible pour l'entendement humain, Grégoire, comme son frère avant lui, procède par analogie en partant de deux exemples, l'un pris dans le domaine anthropologique et l'autre dans celui de la nature.

Le premier exemple rappelle la distinction entre l'homme en général et un homme en particulier :

« Quand donc deux hommes ou même plus sont pris ensemble, comme Paul, Sylvain, Timothée, et qu'on cherche une définition de la substance humaine⁵⁵⁴... »

On aura reconnu au passage l'adresse des deux épîtres aux Thessaloniens, mais surtout, c'est le même exemple dont avait usé Basile dans la *Lettre* 210 adressée aux « premiers habitants de Néocésarée⁵⁵⁵ ». Sur le fond, qu'en est-il ? Relisons le très beau passage où Grégoire au terme d'un long développement sur l'union des personnes divines dans leur diversité, condense l'essentiel de sa démonstration en quelques formules lapidaires.

« On saisit à la fois en elles (les personnes de la Trinité) une communauté (*koinônia*) et une distinction (*diakrisis*) inexprimables et incompréhensibles, sans que la différence des hypostases (*tès tôn hupostaseôn diaphoras*) rompe la continuité de la nature, sans que la communauté selon la substance (*tès kata tèn ousian koinotètos*) élimine la particularité (*to idiazon*) des marques distinctives (*tôn gnôrismatôn*)⁵⁵⁶. »

Le vocabulaire appartient bien à l'univers basilien déjà étudié. Il s'est cependant enrichi de deux mots nouveaux : *diakrisis* et surtout *gnôrisma* qui revient une dizaine de fois pour désigner les « signes distinctifs » qui différencient les hypostases. C'est un peu l'équivalent chez Basile d'*idiazon* et des mots de la même famille, *idiotètes* et *idiômata*.

On retrouve encore le même vocabulaire au terme de la même démarche dans l'exemple emprunté aux sciences de la terre. Après avoir tenté d'expliquer au moyen des connaissances scientifiques de son temps le mystérieux phénomène de l'arc-en-ciel, que « le langage courant a pris l'habitude d'appeler iris », Grégoire reprend la même conclusion en termes identiques à une nuance près : la phrase a un tour positif et le verbe « briller » y est glissé, car le rhéteur se devait de rappeler l'image de la comparaison :

« ...Mais dans la communauté de la substance (*en tèn koinotèti tès ousias*) les propriétés distinctives (*tas gnôristikas idiotètas*) brillent en chacun »⁵⁵⁷.

⁵⁵³ « ... De peur qu'à toi aussi il arrive pareille chose ».

⁵⁵⁴ PS.-BASILE, *Ep.* 38, 2, 19-21.

⁵⁵⁵ BASILE, *Ep.* 210, 4, 20.

⁵⁵⁶ PS.-BAS. (G. DE NYSSE), *Ep.* 38, 4, 83.

⁵⁵⁷ *Ep.* 38, 5, 48.

Ainsi Grégoire, avec moins de polémique, ne fait que reprendre ce que Basile avait inlassablement répété de son vivant sur l'unité dans la substance et la diversité dans les hypostases.

Sur la notion même de l'hypostase, la *Lettre 38* apporte-t-elle quelques nouveautés ? Une remarque préalable : jamais Grégoire n'emploie le mot *prosôpon* pour désigner la personne. Par ailleurs, il semble attacher plus d'importance à définir l'hypostase, comme si le vocable présentait une difficulté. Dans la ligne de son frère il réaffirme d'abord : « Ce qui est dit de façon propre (*to idiôs legomenon*) est indiqué par le mot hypostase ». Puis, reprenant l'exemple d'un homme en particulier, il ajoute :

« Lorsqu'on dit Paul on montre la nature subsistante (*huphestôsan*) dans la chose indiquée par ce nom. C'est cela l'hypostase, ce n'est pas la notion indéfinie de substance qui ne trouve aucune stabilité (*stasis*) par suite de la communauté de la chose signifiée, mais cette notion qui délimite (*paristôsa*) et définit (*perigraphousa*) ce qu'il y a de commun et d'indécis dans certain objet déterminé, à l'aide de ses propriétés manifestes (*dia tôn epiphainomenôn idiômatôn*)⁵⁵⁸. »

Et Grégoire illustre sa définition par l'exemple de Job. Le rédacteur du livre parle d'abord d'un homme pour montrer ce que Job avait de commun avec le genre humain, puis d'un certain Job « pour le distinguer par ce qu'il avait de particulier (*apotemnei tô idiazonti*). Ainsi l'Écriture caractérise (*karachtêrizei*) à l'aide de signes distinctifs qui lui sont propres (*dia tôn oikeiôn gnôrismatôn*) tout ce qui distingue (*chôrizei*) de la signification commune⁵⁵⁹. » Il est intéressant de relever les verbes accolés à la notion de « propriétés » : délimiter (*paristaô*), définir (*perigraphô*), distinguer (*apotemnô*, *chôrizô*), caractériser (*characterizô*), autant de termes qui suggèrent le caractère unique de la personne. On n'a peut-être jamais trouvé chez Basile la même insistance à définir la notion d'hypostase, mais force est de reconnaître que nous sommes en pays de connaissance : même vocabulaire — certes enrichi du terme *gnôrisma* — pour désigner les caractères particuliers de la personne (avec les termes complémentaires pour souligner la « séparation ») et même interprétation. En voici un exemple parmi d'autres :

« Quand nous entendons dire Paul, nous pensons à un concours (*sundromèn*) d'autres propriétés (*idiômatôn*)⁵⁶⁰. »

« Une hypostase est le concours (*sundromèn*) des propriétés particulières (*idiômatôn*) à chacun⁵⁶¹. »

Il n'est donc pas possible de suivre J. Pépin qui dans son analyse de la *Lettre 38* affirme : « ...Voici qu'apparaît un vocabulaire nouveau : le mot de "propriété" (*idiotês*) pour désigner ce que chacun possède et que n'ont pas les deux autres, opposée à la "communauté" (*koinônia*), qui rassemble les trois indistinctement⁵⁶². » L'auteur semble penser que la distinction entre substance et hypostase apparaît pour la première fois dans la *Lettre 38* (de 382), ce qui serait une injustice à l'égard de Basile qui avait amorcé quelque vingt ans plus tôt dans le *Contre Eunome* la définition sommaire de ces concepts et les avait formulés avec plus de précisions par la suite dans sa correspondance. Il y a donc attribution abusive de paternité lorsque J. Pépin insiste : « On a vu déjà combien, dans la *Lettre 38* pseudo-basilienne, cet auteur

⁵⁵⁸ Ep. 38, 3.

⁵⁵⁹ Ibid.

⁵⁶⁰ BASILE, CE II, 4, 21.

⁵⁶¹ PS.-BAS. (G. DE NYSSE), Ep. 38, 6.

⁵⁶² J. PÉPIN, « Hyparxis et hypostasis en Cappadoce », dans *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo*, Centro di Ricerca sul neoplatonismo, Firenze 1994, p. 64.

(Grégoire de Nysse) innove, touchant l'analyse sémantique de *hupostasis* et *ousia*, en élaborant des concepts et des termes nouveaux⁵⁶³ ».

Si nouveauté il y a, elle est plutôt à chercher dans l'exégèse que Grégoire entreprend du verset de He 1, 3 désormais par trop gênant dans la théorie cappadocienne de l'hypostase. En effet, ce texte souvent cité par les Pères où il est dit que, par rapport au Père, le Fils est... *le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de son hypostase* ne semblait pas avoir embarrassé jusque là ses prédécesseurs, Origène⁵⁶⁴ ou Basile. Ce dernier dans le *Contre Eunome* avait même reproché à son adversaire de nier ce témoignage de l'Écriture dans lequel au contraire il fallait voir une preuve du « consubstantiel⁵⁶⁵ ». À cette époque, dans cette citation, Basile ne prêtait attention qu'aux symboles de la lumière et de l'image et, volontairement ou non, négligeait le terme « hypostase ». Grégoire, partagé entre le respect du texte scripturaire et le sens qu'il donne au mot hypostase, « signe particulier de l'existence de chacun » (*hè hupostasis to idiazon tès hekastou huparxeôs sèmeion esti*), déploie des trésors d'ingéniosité pour montrer qu'il n'y a pas incompatibilité entre le texte et sa définition de l'*hupostasis*. Se plaçant dans la ligne d'interprétation basilienne⁵⁶⁶, celle de l'image réplique fidèle de l'archétype, il conclut :

« C'est pourquoi l'hypostase du Fils devient comme une forme (*morphè*) et un visage (*prosôpon*) qui permettent de reconnaître le Père, et l'hypostase du Père est reconnue dans la forme du Fils⁵⁶⁷ ».

À problème insoluble, réponse décevante à coup sûr⁵⁶⁸ !

Si cette *Lettre 38* n'apporte pas de nouveautés appréciables concernant l'hypostase, elle ne peut cependant manquer d'intriguer l'historien. En effet, si ce « mémoire » est bien postérieur à 381⁵⁶⁹, il nous amène à porter un jugement plus nuancé sur la portée du concile de Constantinople. On a dit à l'envi que ce concile marque le triomphe de la formule néonicéenne des trois hypostases, la déroute des vieux-nicéens et la victoire posthume de Basile. Or, la longue mise au point de la *Lettre 38* laisse supposer une forte résistance à la réception de la nouvelle formule, contraignant Grégoire à reprendre patiemment la distinction de l'*ousia* et de l'*hupostasis* pour laquelle Basile avait tant lutté. On aimerait d'ailleurs savoir qui sont ces « nombreux » chrétiens qui continuent à trouver « indifférent » de confondre les deux termes. Faut-il y voir les farouches opposants aux nouvelles décisions conciliaires⁵⁷⁰ ? Ou, plus simplement, s'agit-il de pauvres ouailles insensibles à la subtilité des arguments théologiques que s'échangeaient leurs pasteurs ? Mais, quels qu'en soient les destinataires, ce « mémoire » n'en prouve pas moins que les circonstances commandaient de toute urgence une ferme mise au point pour que triomphe définitivement la cause de l'hypostase⁵⁷¹. Remarquons

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁶⁴ Comme le remarque d'ailleurs J. PÉPIN, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁶⁵ BASILE, *CE I* 18, 27 ; 20, 10 ; II, 32, 48.

⁵⁶⁶ BASILE, *CE I*, 18, 27.

⁵⁶⁷ *Ep.* 38, 8.

⁵⁶⁸ Pour une étude détaillée de cette lettre, voir Th. ZIEGLER, *Les petits traités trinitaires...*, *op. cit.*, p. 125-140 (NB : l'*Ep.* 38 est le traité *De differentia*).

⁵⁶⁹ Th. Ziegler (*op. cit.*, p. 122 et 125-126) le date de 379.

⁵⁷⁰ Certains comme Paulin d'Antioche n'acceptèrent pas le nouveau dogme. Cf. A. DE HALLEUX, *op. cit.*, p. 147.

⁵⁷¹ On retrouve la même démonstration dans la *Lettre 24* à Heraklios de Grégoire de Nysse.

que Grégoire de Nysse dans cette lettre n'emploie pas le terme *prosôpon* dans le sens d'hypostase⁵⁷². Qu'en est-il dans ses autres œuvres ?

Le Discours catéchétique

Dans cet exposé de théologie systématique de 385, donc postérieur à la *Lettre 38*, on est surpris de trouver une fois le vocable *prosôpon* dans une profession de foi trinitaire⁵⁷³. En revanche, *hupostasis* revient 16 fois, et le quart des occurrences a le sens technique de « personnes de la Trinité ».

Mais dans les *Traité*s trinitaires et notamment le *Traité aux Grecs sur les notions communes*⁵⁷⁴, on a pu constater que des trois Cappadociens, Grégoire montre le moins de réticence à utiliser le mot *prosôpon* comme équivalent d'*hupostasis*⁵⁷⁵. Incontestablement Grégoire de Nysse dans ces *Opera minora* ne manifeste pas la même aversion que son frère vis-à-vis du *prosôpon*, comme s'il était devenu l'objet d'une sorte de banalisation depuis le concile de Constantinople, si l'œuvre lui est postérieure⁵⁷⁶.

CONCLUSION

En définitive, la réflexion des Cappadociens sur le concept d'*hupostasis* a été inséparable du combat trinitaire, elle n'a pas été une pure spéculation mais une nécessité imposée par l'âpreté de la controverse. Ce vocable, Basile ne l'a pas inventé, il faisait partie du bagage intellectuel de son milieu d'origine, le parti homéousien d'où sortiront les néonicéens. Ce terme, ambigu au départ, Basile travaillera inlassablement à lui donner de la consistance, à en délimiter les contours et à en définir les harmoniques. Ainsi, l'*hupostasis* en est venue à désigner les personnes de la Trinité, distinctes par leurs propriétés (*idiômata*) mais une par la substance (*ousia*). Sans ignorer l'existence de propriétés communes aux êtres de même substance, Basile s'intéresse davantage à celles qui les individualisent. Mais qu'entend-il par « propriété » ? Dans sa réflexion de théologie trinitaire face aux anoméens, il est contraint de partir des affirmations de l'adversaire, de lutter sur le terrain choisi par lui. Ainsi, à la filiation brandie comme négation de l'égalité divine, il oppose la filiation au sens où le Fils a en propre sa relation filiale avec son Père. Dans ce contexte, la propriété revêt un caractère unique : la propriété du Fils est unique comme l'est celle du Père. Outre la propriété et la relation, ce qui définit l'hypostase divine est son « activité ». Ce concept d'activité, Basile le développe surtout à propos du Fils lorsqu'il énumère les multiples manifestations de bienfaisance à l'égard du genre humain⁵⁷⁷. Dans ce cas, l'activité du Fils est liée à la dépendance de l'humanité vis-à-vis

⁵⁷² Cf. *Ep.* 38, 8, 27 : le sens est celui de visage.

⁵⁷³ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique* XXXIX, 3.

⁵⁷⁴ Éd. F. Müller, *Gregorii Nysseni Opera* III-1, *Opera dogmatica minora*, Leiden, E.J. Brill 1958, p. 19-33.

⁵⁷⁵ *Supra*, p. ...

⁵⁷⁶ L'hypothèse ne vaut pas si l'on suit la chronologie de Th. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 141-143, qui date le *Traité sur les notions communes* de 379. Mais l'auteur ne tient pas compte de l'emploi du mot *prosôpon* comme critère possible de datation.

⁵⁷⁷ Cf *supra*, p. ...

de son créateur. On voit ainsi que, tout à sa recherche théologique, Basile n'a cure de donner de l'hypostase une définition « personnaliste ».

Si, dans sa quête trinitaire, il part souvent du concret, Basile se défie pourtant des comparaisons avec le monde sensible⁵⁷⁸ et ne redescend jamais au niveau anthropologique. En ce sens on peut dire qu'à l'issue d'une véritable bataille, *hupostasis* est devenu pour Basile un terme technique qui appartient au langage de la théologie trinitaire⁵⁷⁹, tandis que *prosôpon* est renvoyé au discours profane dont il est issu⁵⁸⁰. Aussi, dans la formule de Constantinople, lorsqu'on voit le *prosôpon* figurer au côté de l'*hupostasis*, est-on en droit de se demander si Basile aurait accepté cette concession à la synonymie et se serait satisfait de cette demi-victoire. Peut-être aurait-il même jugé comme une trahison tels emplois du *prosôpon* par son jeune frère.

⁵⁷⁸ Cf. à propos de la génération divine : « Le mode de génération divine est inexprimable et inconcevable pour la raison humaine » (*Ep.* 52, 3).

⁵⁷⁹ Qu'on se souvienne par exemple de l'adjuration finale de la *Lettre* 207 : « Ne rejetez pas les hypostases ! ».

⁵⁸⁰ Il n'en reste pas moins que les deux Grégoire n'ont pas montré autant d'hostilité envers le *prosôpon*, Grégoire de Nysse allant même jusqu'à en faire un synonyme d'*hupostasis*.

CHAPITRE 14
HUPOSTASIS ET LA CHRISTOLOGIE
(IV^e - V^e SIÈCLES)⁵⁸¹

L'entrée d'hupostasis en christologie

À l'époque où nous sommes, vers la fin du IV^e siècle, *hupostasis* a déjà un passé chargé, et désormais stabilisé, en théologie trinitaire. Mais, pour des raisons qu'il faudra essayer d'élucider, le mot va maintenant passer à la christologie, et y acquérir un sens nouveau, ou du moins y révéler une potentialité nouvelle qui intéresse de près notre recherche. Ce dossier mérite donc d'être suivi avec attention, et nous bénéficions pour cela d'une étude classique de Marcel Richard⁵⁸² qui en a fourni les pièces avec précision.

Apollinaire semble être le premier théologien à avoir usé du mot dans un contexte christologique (le même constat valait pratiquement pour *prosôpon*), mais très discrètement. Pour lui, le Fils de Dieu est devenu fils de l'homme, si bien qu'il y a

« <une seule hypostase,> une seule personne (*prosôpon*) et une seule adoration du Verbe et de la chair qu'il a assumée⁵⁸³ ».

Le Christ n'est pas « deux personnes (*prosôpa*) ni deux natures (*phuseis*)⁵⁸⁴ » ;

il y a « un seul fils, avant et après l'incarnation, homme et Dieu... et non une personne (*prosôpon*) pour le Dieu Verbe et une autre pour l'homme Jésus⁵⁸⁵ ».

En fait, Apollinaire préfère *prosôpon* à *hupostasis* ; il en usait volontiers en théologie trinitaire, et c'est peut-être de là qu'il l'adapte à ce nouveau domaine : l'unique *prosôpon* du Verbe uni à la chair serait le *prosôpon* du Fils dans la Trinité. Mais ce qui lui importe surtout, c'est de montrer le caractère concret, vital de l'union du Verbe à la chair, comme cela a souvent été relevé. En ce sens, *prosôpon* est moins abstrait qu'*hupostasis* ; Apollinaire

⁵⁸¹ Il faudrait relier ce chapitre au chapitre 10 sur les emplois christologiques de *prosôpon*, qui relèvent en partie des mêmes auteurs. Le lecteur est invité à lire ces deux chapitres en parallèle.

⁵⁸² MARCEL RICHARD, « L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation », *Mélanges de Science Religieuse* 2 (1945) p. 5-32 et 243-270, repris dans *Opera minora*, Leuven-Turnhout 1977, t. II, n° 42 (cité selon cette dernière pagination).

⁵⁸³ *Hè kata meros pistis (La foi exposée par parties)*, 28, éd. H. Lietzmann, Tübingen 1904, p. 177, 8-9 ; « une seule hypostase » est ajouté d'après une citation de ce passage faite au VI^e siècle par Léonce de Byzance, dans une version un peu plus développée qui aurait des chances d'être la version originelle selon M. Richard, *op. cit.*, p. [3].

⁵⁸⁴ *Ibid.*, 31, p. 179, 2-3.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, 36, p. 181, 7-10.

parle aussi du « tout » (*to holon*)⁵⁸⁶ ou du « vivant » (*to zôon*)⁵⁸⁷. Le Verbe est « une seule vie avec la chair⁵⁸⁸ », il est avec elle

« une nature, une hypostase, une activité, une personne, tout entier Dieu, tout entier homme, le même⁵⁸⁹ ».

Il va jusqu'à dire que dans le Christ, « le corps et Dieu sont une seule et même chose⁵⁹⁰ » (tout en se défendant ailleurs de dire que le corps est céleste ou divin par nature⁵⁹¹). On voit qu'il n'use guère de termes abstraits et n'essaie pas de qualifier cette unité d'un point de vue métaphysique : la « personne » du Christ n'est pas vraiment un concept.

Pourtant le mot *hypostasis*, dans ce contexte, en vient tout naturellement à exprimer l'unité des deux éléments : le Verbe Dieu est avec sa chair « une seule personne, une seule hypostase, tout entier homme, tout entier Dieu⁵⁹² ». Un fragment issu de l'école apollinariste, conservé par Diodore de Tarse dans le *Contra synousiastas* (fin du IV^e siècle), œuvre perdue en grec et parvenue à nous dans des fragments syriaques, explicite cet emploi assez neuf d'*hypostasis*⁵⁹³ :

« De même, en effet, que l'homme se compose de l'âme et du corps, de celle-là qui est invisible et immortelle et de celui-ci qui est visible et mortel, et qu'il a été appelé homme, alors que les deux forment une seule hypostase et un seul fils parfait (...), de même aussi Dieu le Verbe a pris le corps à <la descendance de> David et il a été composé pour faire un seul Fils et une seule hypostase. »

Nous voyons l'hypostase exprimer symétriquement, dans cette comparaison, l'unité de l'individu humain et celle du Christ. C'est aussi le cas d'un passage antiapollinariste d'Épiphane, cité dans la même étude de Marcel Richard⁵⁹⁴, qui affirme que « l'intellect (*nous*) n'est pas une hypostase, mais un mouvement de toute notre hypostase » (*kinêsis tês hêmôn pasês hypostaseôs*). M. Richard⁵⁹⁵ cite un autre texte apollinariste réfutant l'objection suivante : si le Verbe et la chair entrent en composition, cela signifie que le corps (assumé) entre en composition avec le Verbe pour constituer l'hypostase du Fils, comme si le Verbe n'était pas par lui-même parfait. Nous retrouvons, mais en filigrane ici, la notion d'« hypostase composée ». Pour compléter ce dossier, il faut encore mentionner un autre texte d'Apollinaire⁵⁹⁶, où l'union du Verbe increé et du corps créé est comparée à la *synthesis anthrôpoeidês*, le « composé humain » ; *hypostasis* n'y apparaît pas, mais on trouve l'unique *prosôpon* (p. 259, 12) et l'unique nature, *phusis* (p. 258, 2 et 19), les deux expressions étant rapprochées p. 257, 15. A. de Halleux suggère que Cyrille pourrait devoir à ce passage son usage familier de la comparaison anthropologique en christologie.

⁵⁸⁶ *De unione* 7, Lietzmann p. 188, 6 ; 14, p. 191, 17.

⁵⁸⁷ *De unione* 10, p. 189, 16 : l'acte de sanctifier et celui d'être sanctifié manifestent « un seul *zôon* » et un seul *prosôpon*.

⁵⁸⁸ *De fide et incarnatione* 6, Lietzmann p. 198, 16.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, 6, p. 199, 16-17.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, 7, p. 199, 23-24.

⁵⁹¹ Cf. *De unione* 8, p. 188, 12-16. Un disciple modéré d'Apollinaire, Valentin, rappellera que son maître n'a jamais enseigné la consubstantialité du corps du Christ à la divinité ; cf. son *Apologie* 9, Lietzmann p. 291, 13-16.

⁵⁹² APOLLINAIRE, *De fide et incarnatione* 3, p. 194, 22-23.

⁵⁹³ Texte cité par M. Richard, *ibid.*, p. [9].

⁵⁹⁴ *Op. cit.*, p. [7] : ÉPIPHANE, *Panarion* 77, 24, 2 (éd. K. Holl-J. Dümmer, GCS, Berlin 1985, p.437, 5-6). Il s'agit de réfuter un apollinariste et de montrer que l'intellect, dans l'homme, n'a pas statut d'hypostase, donc le Verbe non plus, s'il est vrai qu'il joue dans le Christ le rôle d'intellect.

⁵⁹⁵ *Op. cit.*, p. [11] citant *Quod unus sit Christus*, 7 (Lietzmann, p. 299).

⁵⁹⁶ APOLLINAIRE, *Lettre à Denys* 9, Lietzmann p. 260, 1-2, cité par A. DE HALLEUX, « Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie », dans *Logos. Festschrift für Luise Abramowski*, hrsg. H.C. Brennecke et alii, Berlin-New York, De Gruyter 1993, p. 427.

Dans ces textes, on peut constater que l'hypostase représente bien le tout de l'individu, auquel sont rattachées les différentes parties ou fonctions. C'est sans doute pourquoi un autre disciple d'Apollinaire, de tendance modérée, Jobius, parle en ces termes du Christ dans sa confession de foi :

« Homme et Dieu, un seul et le même, une hypostase composée (*mian hypostasin suntheton*) et une personne indivisible (*prosôpon hen adiaireton*)⁵⁹⁷ ».

Les disciples, vers la fin du IV^e siècle, sont sans doute allés plus loin que le maître dans la conceptualisation de leur doctrine, comme le montre cette notion d'« hypostase composée », qui fait ici son apparition et jouera un rôle important dans l'histoire de la christologie tardive.

Le « modèle anthropologique »

Nous constatons avec les textes qui précèdent que le contexte où *hypostasis* désigne une unité (biologique et ontologique) de deux parties est un contexte de comparaison entre l'unité du Christ et celle de l'être humain, comparaison que les historiens appellent le « modèle anthropologique ». Une telle comparaison semble inaugurée surtout par le milieu apollinariste. Le seul précédent, à ma connaissance, serait un fragment de la discussion de 268 entre Malchion et Paul de Samosate, où Malchion demande si le « vivant composé » qu'est l'homme, issu du concours de la chair et de « quelque chose dans la chair » n'est pas analogue au Verbe dans le corps pris de la Vierge⁵⁹⁸. Mais les fragments conservés des actes de cette discussion sont à utiliser avec précaution. D'autre part F. Gahbauer⁵⁹⁹ évoque aussi Eusèbe d'Émèse et Lucius d'Alexandrie, tous deux tenants d'une christologie de type Verbe/chair ; mais il n'y a guère qu'un texte pertinent pour chacun de ces auteurs, et chaque fois issu d'un florilège plus tardif. Dans tous les cas, le dossier pré-apollinariste du modèle anthropologique est fort mince et fragile⁶⁰⁰.

Dans ce contexte de comparaison entre le Christ et l'être humain, le sens nouveau que prend *hypostasis* (unité, synthèse) s'applique aussi bien au Christ qu'à l'être humain. Ce fait est confirmé par un autre texte, antiapollinariste celui-là, qui émane de Grégoire de Nysse ; celui-ci se défend contre l'objection de trop séparer « l'homme » et « le dieu » dans le Christ :

« Puisqu'ils nous font dire que c'est l'homme qui a souffert et non Dieu, qu'ils entendent notre réponse : nous reconnaissons que la divinité est dans celui qui a souffert, mais pas que la nature impassible est devenue passible. Pour nous faire mieux comprendre, voici quelle est notre pensée : la nature humaine tient son existence (*hypostasis*) du concours d'une âme intellectuelle avec un corps ; l'ensemble des deux croît (*phuetai*) à partir d'un principe matériel une fois établie cette constitution (*sustasis*). Et cette matière-là, façonnée en forme de vivant par une puissance divine, devient un être humain, puisque, si l'on admettait par hypothèse que la puissance démiurgique de Dieu n'était pas là au moment où se constitue ce qui est façonné, la matière resterait tout à fait inerte et immobile, en n'étant pas engendrée à la vie par une activité créatrice. Donc, de même que pour nous une puissance vivifiante se fait voir dans la matière à partir de

⁵⁹⁷ JOBIUS, *Confessio*, Lietzmann p. 286, 21-22.

⁵⁹⁸ Cf. H. DE RIEDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du III^e au IV^e siècle*, Paradosis 6, Fribourg 1953, p. 156-157.

⁵⁹⁹ *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon*, Das östliche Christentum N.F. 35, Würzburg, Augustinus-Verlag 1984, p. 32-96.

⁶⁰⁰ Il devient fort épais au moment de la controverse nestorienne. Là dessus, il faut renvoyer maintenant à l'étude de M.-O. BOULNOIS, « L'union de l'âme et du corps comme modèle christologique, de Némésius d'Émèse à la controverse nestorienne », dans V. BOUDON-MILLOT – B. POUDERON (dir.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, (Théologie Historique 117), Paris, Beauchesne 2005, p. 451-475.

laquelle est façonné l'homme constitué d'âme et de corps, de même, pour la vierge, la puissance du très haut (cf. Lc 1, 35), implantée immatériellement dans le corps immaculé par l'Esprit vivifiant, et ayant fait de l'incorruption de la vierge la matière de la chair, a reçu l'apport du corps virginal à ce qui était façonné, et c'est ainsi qu'a été créé l'homme véritablement nouveau (cf. Ép 4, 24), le premier et le seul à avoir manifesté en lui-même un tel mode d'existence (*tropon tès hupostaseôs*), créé selon Dieu et non selon l'homme ; et la puissance divine se répand également dans toute la nature du composé (*sunkrimatos*), si bien qu'aucun des deux <éléments> n'est privé de la divinité, mais que celle-ci se trouve logiquement en tous deux, je veux dire l'âme et le corps, en chacun d'une manière appropriée et convenable⁶⁰¹. »

L'*hupostasis* humaine apparaît comme la résultante de l'union de l'âme et du corps. À vrai dire, le mot *hupostase* dans ce texte est pris dans le sens classique d'existence : la nature humaine reçoit « l'existence » de l'union d'une âme à un corps, le Christ a un « mode d'existence » inédit. Mais nous savons qu'à cette époque, le mot évoque bien aussi l'individualité. Il est donc intéressant de rapprocher tous ces emplois.

Retenons de ces quelques textes que le mot *hupostasis* s'applique au Christ et à l'être humain dans un sens un peu nouveau, que nous pouvons appeler « synthétique ». Nous retrouvons ce que nous avons vu avec la théologie trinitaire : un transfert entre le théologique et l'anthropologique. La nouveauté, ici, est la capacité d'*hupostasis* à désigner un tout, un principe d'intégration en quelque sorte, qui assure l'unité et l'identité d'un individu (au lieu de l'emploi simplement distinctif que nous avons avec la théologie trinitaire). Ne forçons pas trop les textes : les occurrences du mot repérées ici ne sont pas chargées d'une conceptualité très élaborée ; mais l'évolution est commencée : nous pourrions avoir fait un pas de plus vers le concept moderne de personne, du fait de ce passage d'*hupostasis* (comme de *prosôpon*) par la christologie.

⁶⁰¹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Antirrheticus adversus Apolinarium*, éd. F. Müller, GNO III, 1, Leiden, Brill 1958, p. 223, 11 - 224, 5. Texte cité aussi par Marcel Richard, *op. cit.*, p. [14]-[15].

CHAPITRE 15

HUPOSTASIS DANS LE NÉOPLATONISME

En abordant la tradition néoplatonicienne, il faut être conscient des dangers de l'entreprise. D'une part, les auteurs néoplatoniciens demandent à être longuement fréquentés avant de livrer leur pensée ; d'autre part, choisir le biais du mot « hypostase » pour interroger le néoplatonisme sur sa contribution (ou non) à l'élaboration de la notion de personne est une option qui étonnera sans doute : même si le néoplatonisme était un maillon possible dans la généalogie de la personne, ce n'est pas, à première vue, par le mot hypostase qu'il le serait.

Rappelons cependant que nous ne voulons pas appréhender l'émergence du sujet ou de l'intériorité. Nous voulons suivre la destinée des mots qui, dans la théologie chrétienne ancienne, ont été associés à la formulation de l'idée de personne telle que cette théologie l'a léguée à la postérité. Or, le mot hypostase est l'un de ces mots. Nous devons alors nous demander si l'emploi chrétien du mot n'a pas exercé, dès l'Antiquité, une influence sur son emploi philosophique. C'est ce qui motive principalement cette perquisition au domicile du néoplatonisme.

On a d'ailleurs souvent fait le rapprochement entre la théologie trinitaire et la structure néoplatonicienne de l'être, où les hypostases procèdent l'une de l'autre : au-delà de la question (polémique) de savoir si le christianisme a emprunté aux Grecs son langage et ses représentations trinitaires, nous avons à nous intéresser à ce domaine où les pensées se touchent par les mots, puisque « hypostase » joue un rôle important dans les deux traditions. Telle est donc notre question : le néoplatonisme, dans son évolution tardive, accuse-t-il une influence du christianisme qui irait dans le sens d'une « personnalisation » de l'hypostase ? Nous allons rendre visite à cinq auteurs : Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus, Damascius.

Hypostase chez Plotin

Il y a 120 occurrences du mot dans les *Ennéades*, sans compter les occurrences, nombreuses aussi, du verbe correspondant *huphistanai*. C'est dire que le mot est important dans le corpus plotinien. Mais il n'est pas facile d'entrer dans une pensée aussi complexe, exposée dans un style aussi elliptique, sans recourir à un guide.

Nous disposons d'une bonne étude récente sur la notion d'hypostase chez Plotin⁶⁰², qui poursuit deux buts : éradiquer la vieille habitude, influencée par une lecture chrétienne parfois inconsciente, de parler des « trois hypostases » de Plotin (l'Un, l'Intellect et l'Âme) ; montrer d'autre part que le mot n'a pas chez lui le sens d'entité métaphysique individualisée.

⁶⁰² Paul AUBIN, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne (Bibliothèque des Archives de Philosophie 55)*, Paris, Beauchesne 1992.

Le terrain est ainsi déblayé de quelques idées reçues illégitimes. Le sens susdit d'hypostase qu'on voit chez les auteurs néoplatoniciens ne commence selon P. Aubin qu'avec Porphyre, disciple de Plotin ; c'est lui qui précisément donne à l'un des traités de son maître le titre fameux : « Sur les trois hypostases primordiales » (*Peri tôn triôn archikôn hupostaseôn* = *Enn. V, 1* [10]), titre qui n'est pas et n'aurait pas pu être de Plotin lui-même, pour qui il n'y a pas « trois hypostases » faisant système, mais une suite de niveaux d'être, par générations successives, qui ne sont pas pensés comme une « triade ». P. Aubin insiste (p. 178-180) sur le fait que l'hypostase plotinienne n'a pas de sens individualisant. C'est le christianisme qui, en rapprochant *hupostasis* de *prosôpon* en théologie trinitaire, aurait donné à hypostase cette dimension d'individualité que le mot n'avait pas (p. 146).

En même temps, à la suite d'autres chercheurs, P. Aubin montre que le mot hypostase a souvent quelque chose à voir avec l'origine : conformément au sens transitif du verbe *huphistanai* dont il est dérivé, il peut désigner l'acte de poser dans l'être, de fonder, de faire exister, aussi bien du point de vue de l'action que de son résultat (comme nos mots français en -tion : fondation, constitution, construction) ; dans ce dernier cas, le mot renvoie au fait de subsister⁶⁰³. L'auteur suggère (p. 138-146) que dans un certain nombre de cas, le mot fondation pourrait rendre assez bien l'*hupostasis* de Plotin⁶⁰⁴. Dans d'autres cas, on se rend compte que beaucoup de traducteurs modernes optent pour existence⁶⁰⁵. Nous retrouvons là les deux sens, transitif et intransitif (ou encore actif et résultatif) du verbe *huphistanai* : faire exister ou exister. Constatons qu'en ces différents emplois, *hupostasis* garde un sens large et non technique, même si on le précise en parlant de réalité substantielle ou subsistante (ainsi P. Hadot dans le *Traité 50*⁶⁰⁶). Le sens le plus courant est sans doute celui d'existence ou de réalité. Le sens de production ou de fondation est plus étymologique, et peut être appliquée de façon privilégiée à l'Être ou à l'Âme ; mais non à l'Un, qui n'est pas produit par une cause, sauf à lui appliquer le concept difficile d'« autofondation », en effet présent dans quelques passages du traité 39⁶⁰⁷.

L'hypostase de Plotin n'est donc pas à proprement parler un concept ; c'est un des mots du langage de l'être qu'il emploie assez spontanément, sans le marquer vraiment de son empreinte personnelle. Il représente un usage philosophique assez commun du mot.

Il faut cependant examiner des passages où Plotin semble employer *hupostasis*, en particulier au pluriel, pour désigner une entité déterminée. C'est le cas par exemple en *Enn. II, 9* [33], 6, 1 ; mais Plotin y critique la multiplication gratuite des « hypostases » chez les gnostiques : c'est donc un emploi gnostique plutôt que plotinien qui est attesté ici (comme en 1, 41 où il pousse à l'absurde une hypothèse). En *Enn. III, 4* [15], 1, 1 il s'agit des « réalités » issues des principes transcendants, au sens le plus générique. C'est le même sens en *Enn. III, 8* [30], 7, 8 où le mot désigne des réalités d'un certain niveau, engendrées par l'acte de contemplation des réalités qui leur sont supérieures ; on pourrait traduire par fondations, existences produites. Il s'agit en quelque sorte d'une catégorie d'être, non individualisée. C'est toujours ce sens en *Enn. V, 3* [49], 12, 17-18 (texte mal établi) : l'Un ne peut se penser, car cela supposerait une multiplicité en lui entre le sujet et l'objet de la pensée. En effet, les actes (de pensée) posés par l'Intellect ont une portée ontologique, puisque c'est par eux que surgit le

⁶⁰³ Le lien entre le mot et le verbe apparaît clairement dans un passage du *Traité 39* (VI, 8, 10, 35-38) où verbe et substantif alternent à propos de l'Un qui n'a reçu l'existence ni de lui-même ni d'un autre.

⁶⁰⁴ P. Hadot traduit de même le mot par « production » dans PLOTIN, *Traité 38*, Paris, Cerf 1988 ; cf. p. 89, n. 34, ainsi que son introduction au *Traité 50*, Paris, Cerf 1990, p. 24-25.

⁶⁰⁵ G. Leroux dans PLOTIN, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un* [Ennéades VI, 8 (39)], Paris, Vrin 1990 ou J.-M. Narbonne dans PLOTIN, *Traité 25*, Paris, Cerf 1988, p. 61, n. 108.

⁶⁰⁶ *Enn. III, 5, 2, 23 ; 2, 36 ; 3, 1 ; 7, 9*. À propos de 7, 10 une note de P. Hadot, n. 215 *ad loc.*, précise qu'*hupostasis* a ici un sens proche de *phusis* et est traduit par réalité.

⁶⁰⁷ *Enn. VI, 8, 13, 56-57 ; 16, 14 ; 16, 29-30*.

multiple. Ils sont des actes substantiels, des « hypostases » ; mais ils relèvent dès lors, non du niveau de l'Intellect, mais d'un niveau ontologique inférieur, sans quoi l'Intellect ne serait plus Un (dans l'hypothèse examinée ici par Plotin). C'est en tant qu'ils représentent un nouveau niveau d'être qu'ils sont qualifiés d'hypostases. En *Enn.* VI, 6 [34], 12, 15⁶⁰⁸ Plotin critique les stoïciens qui pensent que les nombres peuvent être seulement des affections de l'âme, venues des objets qui la frappent et produisent en elles des représentations. Ils posent l'Un et les nombres comme des genres de « notions » (*ennoëmata*) et en font des « hypostases⁶⁰⁹ ». Plotin donne alors sa position critique en reprenant le mot au singulier : « si tant est que de telles choses puissent être "dans l'hypostase" » (c'est-à-dire dans le réel). Hypostase renvoie une fois de plus à un degré ou un mode d'existence, non individualisé. En III, 5 [50] enfin, à la question de savoir si l'amour (*erôs*) est un dieu, un démon, ou un simple état de l'âme (*pathos*), Plotin distingue en disant que les amours contre nature ne sont que des états de l'âme et non des *hupostaseis* puisqu'ils ne découlent pas du Bien : ce qui est désigné là, même au pluriel, c'est un degré de réalité (partagé potentiellement par une pluralité d'étants), non une entité particulière.

Certains passages du *Traité* 39 (VI, 8) pourraient manifester un sens plus individualisé d'hypostase. En 13, 44 Plotin parle de l'hypostase du Bien (*en tè tou agathou hupostasei*). Il oppose en ce passage le Bien, qui se veut lui-même et est tel qu'il se veut (car son essence découle de son vouloir, au lieu que son vouloir subisse la nécessité de l'essence), tandis que les autres êtres peuvent ne pas se vouloir eux-mêmes ; c'est donc pour opposer le Bien à ces « autres êtres » qu'il utilise l'expression : « pour ce qui est de l'hypostase du Bien ». Mais ce n'est pas tant le Bien comme entité individualisée que comme mode d'être, condition ontologique⁶¹⁰, que le mot hypostase désigne ici ; on le voit plus loin (13, 57) quand il est dit que dans le Bien, la volonté est identique à l'*hupostasis* (en même temps, du reste, qu'à l'*ousia*, 13, 53) : nous sommes bien dans un sens général, non individuel.

Dans le même *Traité* 39 intervient un dernier emploi qui semble individualisé, dans l'expression : « la première hypostase », *prôtè hupostasis* (15, 28). Certes, Plotin parle toujours du Bien ; mais il en parle en tant que sa condition n'est pas celle des êtres inanimés ou irrationnels ; chez ces derniers règne le hasard et l'accidentel, tandis que dans la forme supérieure d'existence qui est celle du Bien, et dans la forme d'existence qui procède du Bien (et que nous pouvons rejoindre en dépouillant tout ce qui est adventice en nous), plus rien n'est étranger à soi, l'existence et la cause de l'existence coïncident, puisque la nature est simple. C'est donc cette forme d'existence supérieure, avec ces qualités, que Plotin appelle ici *hupostasis prôtè* : là encore, le sens reste global, non individualisé, non technique⁶¹¹. Que cette « forme première d'existence » soit l'apanage du Bien et puisse en être le nom propre n'est pas encore son propos. Mais sans doute une lecture un peu rapide de ces passages, par la suite, pourra accrédi-ter cet usage.

⁶⁰⁸ PLOTIN, *Traité* Sur les Nombres (Ennéade VI 6 [34]). Introduction, texte grec, traduction, commentaire et index grec par J. Bertier, L. Brisson et alii (*Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* 4), Paris, Vrin 1980, p. 116-117.

⁶⁰⁹ Ce passage m'est resté obscur. Plotin vise probablement ici le fait que, pour les stoïciens, les notions ont une certaine existence puisqu'elles relèvent du genre du *ti* qui englobe à la fois les incorporels (pensées) et les corporels (cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin 1953, p. 18). Il traduirait alors ce *ti* par le mot hypostase, pris dans son sens le plus général.

⁶¹⁰ Cette interprétation est corroborée par la manière dont Plotin poursuit son raisonnement (13, 50-51) en substituant au substantif le verbe : « Si donc le Bien subsiste (*huphestèke*) et que le choix et la volonté le font subsister (*sunhuphistèsin auto*)... » (trad. G. Leroux, *op. cit.*, p. 171).

⁶¹¹ G. Leroux, dans son commentaire à PLOTIN, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un*, *op. cit.*, p. 349-350, fait remarquer que Plotin parle de « posséder l'hypostase », non d'« être une hypostase ».

Porphyre

Porphyre, sans doute responsable entre autres du fameux titre de *Enn.* V, 1 [10] (*Sur les trois hypostases primordiales*), ne manifesterait-il pas un sens plus concret et individualisé du mot « hypostase » ?

Le *TLG* nous fournit un peu moins de quarante occurrences d'*hupostasis* dans ce qui nous reste de l'œuvre de Porphyre. Six se trouvent dans la *Vie de Plotin* et renvoient en fait, soit au titre de *Enn.* V, 1 [10], soit à l'incipit de *Enn.* III, 4 [15] (voir ci-dessus). Près de la moitié des occurrences (15) se trouvent dans les *Sententiae*, le reste étant dispersé (4 dans le *Commentaire sur le Parménide de Platon*, attribué à Porphyre par P. Hadot⁶¹²).

On peut dire que même le titre de *Enn.* V, 1 [10] rappelé plus haut ne manifeste pas forcément une « personnalisation » des niveaux d'être ; on pourrait traduire : « Sur les trois niveaux d'être primordiaux⁶¹³ ». La nouveauté par rapport à Plotin serait alors de systématiser et de connumérer ces niveaux, non d'individualiser, voire de personnaliser, la notion d'hypostase.

Pourtant quelques passages, à première vue, vont dans le sens d'une individualisation ; il y en a 4 dans les *Sententiae*, un dans l'*Histoire de la philosophie*, et un dans le *Commentaire sur le Parménide*. Commençons par celui de l'*Histoire de la philosophie*, parce qu'il reprend l'expression même « trois hypostases ». Il s'agit d'une citation de Platon que ferait Porphyre (en fait, une allusion au passage fameux de la *Lettre 2* sur le premier, le deuxième et le troisième rang, réexprimé en termes d'hypostases) :

« Car, disait Platon, la substance de la divinité a procédé pour former trois hypostases. Le Dieu suprême est le Bien ; après lui, au deuxième rang, il y a le démiurge et, en troisième, l'âme du monde⁶¹⁴... »

Nous avons là, comme dans le titre d'*Enn.* V, 1 [10], la connumération des trois premiers degrés d'existence (ou des trois productions primordiales) ; mais, explicitement associés ici au Bien, au Démiurge et à l'Âme, ils pourraient donner cette fois au mot hypostase un sens plus personnel. Cependant, le sens de niveau d'être suffit parfaitement à comprendre le passage, et l'hypothèse d'un sens nouveau est inutile⁶¹⁵.

Un passage du *Commentaire sur le Parménide*⁶¹⁶ nous intéresse parce qu'il associe à *hupostasis* un mot qui, précisément, signifie l'individualité et sera associé à hypostase en ce sens par des théologiens chrétiens du IV^e siècle : *idiotès*, la particularité, la propriété (au sens de : ce qui est propre à). Il s'agit du second Un du *Parménide* (142 b) ; Porphyre explique

⁶¹² « Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide », *Revue des Études grecques* LXXIV (1961) 410-438, repris dans *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres 1999, p. 281-316.

⁶¹³ Dans son ouvrage cité plus haut, P. Aubin propose lui aussi une telle interprétation : « Sur les trois productions (fondations) originelles » (*Plotin et le christianisme*, p. 186).

⁶¹⁴ Je cite le passage dans la traduction donnée par A.-Ph. Segonds en appendice à PORPHYRE, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Paris, Les Belles Lettres 1982, p. 191. Le fragment de Porphyre est conservé par Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien VIII*, PG 76, 916 B (et cité aussi *ibid.*, I, 553 B-D = éd. P. Burguière - P. Évieux, SC 322, Paris 1985, p. 200, § 47).

⁶¹⁵ On pourrait penser que l'expression « trois hypostases » qui introduit la citation de Platon est de Cyrille, l'auteur chrétien qui nous a conservé ce fragment, et refléterait un usage chrétien plus tardif. Mais non seulement Cyrille cite le passage deux fois de la même manière (cf. note précédente), mais Didyme le cite aussi avec cette expression (*De Trin.*, PG 39, 760 B), ce qui plaide pour son authenticité, en renvoyant au titre d'*Enn.* V, 1.

⁶¹⁶ PORPHYRE, *Sur le Parménide XI*, 20, éd. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études augustiniennes 1968, t. II, p. 100.

qu'il résulte du concours de deux propriétés ou qualités propres (se transformant l'une l'autre en s'unissant) : la propriété d'être (*idiotès tou einai*, XI, 9), et la propriété qu'est l'hypostase, c'est-à-dire, selon l'interprétation de P. Hadot⁶¹⁷, la propriété d'être un, qui est le propre du second Un. P. Hadot traduit donc *idiotès hupostaseôs* par « propriété hypostatique », en expliquant qu'il s'agit d'un génitif d'appartenance où *idiotès* signifie l'individualité propre à l'hypostase. En définitive, c'est *idiotès* qui porte l'idée d'individualité, et non *hupostasis* : il s'agit de la particularité propre à ce niveau d'être. *Hupostasis* est déjà appliqué à l'Un, semble-t-il, dans la même œuvre avec le même sens traditionnel, en I, 32-33 : « parce que cette hypostase inconcevable est absolument différente de tout⁶¹⁸ ».

Il reste à voir quelques passages des *Sententiae*. En *Sent.* 4⁶¹⁹, à propos du rapport entre incorporels et corporels, Porphyre dit :

« Les incorporels ne peuvent être présents aux corps ni se mêler à eux par l'hypostase et par la substance (*ousia*), mais par l'hypostase qui provient de l'inclination, ils leur communiquent une certaine puissance connexe (*prosechès*). Car l'inclination a constitué (*huphestèse*) une sorte de seconde puissance connexe aux corps. »

On voit que l'hypostase est ici le mode d'être des incorporels, qui semble du reste se modifier selon qu'il y a ou non inclination. En 11, 1⁶²⁰, Porphyre dit :

« Les hypostases incorporelles, lorsqu'elles descendent (*i.e.* vers les niveaux inférieurs, les corps), se divisent et se multiplient vers l'individualité (*eis ta kata atomon*) par affaiblissement de puissance ; mais lorsqu'elles montent, elles s'unifient et retournent vers la cohésion (*eis to homou*) par excédent de puissance. »

Les hypostases, au pluriel, sont sujets d'une action. C'est aussi le cas en *Sent.* 30, 1 (Lamberz p. 20, 7) :

« Parmi les hypostases entières et parfaites, aucune ne se retourne vers sa propre production, mais toutes sont élevées vers ce qui les a produites, jusqu'au corps cosmique. »

Un peu plus loin (30, 11, p. 20, 17) Porphyre oppose à cette catégorie d'hypostases les « hypostases partagées (*meristai*), capables de se mouvoir vers le multiple (*pros polla repein*) », qui, elles, se tournent vers leurs productions. Incontestablement, on se rapproche ici d'une individualisation, même s'il faut aussi garder le sens premier, plus large, d'une certaine condition ontologique.

En *Sent.* 33, 59 (p. 37, 23) enfin, Porphyre parle des corporels et des incorporels et cherche un vocabulaire adéquat pour parler de leur union, puisqu'il n'y a pas union de choses consubstantielles (*homoousia*), mais de choses « totalement éloignées les unes des autres quant à la particularité de l'hypostase » (*kat' idiotèta hupostaseôs*). Le mot hypostase, cette fois, est clairement du côté du mode d'être (incorporel ou corporel) et pourrait presque être traduit par nature ou par substance (puisque « consubstantiels » répond à « qui diffèrent selon l'hypostase »).

Porphyre nous laisse donc sur un bilan flou. Fondamentalement, le mot hypostase garde chez lui les acceptions plotiniennes, mais on ne peut nier qu'il puisse évoluer vers une acception plus individuelle, en particulier quand le mot est appliqué aux premiers

⁶¹⁷ *Op. cit.*, t. II, p. 99-101, n. 4.

⁶¹⁸ Trad. P. Hadot, *op. cit.*, t. II, p. 69, avec la note 1 renvoyant à d'autres emplois porphyriens. L'occurrence du mot dans la même œuvre en VI, 19 est une hypothèse de l'éditeur, plausible mais sans certitude.

⁶¹⁹ Éd. E. Lamberz, PORPHYRIUS, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Leipzig, Teubner 1975, p. 2, 5-9.

⁶²⁰ Éd. Lamberz (*op. cit.*), p. 5, 1.

niveaux d'être (aucun signe, en revanche, d'une application possible à l'individualité humaine, qui n'est absolument pas dans son horizon). Un pas a sans doute été fait entre Plotin et son disciple, mais l'écart est mince.

Jamblique

Ce bilan nuancé vaut-il pour l'histoire ultérieure du néoplatonisme ? On y a souvent relevé une « multiplication des hypostases⁶²¹ ». Dans ce contexte, il s'agit autant de niveaux d'être au sein d'une hiérarchie ontologique de plus en plus complexe, que d'entités personnalisées comme les dieux d'un Panthéon (malgré la tentative de Proclus, au VI^e siècle, pour identifier les niveaux de procession avec les dieux grecs traditionnels). La relecture chrétienne dénoncée par Paul Aubin à propos de Plotin a pu, là encore, fausser les choses.

Dans la vingtaine d'occurrences d'*hupostasis* données par le *TLG* pour ce qui nous reste de son œuvre, Jamblique (disciple de Plotin, v. 250 - v. 325) n'apporte pas d'emploi nouveau du mot. B.D. Larsen rappelle⁶²² qu'il ne faut pas donner de sens individuel à *hupostasis* chez lui, récusant par exemple le mot « entité » pour le traduire. Il précise plus loin (p. 20) que c'est à une triade entière (comme niveau d'être) que correspond l'hypostase, et non à un élément de la triade. C'est sans doute dans cette optique qu'il faut comprendre cette phrase où Jamblique, contre ses prédécesseurs, distingue l'Âme de l'Intellect : « L'Âme est née seconde après l'Intellect selon une autre hypostase⁶²³ » (*hôs apo nou genomenèn deuteran kath' heteran hupostasin*), idée répétée plus loin avec le verbe : l'Âme a « la faculté d'exister en propre » (*kat' idian huphestèkenai*). Le sens du mot n'est pas individuel ici.

Dans le *Protreptique*, Jamblique l'utilise presque comme synonyme de *zoè* (vie, genre de vie) dans un passage pythagoricien⁶²⁴ où il commente les vers d'or et oppose « l'activité intellectuelle, simple et sans opposition », considérée comme la « vie absolument parfaite, primordiale » et la vie mortelle, commune, marquée par la dualité, appelée « substance (*hupostasis*) adventice, secondaire et dépendante » (trad. Des Places ; je suggérerais ici plutôt forme de vie que substance pour rendre *hupostasis*) ; plus loin⁶²⁵, le mot s'apparente plus au sens de substance : il s'agit de la « substance matérielle » (*hupostasis hulikè*) avec laquelle les dieux n'ont pas partie liée ; mais on pourrait encore traduire par forme de vie, manière d'être (propre à la matière) : nous ne sortons guère ici du sens classique.

C'est dans ses œuvres de mathématique pythagoricienne que Jamblique offre le plus d'emplois du mot *hupostasis* (plus de la moitié des occurrences), alors que le mot ne faisait pas partie du vocabulaire mathématique traditionnel : Euclide ne l'emploie jamais. Dans le *De communi mathematica scientia*, en particulier, Jamblique l'emploie deux fois au pluriel, ce qui doit attirer notre attention. En 14, 26⁶²⁶, il dit à propos du semblable et du dissemblable qu'ils ne sont ni dans l'accident ni dans la relation, car « pour les choses qui existent par soi, il ne faut pas penser que leurs existences (*hupostaseis*) dépendent d'autres ». Ici, le pluriel de la chose possédée (l'existence) est dû au pluriel du sujet possédant, et n'implique pas une

⁶²¹ Cf. par exemple B.D. LARSEN, « Jamblique dans la philosophie antique tardive », dans *De Jamblique à Proclus*, Fondation Hardt, Entretiens XXI, Genève 1975, p. 12 et 14-15.

⁶²² *Ibid.*, p. 14-15.

⁶²³ JAMBLIQUE, *Traité de l'âme* cité par B.D. Larsen, *op. cit.*, p. 21, dans la traduction de A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. III. Les doctrines de l'âme*, Paris, Gabalda 1953, p. 184-185.

⁶²⁴ *Protr.* 3, éd. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres 1989, p. 47, 1 (14, 11 Pistelli).

⁶²⁵ *Ibid.*, 23 (éd. Des Places, p. 145, 29 = 120, 10 Pistelli).

⁶²⁶ Éd. N. Festa - U. Klein, Teubner, Stuttgart 1975, p. 51, 24.

individualisation de l'existence. L'autre occurrence au pluriel est un peu plus loin⁶²⁷ : il s'agit toujours du statut mathématique du semblable et du dissemblable, qui

« s'étendent sur toute la substance mathématique puisqu'ils concernent sa totalité, mais aussi sur chaque discipline mathématique en particulier, pour ce qui concerne leurs hypostases particulières » (*eis tas meristas autôn hupostaseis*).

Il semble que le pluriel soit dû ici à la même raison⁶²⁸.

D'autres occurrences du mot, au singulier, ne démentent pas ce bilan rapide. Jamblique se demande⁶²⁹ si l'âme est un mélange des objets de connaissance ou si elle fait exister (*huphistèsi*) cette connaissance ; dans le premier cas⁶³⁰, elle ne serait plus le principe de la connaissance mathématique, antérieure à celle-ci, mais elle entre en composition, en quelque sorte, avec la connaissance pour constituer une « existence associée (*episunistamenèn hupostasin*), issue d'éléments qui la précèdent ». Plus loin⁶³¹, Jamblique rappelle que selon la logique de la substance, la réalité-cause préexiste aux réalités causées et a une existence (*hupostasis*) séparée, par laquelle elle donne une existence (*hupostasis*) autre, postérieure, à ce qui est mis en branle par elle.

On voit que par rapport à l'évolution qu'on devine chez Porphyre, Jamblique se trouve plutôt en retrait, plus proche de Plotin que son prédécesseur, y compris dans ses traités « pythagoriciens »⁶³². Il serait fastidieux d'étudier l'un après l'autre tous les néoplatoniciens, mais une rapide incursion chez Proclus et Damascius est encore nécessaire.

Proclus

Proclus (412-485) emploie volontiers le mot hypostase, et souvent au pluriel. Il forge d'autre part un mot apparenté pour désigner des êtres « autoconstituants », *authupostata*. C'est dans ces deux directions qu'il nous faut regarder.

Lisons d'abord, sur l'hypostase, les *Éléments de théologie* qui présentent de façon ordonnée, sous forme de théorèmes, les notions fondamentales de la pensée proclusienne. La démonstration du théorème 18 rappelle que

⁶²⁷ *Ibid.*, 14, 45 (p. 52, 14 Teubner).

⁶²⁸ Que signifie au juste l'expression : « substance mathématique », ou : « hypostases de chacune des disciplines de la mathématique » ? J'ai du mal à le préciser, de même que l'expression « l'hypostase totale du nombre », que les *Theologoumena arithmeticae* (10, 8) mettent en parallèle avec la « quantité (*plèthos*) totale ». Mais il s'agit là, apparemment, plutôt d'un sens générique.

⁶²⁹ 10, 11 (p. 42, 17 Teubner).

⁶³⁰ Plutôt qu'une critique de la théorie stoïcienne de la représentation, il faut peut-être voir dans cette hypothèse rejetée une thèse de Porphyre (cf. JAMBLIQUE, *De Mysteriis* III, 21) selon laquelle l'inspiration divine vient se mêler à notre âme pour former une « troisième espèce mixte d'hypostase » (*mikton ti... hupostaseôs eidos*) : Jamblique tient à préserver, jusque dans l'activité théurgique, la transcendance du divin par rapport à tout ce qui lui est inférieur.

⁶³¹ 13, 57-58 (p. 50, 10-11 Teubner).

⁶³² Un autre pythagoricien antérieur à Jamblique et commenté par lui, Nicomaque de Gérasa, n'emploie guère le mot. Dans un passage de son *Introduction arithmétique* (I, 1, 3, éd. R. Hoche, Teubner, Leipzig 1866, p. 2, 18), « l'hypostase » de la matière est opposée à celle des réalités immatérielles ; dans un fragment, l'âme a une « hypostase » triple, faite du même, de l'autre et de la substance (*ousia*), et admet, selon cette hypostase triple, une sorte de partition (*horismos*) entre le rationnel, l'irrationnel et le naturel (*phusikon*). Dans ces deux passages, « hypostase » désigne la manière dont une classe d'êtres existe, non un principe d'individuation.

« tout être qui en fait subsister un autre est d'ordre supérieur à celui qu'il fait subsister⁶³³ » (*pan to hupostatikon kreitton esti tès tou huphistamenou phuseôs*).

C'est l'adjectif neutre (au sens actif de faire exister), puis le verbe, qui sont employés, mais ils éclairent le sens du substantif : il s'agit de faire exister, dans le mouvement général des processions où chaque niveau d'être suscite le suivant⁶³⁴. Nous retrouvons un sens plotinien (fondation, production) : tel est le cadre. Le pluriel, fréquent, ne change pas fondamentalement ce sens ; en 20 (Dodds p. 22, 1-3), le théorème énonce :

« Au-delà de tous les corps est la substance (*ousia*) psychique, au-delà de toutes les âmes l'ordre de l'esprit (*noera phusis*), au-delà de toutes les substances pensantes (*noerôn hupostaseôn*) l'un. »

On reconnaît ici, plus explicitement, la dimension de « niveau d'être » de l'hypostase. Ce niveau d'être constitue une « série » d'éléments singuliers dont chacun a sa cause ; mais la série considérée dans son unité a une cause qui est le principe de son unité, sa « forme » (*eidôs*, Dodds p. 26, 19), c'est l'élément premier de cette série. Proclus l'appelle monade (*monas*, Dodds p. 24, 2s.), mais elle n'est pas forcément une individualité : si les âmes ont « une seule âme » pour principe, les corps, eux, ont pour monade non pas « un corps », mais « la nature corporelle » (*Éléments* 21, Dodds p. 24, 22-25). Ni la monade ni l'hypostase ne semblent donc représenter un principe d'individualité, même si le théorème 22 énonce l'unicité de chaque élément principal. Quant à chaque élément particulier de la série, il est plutôt envisagé comme multiplicité (*plèthos*, Dodds p. 24, 5) que comme individualité, cette dernière comme telle n'intéressant guère Proclus. Il en parle donc au pluriel, souvent au neutre pluriel, sans substantif ; ou avec un adjectif ou un participe substantivé comme *ta metechonta*, les participants (cf. Dodds p. 142, 2 ou 7). Ces éléments ne sont envisagés que comme résultats d'une dynamique ontologique de production, non pour eux-mêmes.

Ce qui achève d'autre part de montrer que l'hypostase n'est pas une entité individuelle, c'est que le mot est appliqué, en 64, aux propriétés des êtres et non aux êtres eux-mêmes (Dodds p. 60, 26-28) : les « hypostases imparfaites » ont besoin d'être dans un sujet (c'est-à-dire d'appartenir à ceux qui participent d'elles) pour exister, *eis huparxin*.

Quelques passages de la *Théologie platonicienne* confirment l'usage proclusien du mot hypostase. Le premier est à prendre dans la table même des chapitres (rédigée par Proclus). Le chapitre 3 s'intitule :

« Qu'est-ce qu'un théologien selon Platon, d'où prend-il son point de départ et jusqu'où s'élève-t-il dans la hiérarchie des degrés de la réalité (*mechri tinôn hupostaseôn*), et quelle puissance de l'âme exerce-t-il principalement⁶³⁵ ? »

La traduction par « degrés de la réalité » montre bien ce qui est visé par le terme, un niveau ontologique (ou un mode d'être). C'est la même chose, s'agissant des premiers degrés, en I, 2 (p. 11, 3 Saffrey-Westerink) ou en III, 14 (p. 49, 11-12).

⁶³³ J'utilise la traduction de J. Trouillard, PROCLUS, *Éléments de théologie*, Paris, Aubier-Montaigne 1965, p. 72. Malgré ses grandes qualités, cette traduction présente l'inconvénient (mais peut-être est-ce pour être plus profondément fidèle à la pensée même de Proclus) de n'être pas constante dans le rendu des termes : substance rend à la fois *ousia* et *hupostasis*, ce dernier terme étant rendu aussi parfois par subsistence (qui traduit aussi *huparxis*). Pour le texte grec, voir l'éd. de E.R. Dodds, PROCLUS, *The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press 1933 (1963²), p. 20, 8-9.

⁶³⁴ C'est la même chose, avec le substantif *hupostasis* et le verbe *huphistanaï*, dans le théorème 23 (Dodds p. 26, 22-24). Dans la démonstration du théorème 27, deux expressions sont mises en parallèle : procurer l'être (*to einai*) et procurer l'hypostase (Dodds, p. 30, 29-31).

⁶³⁵ PROCLUS, *Théologie platonicienne*, éd. et trad. H.D. Saffrey et L.G. Westerink, t. 1, Paris, Les Belles Lettres 1968, p. 1, 10-12.

En *Théol. plat.* I, 14⁶³⁶, Proclus divise l'ensemble des êtres selon la catégorie du mouvement, entre les êtres uniquement mus (les corps), les êtres mus et moteurs, les êtres uniquement moteurs (les âmes = les mus par soi, *autokinèta*), et l'immobile (l'intellect) : cela fait quatre « hypostases » qui se succèdent les unes aux autres⁶³⁷. Nous sommes là dans les niveaux d'être (H.D. Saffrey traduit : modes d'être). Plus loin (p. 67, 24-25), le sens se fait peut-être plus concret : « chaque totalité tient avec elle les hypostases plus particulières », l'exemple donné étant le ciel qui contient les astres, ou encore la terre avec les vivants terrestres particuliers (cf. encore I, 19, p. 92, 2). On pourrait rendre *hupostaseis* par « existences », en maintenant une certaine ambiguïté entre l'abstrait et le concret. Le verbe *huphistanai*, employé deux fois dans le passage, rappelle ce rattachement d'hypostase au simple fait d'exister⁶³⁸. Un passage de *Théol. plat.* III, 5 est parlant ; le titre du chapitre (S.-W. p. 1, 15-17) est le suivant :

« Les participations aux hénades les plus proches de l'Un donnent des êtres plus simples (*haplousteras hupostaseis*), tandis que les participations aux hénades plus éloignées de l'Un donnent des êtres plus composés. »

Le texte (p. 17, 15) reprend l'idée, en substituant « êtres » (*tôn ontôn*) à « hypostases ». L'équivalence est manifeste, confirmant la possibilité de traduire *hupostasis* par « existence ».

Notons enfin que la notion d'être particulier est exprimée par Proclus (dans le passage de I, 14 cité plus haut) avec le terme *merikon* (ou *meros*), non avec celui d'hypostase ; Comme dans les *Éléments*, on constate que Proclus ne dispose pas d'un vocabulaire spécial pour exprimer les notions d'individuel ou de particulier, et se contente en général d'un neutre pluriel : « les êtres » (*ta onta*)⁶³⁹, ou d'un pronom ou adjectif substantivé. C'est l'ensemble (la classe, le niveau d'être) qui intéresse Proclus, non le particulier. On peut citer à l'appui de ce constat le jugement de H.-D. Saffrey parlant de la conception de l'homme chez notre auteur : « Le malheur de l'homme, c'est d'être un individu, et tout l'effort du philosophe consiste à se hausser de nouveau à l'universel et au Tout⁶⁴⁰ ».

Il ne faut pas oublier néanmoins que Proclus a tenté de relier les dieux traditionnels des Grecs à la philosophie néoplatonicienne. Cela le conduit à parler parfois des « diverses hypostases divines » (*Éléments* 162, Dodds p. 140, 32 ; cf. aussi *Théol. plat.* I, 3, S.-W. p. 14, 21), liées aux « propriétés » (*idiotètas*, p. 142, 2). Mais là encore, la notion renvoie avant tout à une représentation hiérarchisée de l'être et non à des figures individuelles (le mot *hupostasis* revient au singulier dans le même chapitre, p. 142, 6). Ce désir de faire correspondre les dieux du panthéon aux niveaux d'être n'a pas réellement fait évoluer le mot hypostase d'une manière analogue à ce que nous avons pu constater dans le christianisme avec la théologie trinitaire.

Il faut mentionner enfin, pour n'être pas trop incomplet sur la notion d'hypostase, un autre mot apparenté qui se trouve chez Proclus mais n'intéresse pas notre

⁶³⁶ L'analyse du chapitre se trouve dans l'introduction, *op. cit.*, p. CLXXIX-CLXXX.

⁶³⁷ *Théol. plat.* I, 14, *op. cit.*, p. 60, 15-16. L'hypostase inférieure (qui correspond au niveau des corps) est caractérisée plus loin (*ibid.*, p. 61, 25-26) comme « une hypostase étendue, qui participe à la grandeur et à la masse » : il s'agit bien d'un mode d'être. Dans le même sens, Proclus parle de « l'hypostase temporelle » (*hè kata chronon hupostasis*) en I, 28 (p. 120, 7).

⁶³⁸ Cf. aussi II, 6 (éd. S.-W., t. II, Paris 1974, p. 42, 11) et la note compl. 3, p. 104, insistant sur le sens étymologique de *hupostasis*.

⁶³⁹ Par exemple *Sur le premier Alcibiade*, Pr. 2, 11 (éd. A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres 1985, p. 2).

⁶⁴⁰ H.-D. SAFFREY, « Théologie et anthropologie d'après quelques préfaces de Proclus », dans *Images of Man... Studia G. Verbeke dicata*, Leuven 1976, p. 208, repris dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin 1990, p. 208. L'auteur venait de citer un passage du commentaire de Proclus sur la *République*, où est décrite la descente de l'âme s'éloignant de plus en plus du Tout, jusqu'à tomber dans le plus particulier, non pas le Vivant, non pas l'Homme, mais tel homme.

enquête : il s'agit de *parhupostasis*, qui désigne presque toujours le statut ontologique du mal ou de ce qui est contre-nature, et peut se traduire par « existence en dépendance⁶⁴¹ ».

Quant aux « hénades⁶⁴² », ce sont les dieux, ou les dieux-principes des classes de dieux, médiations entre l'un et le multiple. Proclus dit que chaque dieu est une « hénade complète » (114, Dodds p. 100, 16). Mais, comme le fait remarquer Dodds dans son commentaire (*ibid.*, p. 260), au même endroit Proclus donne « une définition de Dieu strictement impersonnelle », à savoir l'objet transcendant du désir universel (113, Dodds p. 100, 10-11). La notion d'hénade n'a donc pas pour effet de personnaliser le divin ; de plus, réservée à la sphère divine dans le système de Proclus, elle ne pourrait s'appliquer à l'être humain. Les hénades sont en fait « l'un modalisé », selon l'expression de J. Trouillard (dans sa traduction des *Éléments*, *op. cit.*, p. 100, n. 2), elles sont, non des êtres (produits par l'un), mais des manifestations de celui-ci (*ibid.*, p. 54), et n'ont donc pas un statut d'entités ontologiques.

Il nous reste en dernier lieu à nous intéresser aux « autoconstituants » (*authupostata*) dont Proclus fait la théorie dans les *Éléments de théologie*, 40-51.

Proclus hérite probablement sur ce point d'une double tradition divergente au sein même du platonisme, sur la question de savoir si le premier principe s'engendre lui-même⁶⁴³. La fonction des *authupostata* semble être d'introduire un principe de liberté (rendant possible la liberté humaine) à un certain niveau des processions-conversions, entre l'Un et les âmes particulières⁶⁴⁴. De ce fait, le nom d'autoconstituant, qui ne peut être donné à l'Un en raison de la dualité au moins théorique qu'il suppose en soi-même entre le constituant et le constitué, concerne les niveaux de l'Intellect et de l'Âme⁶⁴⁵ (y compris les intellects et les âmes particulières). Il s'agit de montrer qu'ils « procèdent d'eux-mêmes », tout en procédant aussi du principe antérieur, et se convertissent à eux-mêmes. Cette condition n'est pas exactement celle de l'être *causa sui*, mais de l'être qui, selon la définition de Jean Trouillard⁶⁴⁶, « jouit d'une intériorité suffisante pour assumer ses causes et se donner spontanément à soi-même ses caractères composants en coopération avec elles ». C'est cela, dit Proclus, « se produire soi-même » (*Éléments*, 41). Même les âmes particulières (participables) sont des « autoconstituants » (*Éléments*, 190), elles sont médiatrices entre l'indivisible et le divisible des corps (*ibid.*), entre l'éternel et le temporel (191).

Tout en s'inscrivant dans le schéma général des processions à partir de l'Un, les « autoconstituants » ont une autonomie ontologique qui fonde la possibilité d'une liberté. Précisons que l'être humain individuel ne peut être appréhendé ainsi, mais seulement son âme en tant qu'elle participe de l'Âme unique. Car l'autoconstituant est simple et incomposé (*Éléments* 47), et ne peut s'inscrire dans le devenir de l'histoire ; il est hors de la génération et de la corruption (*ibid.*, 45-46) et transcende le temps (*ibid.*, 51). La notion est à retenir pour les éléments qu'elle contient : autonomie, maîtrise sur son « existence » (*hupostasis*, cf. *Éléments*

⁶⁴¹ A.C. LLOYD, « Parhupostasis in Proclus », dans *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zurich, Éditions du grand Midi 1987, p. 145-157, critique l'interprétation de D. Isaac qui traduit par « contre-existence », cf. PROCLUS, *Trois études sur la providence*, t. III, Paris, Belles Lettres 1982, p. 13-17.

⁶⁴² Cf. *Éléments* 113-165 et *Théologie platonicienne* III, 1-6.

⁶⁴³ Cf. J. WHITTAKER, « The historical Background of Proclus' Doctrine of the *Aujqupovstata* », dans *De Jamblique à Proclus. Entretiens sur l'Antiquité classique XXI*, Fondation Hardt, Genève 1975, p. 193-237.

⁶⁴⁴ Cf. Dodds, *op. cit.*, commentaire p. 223-224.

⁶⁴⁵ *Commentaire sur le Timée de Platon* II, 71 CD, éd. Diehl, t. I, p. 232, 11-18, trad. Festugière, t. 2, Paris, Vrin-CNRS 1967, p. 59-60. Texte cité par J. Whittaker, *op. cit.*, p. 217, n. 2.

⁶⁴⁶ *Éléments*, *op. cit.*, introduction p. 51.

43), cohésion entre substance et action (*ibid.*, 44). Mais elle s'inscrit dans un contexte typiquement néoplatonicien où l'âme est conçue comme immortelle et séparée (il s'agit, du reste, de l'Âme plutôt que des âmes), et comprise au sein du schéma de procession/conversion. Étant donné ce contexte, elle ne sera guère exportable dans une réflexion sur l'être humain individuel.

Damascius

Il nous reste une visite à faire au dernier grand représentant du néoplatonisme qu'est Damascius ; les suivants s'étant plutôt consacrés, dans les œuvres qui nous sont parvenues, aux commentaires d'Aristote. La visite sera brève, car la démarche de Damascius (qui passe tout l'enseignement de Proclus au crible d'une critique serrée du langage) est complexe, et il faudrait bien du temps et des pages pour y entrer vraiment. Beaucoup plus modestement, nous allons essayer de voir s'il introduit de nouveaux sens du mot *hupostasis* ou de mots apparentés⁶⁴⁷.

Nous constatons que Damascius, dans le *Traité des premiers principes*, honore le sens traditionnel d'*hupostasis* comme niveau d'être ; parlant de la procession de toutes choses à partir de l'un, il dit que toutes ces choses

« ont de lui <l'un> toute la gamme des participations appropriées à chacune, selon le degré de réalité (*hupostasis*) de chacune⁶⁴⁸ ».

Un peu plus loin (*ibid.*), il est précisé que par cette participation, chaque chose participante a en elle un analogue de l'un,

« et c'est là la procession de l'un en toutes choses, à savoir l'hypostase parfaite qui selon l'un présubsiste (*prouparchousa*) partout, ou plutôt la racine de chaque hypostase ».

L'*huparxis* est un principe d'autoposition dans l'être, antérieur à l'*hupostasis*⁶⁴⁹ et donc évidemment encore moins individualisable que celle-ci. Il semble, du reste, que Damascius parle plus volontiers de l'*huparxis* que de l'*hupostasis*, et c'est plutôt le couple *huparxis-ousia* que le couple *huparxis-hupostasis* qui fonctionne chez lui. L'*huparxis* est, au sein d'une triade, le principe même d'existence, alors que l'*hupostasis* est plutôt du côté de son aboutissement et représente la triade elle-même dans son ensemble (on retrouverait le sens plotinien de fondation)⁶⁵⁰. La distinction *huparxis-hupostasis* perd sa pertinence à partir du niveau de l'unifié (troisième terme de la triade primordiale, qui est le mixte de l'un-tout et du tout-un), car à ce niveau l'un et l'être coïncident en quelque sorte, si bien que principe de position dans l'être (*huparxis*) et substance (*ousia*) sont identiques⁶⁵¹. Quoi qu'il en soit, nous sommes bien là du côté du « niveau d'être », comme aussi dans le troisième volume du *Traité* : Damascius y oppose les propriétés et l'hypostase. Les propriétés peuvent être communes à l'intellect et à la matière, car ceux-ci sont reliés entre eux comme le modèle et l'image ;

⁶⁴⁷ Nous utilisons J. COMBÈS, « UPARXIS et UPOSTASIS chez Damascius », dans *Huparxis e hypostasis nel neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Catania 1-3 ott. 1992*, Firenze, Leo Olschi 1994, p. 131-147, repris dans *Études néoplatoniciennes*, Grenoble, Jérôme Millon 1996 (2^e éd.), p. 329-349.

⁶⁴⁸ DAMASCIUS, *Traité des premiers principes* I, éd. Westerink-Combès, Paris, Belles Lettres 1986, p. 99-100 (Ruelle I, 66).

⁶⁴⁹ J. Combès, *art. cit.*, p. 329.

⁶⁵⁰ Cf. J. Combès, *art. cit.*, p. 333-336.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 338-342. On voit, à propos de l'unifié, que *hupostasis* prend le sens de « pure venue à l'être » (*Traité* II, W.-C. II, p. 103, 16-19, Ruelle I, 153).

l'hypostase, elle, est propre : l'inengendré n'a pas la même que l'engendré, ni le matériel la même que l'immatériel, etc. Nous avons encore affaire à des catégories d'être et non à de l'individuel. Comme d'autres sondages le confirment⁶⁵², ce sont là des emplois du mot traditionnels dans le néoplatonisme⁶⁵³, et il ne semble pas qu'on doive créditer Damascius d'une innovation sur ce point.

Bilan

Chez les néoplatoniciens, le mot *hupostasis* garde jusqu'au bout son sens étymologique d'existence, précisé en mode ou niveau d'existence selon le contexte. Il n'était pas, de fait, le support adéquat pour notre enquête sur la personne : encore fallait-il le vérifier. Plus généralement, le néoplatonisme n'est pas le lieu où cette pensée avait des chances de s'élaborer : nous l'avons vu, son mouvement profond est de remonter vers l'Un-source en dépouillant le particulier. La singularité n'est pas valorisée, elle est surajoutée à la nature profonde qui est conforme à sa source première, l'Un. Le particulier, l'individuel, n'est pas essentiel mais accidentel, et la conversion vers l'Un le laisse en chemin : l'âme individuelle (sans parler du corps) n'est elle-même prise en compte que comme émanation dégradée de l'âme universelle. Nous ne pouvons donc trouver là de quoi asseoir une réflexion future sur la personne humaine dans son irréductibilité : l'idée même d'une irréductibilité de l'individu au général, qui est l'un des présupposés de la notion moderne de personne, semble en contradiction avec l'idéal platonicien de retour à l'Un.

Nous avons pourtant, chemin faisant, vérifié le point que nous posions en hypothèse, ou en contre-hypothèse, au départ : la pensée chrétienne, avec son usage de l'hypostase évoluant vers l'individualité sous la pression de la théologie trinitaire, ne semble avoir laissé aucune trace dans l'emploi néoplatonicien du mot. Les avancées de Porphyre sont trop timides, et apparemment sans postérité, pour pouvoir être retenues comme contre-épreuve, et les tentatives de Proclus pour donner aux niveaux d'être le visage des dieux du panthéon ne nous a pas paru entraîner une réelle évolution sémantique d'*hupostasis*. Lorsqu'au IV^e siècle des théologiens chrétiens comme Eusèbe de Césarée ou les Cappadociens nomment hypostase l'individualité humaine en tant qu'elle est distinguée des autres *au sein d'un même niveau d'être*, ils parlent un langage qu'un philosophe néoplatonicien n'aurait pas compris, en tout cas pas admis. Cela montre, du moins, la spécificité du christianisme dans cette évolution, au sein de la culture de l'Antiquité tardive.

⁶⁵² Éd. W.-C., vol. III, Paris 1991, p. 21, 17s. (Ruelle I, 232). Voir aussi W.-C. II, p. 73, 13-14 (Ruelle I, 133) : « l'hypostase de l'être, lequel est l'hypostase du troisième principe ». Voir encore W.-C. II, p. 147, 9-12 (Ruelle I, 180) : « conversion... à partir de l'hypostase substantielle vers l'hypostase douée de raison... L'hypostase neuvième à partir de l'indifférencié... », ou W.-C. II, p. 161, 3-7 (Ruelle I, 188), etc.

⁶⁵³ C'est vrai aussi pour le sens premier d'existence, opposé à ce qui n'existe pas vraiment : ainsi l'être est distingué de sa cognoscibilité en *Traité II*, W.-C. II, p. 150, 2-5 ; et cf. 14 où « être » remplace « hypostase ».

BILAN SUR *HUPOSTASIS*

Histoire du mot

Comme pour *prosôpon*, nous avons rapidement (et sélectivement) parcouru l'ensemble de la littérature grecque, avec bien sûr une prédominance de la littérature philosophique et théologique, pour observer les éventuelles évolutions sémantiques du mot. Le bilan est riche : nous avons vu le mot passer du concret (dépôt, sédiment, fondement) à l'abstrait (vers les débuts de l'ère chrétienne) en devenant une sorte de concept ontologique (existence, subsistence) ; c'est le sens que le mot gardera dans la langue philosophique tardive, avec des légères variantes toujours à visée ontologique (mode d'existence, mode de production, fondation).

Puis le mot est en quelque façon revenu vers le concret, mais seulement pour les chrétiens, en acquérant un sens individualisant pour désigner les trois de la Trinité. Ce sens individualisant est à comprendre dans le sillage du sens ontologique précédent : au sein du débat trinitaire, le mot a servi à affirmer que le Fils n'est pas parole ou sagesse de Dieu au simple sens d'un attribut divin sans consistance : bien plutôt il subsiste, ontologiquement, en lien avec le Père mais d'une manière distincte ; on s'est donc mis à parler de l'hypostase du Fils, distincte de celle du Père. C'est l'altérité qui l'a emporté en donnant au mot un sens individualisant, où l'hypostase désigne ce par quoi le Fils, tout en étant de la substance du Père, n'est pas le Père. *Hupostasis* est devenu un concept distinctif, au sein d'une nature (ou substance) commune.

Parallèlement, et surtout à partir du IV^e siècle, le mot a été utilisé dans son sens distinctif pour désigner aussi les êtres humains, hypostases partageant la même nature. L'habitude semble prise chez Eusèbe de Césarée comme chez Marcel d'Ancyre et Athanase.

Vers la fin du IV^e siècle, lorsque Grégoire de Nysse veut définir la notion d'hypostase en général, avant de l'appliquer à la théologie, c'est bien vers la comparaison humaine qu'il se tourne, en commençant par expliquer qu'il y a des individus distincts (Pierre, André, etc.) partageant la même humanité (chacun d'eux est « homme »)⁶⁵⁴ ; il dit ensuite : « Ainsi donc, le principe de distinction que tu as reconnu, en ce qui nous concerne, pour la substance et l'hypostase, si tu le transposes pour l'appliquer aux dogmes divins, tu ne te tromperas pas⁶⁵⁵. » Il suggère ainsi, renversant peut-être sans en avoir conscience l'ordre historique, que la distinction trinitaire, lorsqu'elle use du concept d'hypostase, l'emprunte à la réflexion anthropologique.

Dans les deux cas, Grégoire prend soin de rattacher le mot à son étymologie, c'est-à-dire au verbe concret dont il dérive : pour l'individu humain, il oppose la notion « diffuse » (*eskedasmenèn*) de l'humanité à l'évidence de l'individu particulier « qui se tient dessous » (*huphestos*)⁶⁵⁶ ; de même, pour Dieu : la « propriété hypostatique » (*tès kata tèn hupostasìn idiotètos*) du Fils est de subsister (*huphestanai*) à partir du Père. Dans le premier cas, l'accent est mis sur l'existence concrète opposée à la notion générale abstraite, dans le second, sur l'existence comme mode d'exister, marqué par l'origine (à partir du Père), c'est-à-

⁶⁵⁴ *Sur la différence entre la substance et l'hypostase* (= Ps. BASILE, *Lettre* 38), 2-3 (éd. Courtonne, Les Belles Lettres, Paris 1957, p. 81-84). Voir l'étude de ce texte dans la contribution de Michel Bonnet ci-dessus, chap. 13. On peut citer dans le même sens *Contre Eunome* I, 1, 227 (éd. W. Jaeger, *GNO* I, Leiden, Brill 1960, p. 93, 8-11) : « Pierre, Jacques et Jean, quant à la loi de la substance (*ousia*), étaient les mêmes les uns par rapport aux autres, car chacun était homme ; mais ils ne se ressemblaient pas quant aux caractères de l'hypostase de chacun d'eux. »

⁶⁵⁵ *Ibid.*, 3, p. 83.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, 3, p. 82.

dire par la manière dont vient à l'existence ce qui est qualifié par le mot *hupostasis* ; notons que la référence à l'origine, marquée ici par la réflexion trinitaire, n'est pas totalement absente des emplois néoplatoniciens que nous avons parcourus, même s'il s'agit plus en ce cas d'un niveau ontologique dans la structure de l'être que d'un mode de procession. Autrement dit, au moment de consacrer un usage qu'on pourrait dire spécifiquement chrétien d'*hupostasis*, au sens individuel, Grégoire se réfère aux sens antérieurs du mot.

Cyrille d'Alexandrie, au V^e siècle, témoigne à son tour que le sens individualisant d'*hupostasis* est entré dans les mœurs chrétiennes ; il définit même au passage l'hypostase : « La substance <se dit> de tout homme, parce qu'elle engendre la loi commune à tout le genre ; l'hypostase se pense plus pertinemment d'un seul, sans exclure ce qui est montré de commun, et sans mélanger et mêler encore, de façon peu claire, ce qui est propre à chacun⁶⁵⁷. » Le mot hypostase peut désormais se mettre au pluriel, renvoyant à des entités concrètes et repérables, non à une abstraction comme l'idée d'existence. La synonymie *hupostasis* — *atomon* (insécable, individu) appliquée à l'humanité est attestée au début du VI^e siècle chez Jean de Césarée⁶⁵⁸, puis dans la *Doctrina Patrum*⁶⁵⁹, une compilation de la fin du VII^e siècle.

Nous avons vu enfin que le mot a pris encore un nouveau sens, « synthétique » cette fois, en christologie : il désigne le Christ comme unité, Dieu et homme ne faisant qu'un dans l'unique « hypostase » du Christ. Ce sens synthétique n'est attesté que dans la littérature chrétienne.

Là encore, ce sens nouveau du mot a été parallèlement employé pour parler de l'être humain comme unité, corps et âme qui ne font qu'un dans l'unique hypostase humaine. Ainsi le même mot, entré dans le langage de l'anthropologie chrétienne, désigne l'être humain à la fois comme individu distingué des autres (sens distinctif), et comme tout, comme unité intégratrice des « parties » de l'être humain (sens synthétique).

On ne peut nier que, du fait de cette histoire du mot, nous avons fait un pas sur le chemin de la notion moderne de personne, même si ce pas n'est pas conscient et finalisé, et qu'il n'est d'abord que le produit de circonstances particulières.

Questions

Ce sont précisément ces circonstances qu'il faut mettre en lumière. La question est la suivante : les sens nouveaux du mot *hupostasis* sont-ils bien issus de la réflexion théologique des chrétiens, ou ces derniers, cherchant un argument de convenance, ont-ils eu recours à des usages anthropologiques déjà connus, même si nous ne les avons pas rencontrés auparavant ? La question se pose d'autant plus que dans les deux cas, le sens nouveau apparaît de façon à peu près simultanée du côté théologique et du côté anthropologique.

L'hypostase-individu et la théologie trinitaire

⁶⁵⁷ *Dialogue sur la Trinité* I, 407-409, éd. G.-M. de Durand, SC 231, Paris 1976 (voir 409 b pour le passage). Cf. aussi *In Joannem*, I, IV, 37c, éd. P.E. Pusey, réimp. Bruxelles 1965, p. 56, 10-11 où les consubstantiels sont dits exister « dans des hypostases propres et individuelles », en prenant les individus humains comme exemple.

⁶⁵⁸ *Apologia*, extr. syr. 5, éd. M. Richard, CCG 1, p. 7 ; extr. grec d'Euloge IV, 1, l. 93-98, *ibid.*, p. 52. *Prosôpon* en est également un synonyme.

⁶⁵⁹ Éd. F. Diekamp, p. 41, l. 16-19, et p. 42, l. 13-15.

Une remarque s'impose : les païens plus tardifs, comme nous l'avons vu avec les néoplatoniciens, continuent à ignorer le sens individualisant, qui n'est donc pas un acquis général. D'autre part, chaque fois qu'*hupostasis* renvoie à l'individu humain, nous avons trouvé cette acception dans des œuvres dont la préoccupation est trinitaire, ce qui ne peut être un hasard. La seule exception est un passage isolé d'Origène, où les « hypostases raisonnables » désignent les âmes avant leur union aux corps ; dans ce contexte où il s'agit du libre arbitre⁶⁶⁰, le mot *hupostasis* peut, malgré le pluriel, avoir plutôt son sens premier de niveau d'existence, ou de mode d'existence (celui des âmes au sein du monde spirituel primitif), ce qui l'éloigne du sens individualisant ; ce dernier n'est vraiment attesté, chez Origène, qu'à propos des trois de la Trinité.

Donc, quand les textes chrétiens, à partir du IV^e siècle, parlent d'hypostases humaines distinctes partageant une nature commune, c'est en vue d'expliquer qu'il peut y avoir de même plusieurs hypostases en Dieu sans compromettre l'unique nature divine. L'acception anthropologique sert d'exemple, elle est déterminée par les besoins du débat théologique. On peut conclure que c'est pour cela essentiellement que le mot *hupostasis* est appliqué aux êtres humains : il n'y aurait pas eu un tel emploi en dehors de la pression exercée par les besoins de la théologie trinitaire.

Certes, on peut objecter que la comparaison des hypostases divines avec les hypostases humaines n'est éclairante, et ne remplit son rôle, que si la notion d'« hypostases humaines » est déjà connue, car on ne saurait expliquer une notion (trinitaire) nouvelle avec une notion (anthropologique) également nouvelle. Mais on peut répondre à cela que l'idée d'individus humains partageant une commune nature, elle, était tout à fait courante (au moins en contexte platonicien), et que la seule nouveauté est justement l'emploi d'*hupostasis* pour désigner ces individus, emploi que l'usage néoplatonicien n'admettait pas. Ainsi, *hupostasis* a *reflué* de la Trinité vers l'humanité, pour donner plus de poids à l'argument de convenance. On est donc fondé à dire que le sens individualisant d'*hupostasis*, qui n'apparaît que chez les théologiens chrétiens, est engendré par la théologie trinitaire.

L'hypostase « synthétique » et le débat christologique

Le débat christologique, de la crise apollinariste (fin IV^e siècle) à la crise nestorienne puis monophysite (milieu V^e siècle), porte sur l'unité du Christ. Le Christ est représenté, ou bien comme le Verbe ayant revêtu la chair (schéma « *Logos-sarx* »), ou bien comme l'homme Jésus assumé par le Verbe (schéma « *Logos-anthrôpos* »). Le premier schéma, dit alexandrin, dirige ses attaques contre le deuxième, dit antiochien, qu'il accuse de juxtaposer un sujet humain, Jésus, et un sujet divin, le Verbe, donc de mettre en péril l'unité du Christ. C'est souvent dans ce cadre polémique qu'on recourt au modèle anthropologique, qui s'appuie sur une donnée d'expérience (l'être humain est l'union de deux éléments de nature différente, l'âme et le corps) pour faire comprendre et admettre par la raison une donnée de foi (le Christ peut bien être l'union de deux natures différentes, l'humaine et la divine). De ce fait, le langage utilisé pour décrire le « composé humain » pourrait venir de la christologie, qui aurait ainsi poussé *hupostasis* à exprimer l'unité de l'être humain comme tout, pour en faire un argument de convenance en christologie. Il faut vérifier cette hypothèse.

⁶⁶⁰ *Traité des Principes* III, 1, 22 (cf. *supra*, chapitre 12).

Un texte de Théodore de Mopsueste (fin du IV^e siècle) illustre ce primat de la christologie dans l'usage anthropologique d'*hupostasis*. Il provient d'un traité perdu *Sur l'incarnation*, dont nous n'avons que les fragments d'une version syriaque. J'emprunte à Marcel Richard la traduction française :

« En effet, lorsque nous divisons la nature de l'homme nous disons qu'autre est la nature de l'âme et autre celle du corps, sachant que chacune a hypostase et nature... Mais lorsqu'ils se réunissent en un nous disons qu'ils sont une hypostase et une personne... De la même façon (dans le Christ) nous disons qu'il y a la nature divine et la nature humaine... Mais lorsque nous voulons considérer l'union, nous proclamons que les deux natures sont une seule personne et hypostase⁶⁶¹. »

Théodore prend encore *hupostasis* dans son sens premier, lorsqu'il dit que, pris séparément, corps et âme « ont hypostase », c'est-à-dire existent réellement ; mais le sens nouveau apparaît dans l'affirmation que les deux sont unis dans « la personne ou l'hypostase ». Comme le montre bien M. Richard⁶⁶², ce sens « synthétique » d'*hupostasis* est induit par les besoins d'une démonstration christologique. En effet, les théologiens du temps n'ont guère coutume de parler du corps et de l'âme humaine en termes de « natures » : c'est le contexte christologique qui introduit ce langage pour souligner l'analogie.

La comparaison du Christ avec le composé humain devient quasiment classique⁶⁶³ à partir de cette période, et n'est pas limitée à une école particulière, puisque nous avons vu un antiochien comme Théodore se trouver aux côtés d'Apollinaire, qui représente exactement la tendance opposée en christologie. C'est dans le contexte de cette comparaison principalement que s'affirme l'application à l'être humain du mot *hupostasis* comme concept « synthétique ». D'après K.H. Uthemann, c'est même *uniquement* dans ce contexte qu'apparaît la formule de l'unique hypostase (en deux natures) de l'être humain⁶⁶⁴. La remarque vaut, dès avant Chalcédoine, pour Cyrille d'Alexandrie⁶⁶⁵. Donnons un exemple de ce recours, fréquent chez lui, au modèle anthropologique dans le cadre du schéma alexandrin *Logos-sarx* :

« De même qu'on pense que l'homme comme nous est constitué dans son unité (*sunestôs heis estin*) à partir d'une âme et d'un corps, ainsi (le Christ) est lui-même aussi reconnu exister comme un seul Fils et un seul Seigneur. On reconnaît en effet une seule nature et constitution (*sustasis*) de l'homme, même si on le pense composé de réalités (*pragmatôn*) diverses et hétérogènes. D'une autre nature en effet, c'est une chose reconnue, est le corps par rapport à l'âme, mais il lui est propre (*idion*) et complète avec elle (*sunapotelestikon*) l'hypostase de l'homme unique⁶⁶⁶. »

⁶⁶¹ Marcel RICHARD, « L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation », *Mélanges de Science Religieuse* 2 (1945) p. 5-32 et 243-270, repris dans *Opera minora*, Leuven-Turnhout 1977, t. II, n° 42 (cité selon cette dernière pagination), p. [20].

⁶⁶² *Op. cit.*, p. [24].

⁶⁶³ Cf. entre autres F. GAHBAUER, *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon*, Das östliche Christentum N.F. 35, Würzburg, Augustinus-Verlag 1984 ; P. STOCKMEIER, « Das anthropologische Modell der Spätantike und die Formel von Chalkedon », *Annuaire Historiae Conciliorum* 8 (1976) 40-52 ; M.-O. BOULNOIS, « L'union de l'âme et du corps comme modèle christologique, de Némésius d'Émèse à la controverse nestorienne », dans V. BOUDON-MILLOT – B. POUDERON (dir.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, (Théologie Historique 117), Paris, Beauchesne 2005, p. 451-475.

⁶⁶⁴ K.H. UTHEMANN, « Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians », dans *Chalkedon : Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon*, hrsg. J. van Oort und J. Roldanus, Leuven, Peeters 1997, p. 79.

⁶⁶⁵ B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*, Théologie historique 104, Paris, Beauchesne 1997, p. 256-257.

⁶⁶⁶ *Lettre 50 à Valérien*, 2 (écrite au printemps 433 pour s'expliquer sur l'accord christologique conclu avec Jean d'Antioche), dans *Acta Conciliorum Œcumenicorum* I, 1, 3, éd. E. Schwartz, Berlin-Leipzig 1927, p. 92, 14-19.

Nous sommes bien fondés à dire qu'*hupostasis*, dans son sens synthétique appliqué à l'être humain, provient de la christologie ; nous constatons le même phénomène de *reflux* que nous venions d'observer dans le domaine trinitaire.

La notion d'hypostase humaine, dans sa dimension distinctive comme dans sa dimension synthétique, semble donc tirer son origine de la théologie chrétienne. Celle-ci fournit, vers le V^e siècle, une notion d'hypostase humaine capable, au moins potentiellement, de dire à la fois la singularité de l'individu humain et son unité comme tout non réductible à ses parties (corps, âme). Ce n'est pas rien : dans cette notion se trouve l'idée que chaque individu est unique et qu'il transcende toute approche partielle qu'on peut faire de lui.

D'autre part la même théologie chrétienne et elle seule, dans ses deux lieux trinitaire et christologique, prend l'initiative de rapprocher, un peu de force, deux mots jusqu'ici assez éloignés l'un de l'autre : *prosôpon* et *hupostasis*. Le premier porte la personnalité humaine, l'identité exprimée par le visage, le rôle tenu au sein d'une pièce, d'un dialogue, et vient animer, habiller de chair, « envisager », bref, personnaliser le deuxième, qui reste plus ontologique et qui, en retour, leste *prosôpon* de son poids d'être. N'avons-nous pas là des ingrédients majeurs pour la gestation de notre notion moderne de personne ? Sans prétendre relier l'Antiquité à celle-ci, la dernière partie de cet ouvrage voudrait ébaucher cette ouverture nécessaire aux premiers héritiers des Pères, côté latin et côté grec.

QUATRIÈME PARTIE

« PERSONNE »,
UN CONCEPT ANTHROPOLOGIQUE ?

CHAPITRE 16
PERSONA
DANS LE TRAITE THÉOLOGIQUE
CONTRE EUTYCHES ET NESTORIUS
DE BOÈCE⁶⁶⁷

Les philosophes contemporains qui se réclament du « personnalisme » ont souvent rencontré, au cours de leur réflexion sur la personne, la définition de Boèce : « *persona est naturae rationalis individua substantia* », la personne est substance individuelle de ou (d'une) nature rationnelle. Or cette affirmation du « dernier des Romains et du premier des scolastiques⁶⁶⁸ » est devenue une référence constante dans la tradition théologique et anthropologique en Occident ; les auteurs du Moyen Age n'ont cessé en effet de commenter, de discuter cette notion boétienne de la personne.

En ce début du VI^e siècle, Boèce apparaît d'abord comme un homme politique influent (il fut membre du Sénat romain), en même temps qu'un éminent philosophe pétri de culture grecque et romaine⁶⁶⁹. Il veut transmettre aux hommes de sa génération une culture latine qui sait reconnaître ses dettes à l'égard du monde grec. Parfaitement bilingue, il souhaite traduire et **concilier** les pensées de Platon et d'Aristote pour en présenter une véritable synthèse à ses contemporains. Un même souci de transmission et de synthèse à la fois ample et rigoureuse anime Boèce dans la rédaction de ses traités théologiques : confronté aux hérésies trinitaires et christologiques, il désire jouer les conciliateurs entre Constantinople et Rome, à une époque où les divisions et querelles se sont exacerbées entre la capitale de l'Empire et le centre universel de l'Eglise.

C'est dans un traité consacré à la réfutation de deux hérésies opposées, celle de Nestorius d'une part et celle d'Eutychès d'autre part, qu'apparaît la fameuse proposition devenue classique sur la personne. Cet ouvrage était connu au Moyen Age sous le titre de *Liber de duabus naturis et una persona Christi*. Sur quel arrière-fond théologico-philosophique la nouvelle définition de *persona* se détache-t-elle ? Comment Boèce élabore-t-il sa réflexion christologique autour de cette notion ? Quelles sont ses sources classiques et patristiques ? En quoi la pensée de Boèce peut-elle être originale et féconde pour l'histoire du concept de personne ?

1 -Le contexte historique et théologique

⁶⁶⁷ Je remercie M. Alain Galonnier, spécialiste de Boèce, pour les précieux conseils qu'il m'a généreusement prodigués. Qu'il trouve ici l'expression de ma gratitude.

⁶⁶⁸ C'est Laurent Valla au 15^e siècle qui a qualifié ainsi Boèce.

⁶⁶⁹ Boèce est aussi poète et savant comme la plupart des philosophes de l'Antiquité. On lui doit l'exposé d'un vaste programme d'études inspiré de l'*enkuklios paideia* qui embrasse les quatre voies de ce qu'on nommera à sa suite le *quadriuium*, à savoir l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie. Cf. la lettre qu'il adresse à son beau-père Symmaque en tête de son *Institutio arithmetica*.

C'est vraisemblablement entre 512 et 519 que Boèce a rédigé cet écrit considéré par la plupart des commentateurs comme le deuxième de cinq opuscules théologiques, mais destiné le premier à la publication⁶⁷⁰. L'argumentation de l'auteur est directement dépendante des débats christologiques de ce début du VI^e siècle autour de la **nature** du Fils de Dieu comme Verbe incarné. Déjà, dans les controverses du V^e siècle cette notion de nature était au cœur des discussions entre les théologiens d'Antioche et ceux d'Alexandrie. Après le Concile d'Ephèse (431) qui condamne Nestorius, le concile de Chalcédoine (451) rejette le monophysisme en s'appuyant sur l'autorité du pape Léon I^{er} dans son fameux *Tome à Flavien* du 13 juin 449⁶⁷¹. Or, en Orient, le monophysisme s'était largement répandu et la réception de Chalcédoine semble plutôt laborieuse. L'empereur Zénon veut imposer un compromis entre monophysites et chalcédoniens ; il fait rédiger par Acace, patriarche de Constantinople un « Édit d'union », l'*Hénotique*, en 482. Mais il n'eut pas l'effet escompté. Au contraire, le pape Félix III jugea ce traité trop favorable au monophysisme et excommunia Acace. Lorsque Boèce écrit son traité contre Eutychès et Nestorius le schisme acacien n'est pas résolu, et en plus, le nouvel empereur Anastase I^{er} qui succède à Zénon en 491 est ouvertement monophysite⁶⁷².

La cause **occasionnelle** de la rédaction du traité de Boèce pourrait être, en effet, la discussion survenue après la lecture d'une lettre d'un évêque oriental⁶⁷³ au cours d'une assemblée réunissant à Rome en 512 le haut clergé, les sénateurs romains, en présence du pape Symmaque. Boèce, qui dédie son traité à Jean le Diacre⁶⁷⁴, exprime son étonnement devant la confusion et surtout l'ignorance des interlocuteurs incapables de situer clairement les enjeux sémantiques et christologiques de la différence entre les deux formulations selon lesquelles le Christ est « formé **de** deux natures et qu'il consiste **en** deux natures⁶⁷⁵ ».

Ces deux expressions ont déjà une longue histoire lorsque Boèce en fait le point de départ de son traité : depuis la controverse entre Cyrille d'Alexandrie et Nestorius qui aboutit à la condamnation de ce dernier, de nouvelles querelles dogmatiques autour de la question de l'unité du Christ après son Incarnation, se sont développées en Orient. Elles ont conduit à la réunion du *sunodos endémousa* du 8 novembre 448⁶⁷⁶ à Constantinople ; c'est ce synode local qui jugea et condamna la doctrine d'Eutychès.⁶⁷⁷ Quant au concile de Chalcédoine, il proclame

⁶⁷⁰ L'ordre habituel des manuscrits le présente comme le cinquième, mais la plupart des recherches actuelles le considèrent comme le second ou le premier dans l'ordre chronologique, cf. BOËCE, *Courts traités de Théologie, Opuscula sacra*, Textes traduits, présentés et annotés par Hélène Merle, Paris, Cerf 1991, p. 45, ainsi que BOËCE, *Traité théologiques*, Traduction et présentation par Axel Tisserand, Garnier-Flammarion, 2000, p. 22. C'est cette dernière traduction que nous citerons habituellement.

⁶⁷¹ Cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine*, Paris, Cerf 1973, p. 520-546 ; cf. aussi ci-dessus le « dossier *prosôpon* ».

⁶⁷² Pour toutes ces questions concernant l'arrière-fond historico-théologique de cette période et la position de Boèce au cœur des débats, il faut se rapporter au précieux livre de Viktor SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skythischen Kontroversen*, Paderborn, 1935.

⁶⁷³ « Cette lettre était un appel au secours des provinces européennes du nord-est de l'Empire byzantin, de Scythie et de Thrace, adressé au pape Symmaque », lit-on dans A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, Cerf 1993, p. 435.

⁶⁷⁴ Jean le Diacre était philosophe et théologien. Ami de Boèce et proche du pape il lui arriva de remplir la mission de légat. Boèce lui dédie aussi le traité théologique *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* et lui envoie un troisième écrit théologique, *Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de Diuinitate substantialiter praedicentur*. C'est peut-être lui qui devint pape en 523 et subit comme Boèce la persécution de Théodoric.

⁶⁷⁵ « *Ex duabus naturis consistere et in duabus* », *Prooemium, Traité Contre Eutychès et Nestorius*, trad. A. Tisserand, *op. cit.*, p. 63.

⁶⁷⁶ Cf. GRILLMEIER, *op. cit.*, tome I, p. 525-546.

⁶⁷⁷ Pour la question du monophysisme et du concile de Chalcédoine, cf. plus haut, le chapitre 10.

« un seul Christ en deux natures (*in duabus naturis*⁶⁷⁸), [...] les propriétés de chaque nature restent sauvées et se rencontrent en une seule personne ou hypostase (*in unam personam atque subsistentiam concurrente*⁶⁷⁹).

L'évêque oriental, auteur de la lettre envoyée à Rome et lue en présence de Boèce, adhère à la foi de Chalcédoine, mais il demande au pape la possibilité d'accepter **en même temps** les deux formules christologiques (**de** deux natures et **en** deux natures) pour favoriser un rapprochement entre églises orientales et occidentales séparées récemment par le schisme d'Acace. Accepter les deux expressions simultanément, aurait pu constituer une sorte de *uia media* entre les acaciens, la formule des alexandrins⁶⁸⁰ et la position de Rome. L'épître *Orientalium episcoporum ad Symmachum* se résume pratiquement à cette requête⁶⁸¹.

Boèce souhaite, en réponse à la *lettre des Orientaux*⁶⁸², trouver lui aussi une véritable « voie médiane » pour parler de l'unité du Christ. Ainsi les deux hérésies de Nestorius et d'Eutychès seront renvoyées dos à dos. La réflexion de Boèce dans son traité consiste d'abord en un travail de définition de termes afin de mieux comprendre comment conjoindre (*coniungere*) les natures divine et humaine dans l'unique personne du Christ. Cette recherche du mode de conjonction qui convient à l'être même du Christ illustre parfaitement le « programme » que s'est fixé Boèce et qui transparaît dans l'injonction adressée au même Jean le Diacre dans le traité théologique *Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus* : « Considère ce qui a été dit, et, si cela se peut, joins ensemble la foi et la raison (*et fidem si poteris rationemque coniunge*)⁶⁸³ ».

« Dieu aidant, je montrerai que c'est précisément dans sa médiété que consiste l'équilibre de la foi chrétienne. Mais puisque dans toute la question de ces hérésies mutuellement contraires, il y a un doute au sujet des personnes et des natures, il faut primitivement les définir, et les isoler dans leurs différences propres⁶⁸⁴. »

Boèce présente ici le plan de son traité : tout d'abord une partie méthodologique visant à énoncer les définitions qui conviennent aux termes *natura* et *persona* (chapitre 1 à 3), puis la réfutation des deux hérésies opposées de Nestorius et d'Eutychès (chapitre 4 à 6) et enfin l'exposition de la solution manifestant la *uia media* entre les deux hérésies, selon la méthode utilisée par Aristote⁶⁸⁵ pour définir la vertu.

⁶⁷⁸ *En duo phusesin*.

⁶⁷⁹ *Eis hen prosôpon kai mian hypostasin suntrechousês*.

⁶⁸⁰ La formule des alexandrins : « de deux natures, une nature après l'union ». Cf. GRILLMEIER, II/2, *op. cit.*, p. 436.

⁶⁸¹ PL 67, 56-61 : *Nos enim, O sanctissime et beatissime Symmache, eundem esse existimamus ex duabus naturis et in duabus naturis, et non (sicut illi dicunt) ex duabus naturis unam naturam post adunationem, in duabus autem subsistentibus naturis cum unitate non nati confiteri ; [...] et nunc illis, ex duabus quidem naturis, dicentibus : in duabus autem non confitentibus, nos ex duabus, et in duabus pariter dicimus. Ex duabus enim dicentes, ex quibus subsistit unitas. In duabus autem, in quibus uisus est, et palpatus est, et assumptus post passionem et resurrectionem, confitemur.*

⁶⁸² Selon Henry Chadwick, le texte de la lettre a été conservé à travers une traduction latine datant du 16^{ème} siècle et appartenant à une collection de lettres papales, cf. H. CHADWICK, *Boethius, The consolations, op. cit.*, p. 181.

⁶⁸³ BOÈCE, *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de diuinitate substantialiter praedicentur*, dans *Traité théologiques*, traduction et présentation par Axel Tisserand, *op. cit.*, p. 172.

⁶⁸⁴ BOÈCE, *Contre Eutychès et Nestorius*, Prooemium, *op. cit.*, p. 67. C'est le vocable grec *phusis* qui est habituellement traduit par *natura*. C'est le cas dans la définition de foi du concile de Chalcédoine concernant les deux natures du Christ. Depuis Éphèse (431) les deux termes *phusis* et *ousia* étaient employés indistinctement, de même que *prosôpon* et *hypostasis*. Précisons, en ce qui concerne l'histoire des mots, que le terme *natura* à partir de Cicéron est devenu équivalent de *substantia*, tandis que *essentia* (présent aussi chez Cicéron) est plus rare, en particulier chez Sénèque où il est l'équivalent d'*ousia*. Cf. E. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, 1962, p. 339 ; A. PELLICER, *Natura, étude sémantique et historique du mot latin*, PUF 1966, p. 192, 194.

⁶⁸⁵ C'est dans l'*Éthique à Nicomaque* (1106b20-25) qu'Aristote définit la vertu comme médiété. Boèce se souvient de ce texte lorsqu'il écrit au chapitre 7 : « Médiane est donc cette voie entre les deux hérésies, — comme les vertus,

2- Persona : une notion à distinguer de natura

Si l'on se réfère au début du chapitre IV du traité *Contre Eutychès et Nestorius*, où Boèce donne le résultat de ses analyses terminologiques juste avant de réfuter très précisément l'hérésie nestorienne, on constate que *natura* est l'équivalent de *ousia*, tandis que le vocable *persona* correspond à *hypostasis*, selon sa référence ici très explicite au vocabulaire reconnu par l'Église⁶⁸⁶. Or le travail du théologien (comme du philosophe) est de préciser le plus clairement possible la signification des termes afin de lever toute ambiguïté. C'est pourquoi les trois premiers chapitres du traité visent à déterminer les sens précis de *natura* et de *persona* qui conviendront le mieux au dogme chrétien.

Le premier chapitre examine d'abord trois définitions de « nature ». Le concept de nature peut se dire soit des corps seuls, soit des substances corporelles ou incorporelles, soit de tout ce qui est, quel que soit son mode d'être.

En partant du sens le plus général, le vocable *natura* s'applique à toutes les choses qui sont et qui peuvent être pensées de quelque façon que ce soit (*quoquo modo*), ce qui inclut les substances et les accidents, Dieu et la matière pouvant être saisis par négation et suppression mentale de toutes les autres choses. Il semblerait que cette première approche de la définition de *natura* soit une sorte de formule adaptée de la tradition pythagoricienne, reprise par de nombreux néoplatoniciens⁶⁸⁷. Mais elle n'est d'aucun secours en christologie bien qu'elle permette de percevoir le souci d'exhaustivité de Boèce et sa méthode logique « compréhensive » qui vise, d'entrée de jeu, un ensemble global avant de situer son propos précis : la nature a quelque chose à voir avec la capacité qu'a l'esprit humain de donner des significations aux choses en affirmant ou en niant. En ce sens l'esprit peut même donner une signification au « néant » (*nihil*) sans pourtant que ce néant ait une nature puisqu'il est littéralement non-être.

La seconde définition considère *natura* et *substantia* comme synonymes, qu'il s'agisse des substances corporelles ou incorporelles : « la nature est ou ce qui peut faire ou ce qui peut pâtir⁶⁸⁸ ». Appliquée à Dieu, cette définition n'est valable qu'en partie, car Dieu agit sans pâtir⁶⁸⁹.

qui tiennent également le milieu... En effet, chaque vertu consiste dans le caractère médian de la place qu'elle occupe : qu'un rien se produise au-delà ou en deçà de ce qu'il faut, on s'écarte de la vertu. La vertu tient donc (dans) la médiété », *Contre Eutychès et Nestorius*, trad. A. Tisserand, *op. cit.*, p. 111.

⁶⁸⁶ *Contre Eutychès et Nestorius*, *op. cit.*, début du chapitre 4, p. 83.

⁶⁸⁷ Cf. H. CHADWICK, *Boethius, The consolations...*, *op. cit.*, p. 191.

⁶⁸⁸ Selon Chadwick, cette définition a quelque chose à voir avec les dialogues de Platon, en particulier, *Phèdre*, 270d et *Sophiste*, 247d-e.

⁶⁸⁹ Pourtant en christologie ne dit-on pas que « le Christ a souffert » ? Boèce ne parle pas explicitement dans son traité christologique de la fameuse formule théopaschite « Un de la Trinité a été crucifié », en rapport avec la position des moines scythes qui voulaient compléter le concile de Chalcédoine en utilisant simultanément les deux expressions « de deux natures » et « en deux natures ». C'est surtout dans son ouvrage plus tardif sur la Trinité qu'il répondra implicitement en traitant des modes de prédication applicables à Dieu et qu'il réfléchira sur la façon dont l'Un et le Trois sont en Dieu. Sur ces questions, voir l'article d'Antonio QUACQUARELLI, « Spigolature boeziane », in *Atti, Congresso Internazionale di Studi Boeziani*, (Pavia, 5-8 ottobre 1980), p. 227-245. Cf. aussi l'ouvrage déjà cité de V. SCHURR, *Trinitätslehre*, ainsi que celui de A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, II/2, *L'Église de Constantinople au VIème siècle*, p. 421-453.

La troisième définition considère le vocable de *natura* réduit aux substances corporelles et se réfère explicitement à Aristote : « La nature est le principe de mouvement par soi, non par accident⁶⁹⁰. »

Pourtant aucune de ces trois significations du mot nature ne permet d'établir un rapport précis avec le terme personne. Ce que sont les êtres en tant qu'êtres substantiels, corporels ou non, ne suffit pas à les qualifier rigoureusement. C'est pourquoi Boèce introduit une quatrième définition : « la nature est la différence spécifique informant chaque chose », autrement dit ce qui constitue les propriétés particulières d'un être. Or on sait qu'Aristote, dans la *Physique* (193a28-31) appelle *natura* non seulement « la matière qui sert de sujet (*hupokeimenè*) immédiat à chacune des choses qui ont en elles-mêmes un principe de mouvement et de changement, mais en un autre sens, c'est le type et la forme définissable (*hè morphè kai to eidos*)⁶⁹¹ », c'est-à-dire ce qui fait le propre d'un être, sa différence spécifique. Une définition analogue se retrouve dans la *Métaphysique*, (1015a11) : « Est encore une nature la forme ou essence (*to eidos kai è ousia*) car elle est la fin du devenir⁶⁹². » Boèce utilise ici l'équivalence possible entre *natura*, *forma*⁶⁹³ et *species* pour affirmer ce qui donne forme à chaque être ; il pourra désormais, à partir de cette dernière signification amorcer un rapprochement avec le mot *persona*. En effet, si l'énumération des divers sens du vocable « nature » manifeste à la fois le souci d'exhaustivité et de systématisme du philosophe, son désir de préciser et de clarifier les débats théologiques le conduit à préférer cette quatrième signification afin de pouvoir réfuter le monophysisme, selon lequel nature humaine et nature divine pourraient ne faire qu'une seule nature. C'est impossible selon Boèce, car des différences spécifiques identiques ne peuvent appartenir à la fois à Dieu et à l'homme, ce que reconnaissent d'ailleurs les nestoriens.

Armé ainsi de cette dernière définition du terme *natura*, Boèce s'interroge au chapitre II : à quelles natures convient ou non la personne ? L'auteur est conscient de la difficulté de distinguer les deux concepts, car le mot *persona* n'appartient pas au vocabulaire technique de la philosophie, à la différence du précédent. Il doit donc proposer une signification de *persona* qui évite la tentation du nestorianisme. Il part du plus général, à savoir la *substance*. De même qu'il a donné plusieurs définitions de *natura* en commençant par le sens le plus large, il suit un chemin analogue pour tenter de définir *persona*.

Après avoir affirmé qu'il est manifeste que la nature est sujet (au sens de substrat) de la personne, (littéralement « jetée-sous » : *manifestum est personae subiectam esse naturam*), il poursuit son enquête⁶⁹⁴ :

⁶⁹⁰ Les deux textes d'Aristote se rapportant à cette citation se trouvent dans *Physique*, II,1, 192b, et *Métaphysique*, V,4,1014b-1015a. V. Schurr opte surtout pour la *Physique*, mais Claudio Micaelli, dans son article « *Natura et Persona nel Contra Eutychen et Nestorium* di Boezio : osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici », paru dans *Atti, Congresso Internazionale di Studi Boeziani*, op. cit., p. 327-336, pense que Boèce a pu se référer directement au *Commentaire de la Métaphysique* d'Alexandre d'Aphrodise où l'on trouve l'expression utilisée ici dans cette troisième définition, « par soi et non par accident ». On sait que Boèce connaissait parfaitement les commentateurs grecs d'Aristote : « C'est avec Alexandre d'Aphrodise et Porphyre que la pensée de Boèce présente le plus d'affinité philosophique », écrit Alain de Libera dans *L'art des généralités, Théories de l'abstraction*, op. cit., p. 169.

⁶⁹¹ ARISTOTE, *Physique*, Livre II, 193a28-30, traduction H. Carteron, Paris, Belles Lettres 1952, p. 61.

⁶⁹² ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre V, 1015a11, Traduction J. Tricot, Vrin 1940, p. 170.

⁶⁹³ On sait que *forma* est aussi le terme utilisé par la Vulgate pour traduire le grec *morphè* de *Philippiens* 2, 6-7.

⁶⁹⁴ La méthode de recherche de Boèce est une véritable enquête. Les mêmes termes reviennent dans le *Contre Eutychès et Nestorius* et dans son traité sur la Trinité (*Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres Dii*), indiquant l'idée de « suivre à la trace (*uestigium*) les empreintes de la Vérité. Boèce procède par étapes successives jusqu'à la découverte, conçue comme résultat d'un questionnement et d'une méditation incessants », in Boèce, *Traité théologiques*, Présentation, traduction et notes par A. Tisserand, note 3, p. 223-224.

« Puisque, en dehors de la nature, on ne peut avoir de personne, et puisque les natures sont : les unes des substances, les autres des accidents, nous voyons aussi que l'on ne peut établir la personne dans les accidents. Qui, en effet, dirait qu'il y a une personne de la blancheur, de la noirceur ou de la grandeur ? Il reste donc et il convient que la personne soit dite dans les substances⁶⁹⁵. »

Mais quelles sortes de substances ? Poursuivant son analyse sur le modèle des dichotomies du *Sophiste* de Platon, Boèce retient de son énumération les substances corporelles et incorporelles qui possèdent la rationalité, à savoir Dieu, les anges et l'âme humaine, et plus précisément les substances singulières et individuelles. Au passage, Boèce refuse de parler de personne à propos d'une pierre, d'un animal ou d'une substance universelle comme le genre humain. En effet, « c'est bien à Cicéron, à Platon, à des individus singuliers que l'on donne le nom de personne singulière⁶⁹⁶ ».

Persona apparaît donc dans ce texte comme un concept distinctif permettant de différencier les natures, car si toute personne a nécessairement une nature, la nature n'implique pas forcément la personne. Il n'y a pas d'équivalence entre *natura* et *persona*.

La voie est libre désormais pour énoncer, au début du troisième chapitre, ce qu'est la personne :

« C'est pourquoi, si la personne est dans les seules substances, et dans celles qui sont rationnelles, et si toute substance est une nature établie non pas dans les universelles, mais dans les individuelles, on a trouvé la définition de la personne : **substance individuelle de (d'une) nature rationnelle**⁶⁹⁷. »

La suite du chapitre III se présente alors comme une sorte de variation sur l'usage linguistique des termes signifiant la personne en grec et en latin. En effet, Boèce s'empresse d'ajouter, comme pour introduire son analyse comparative : « Mais nous, nous avons par cette définition déterminé ce que les Grecs appellent *hupostasin*⁶⁹⁸. » Il semble que ces Grecs désignent ici les Pères et plus particulièrement les définitions du Concile de Chalcédoine qui affirmait l'équivalence dogmatique des termes « hypostase » et « personne ». Claudio Micaelli⁶⁹⁹ compare l'affirmation de Boèce avec la remarque plus tardive du Pseudo Léonce de Byzance : « Les Pères appellent *hupostasis* ou *prosôpon* ce que les philosophes nomment *atomon ousian*⁷⁰⁰. » En effet, il semble que le stoïcisme a donné à *hupostasis* une signification proprement philosophique, à partir du deuxième siècle avant J.-C. Mais c'est Plotin, parmi les philosophes qui l'emploie le plus couramment au début de l'ère chrétienne⁷⁰¹. On trouve aussi le terme *prosôpon* dans les écrits des philosophes stoïciens de l'époque impériale⁷⁰².

Jouant à nouveau sur le passage d'une langue dans une autre et sur les éventuels parallélismes sémantiques, Boèce recherche l'origine du latin *persona* : il avance une étymologie (proposée par un grammairien du premier siècle après Jésus-Christ et reprise par Aulu-Gelle au second siècle après J. C.⁷⁰³) selon laquelle *persona* viendrait de *personare* et correspondrait à la forme des masques, appelés en grec *prosôpa*, représentant les personnages sur la scène du théâtre. Cette étymologie sera reprise tout au long du Moyen Âge, par Thomas

⁶⁹⁵ BOÈCE, *Contre Eutychès et Nestorius*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁶⁹⁷ *Naturae rationabilis indiuidua substantia*, *ibid.*, p. 75.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁶⁹⁹ C. MICAELLI, *Atti, Congresso Internazionale di Studi Boeziani* (Pavia, 5-8 ottobre 1980), *op. cit.*, p. 331.

⁷⁰⁰ *Ut supra*, p. 331. (Le texte du Ps. Léonce de Byzance est tiré du *De sectis* I, PG 86, 1193 A)

⁷⁰¹ Cf. Paul AUBIN, *Plotin et le Christianisme, Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Beauchesne 1992, p. 139-140.

⁷⁰² Voir les dossiers *hupostasis* et *prosôpon* dans cet ouvrage.

⁷⁰³ AULU-GELLE, *Nuits attiques* V, 7.

d'Aquin en particulier⁷⁰⁴. Mais on sait aujourd'hui, d'une part que le vocable *prosôpon* n'a signifié masque que très tardivement⁷⁰⁵, et d'autre part que *persona* (qui a d'abord eu le sens de masque) pourrait avoir une origine étrusque⁷⁰⁶. De plus, d'un point de vue philologique, il ne semble guère possible de faire dériver *persona* de *sonus*, à cause de la longueur différente de la lettre *o* entre *persôna* (masque) et *persono* (je fais retentir)⁷⁰⁷. Boèce, conscient de ce problème phonologique, donne une explication physique de l'allongement de la voyelle : « le son, roulé dans la concavité même du masque en devient plus fort », le masque devenant pratiquement une sorte de haut-parleur. À partir de là, s'est opéré une sorte de glissement métonymique, du « masque » porté devant le visage au « personnage individuel » qui correspond au rôle (on pourrait dire au « type ») joué par les acteurs de tragédie et de comédie, et plus largement aux autres hommes reconnus à leur apparence singulière⁷⁰⁸.

On peut noter à ce propos que pour le philosophe stoïcien Épictète dans son *Manuel* le mot *prosôpon* signifiait le comportement social de l'être humain, ses diverses fonctions sur la scène de l'histoire commandée par le destin⁷⁰⁹.

Mais ce n'est pas ce sens-là qui intéresse Boèce dans son traité *Contre Eutychès et Nestorius*⁷¹⁰. Il reconnaît que le latin est indigent pour exprimer ce que signifie *persona*, alors que le grec possède *hupostasis* pour désigner d'une manière plus pertinente la « subsistance individuelle ».

3 - *Persona, substantia et subsistentia* : les enjeux d'une double définition

Fort de cette équivalence entre le grec *hupostasis* et le latin *persona* Boèce introduit une sorte de nouvelle définition : « Les grecs préfèrent appeler de façon plus significative par le nom d'*hupostaseôs* la subsistance individuelle (*indiuidua subsistentia*). » Or, quelques lignes plus haut il a défini *persona* comme *substantia indiuidua*. Que signifie l'apparition de ce quasi-« doublet » *subsistentia* ? Quels rapports peut-on établir entre *substantia* et *subsistentia* ?

On a beaucoup écrit à ce sujet, on a fait moult hypothèses. À la fin du siècle dernier, Théodore de Régnon dans ses *Etudes de théologie positive*, avait même émis l'hypothèse d'une altération du texte, tellement étonnante paraissait la non-cohérence des deux définitions de *persona* conçue tantôt comme substance, tantôt comme subsistance⁷¹¹. Or ces

⁷⁰⁴ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, 1a Pars, question 29, article 2.

⁷⁰⁵ Cf. *supra*, chap. 5.

⁷⁰⁶ M. Nédoncelle, dans un célèbre article, « Prosôpon et Persona dans l'antiquité classique », publié dans la *Revue des Sciences Religieuses* en Mai-Octobre 1948, signale la présence dans une tombe étrusque du mot *Phersu* désignant soit un danseur masqué soit le masque lui-même ; peut-être ce terme serait-il lié aux fêtes de la déesse *Persepona* dans lesquelles on portait des masques. Dans ce cas, « *persona* tire son origine soit du nom propre *Persepona* soit d'un adjectif archaïque relatif à *Phersu* », Nédoncelle, *op. cit.*, p. 293.

⁷⁰⁷ Nédoncelle, dans l'article cité, fait remarquer qu'Aulu-Gelle dans *Nuits attiques*, (V, 7) reconnaît la différence d'accentuation des *o*, mais n'en tient pas compte.

⁷⁰⁸ Concernant l'influence des remarques de Boèce sur la compréhension du théâtre romain au Moyen Age, nous renvoyons au très intéressant article de Mary Hatch Marshall, « Boethius' definition of *persona* and mediaeval understanding of the roman theater », in *Speculum, A journal of mediaeval studies*, Oct. 1950, p. 471-482.

⁷⁰⁹ ÉPICTÈTE, *Manuel*, chapitres XVII et XXXVII : *prosôpon* dans ces deux textes peut se traduire par rôle.

⁷¹⁰ C'est le second Concile de Constantinople (553) qui identifiera dans son canon 1 à propos de la Trinité, d'une part *phusis* et *ousia* au sens de substance concrète, d'autre part *hupostasis* et *prosôpon*.

⁷¹¹ En 1967, dans son article « La doctrina de la persona en Boecio, solucion cristologica » paru dans *Sapientia* (1967, Vol. XXII, p. 101-126), Enrique Dussel cite le témoignage de P. Hadot lui disant qu'il est difficile de décider, au vu du texte, si la seconde définition est ou non une erreur de copiste confondant substance et

deux termes ne sont pas synonymes. Boèce s'en explique assez longuement. Si l'on suit son raisonnement, on peut tenter de comprendre la manière particulière qu'a le théologien d'utiliser la langue philosophique.

Il convient ici de s'attarder quelque peu sur ce que Boèce appelle substance, terme qu'il a maintes fois employé depuis le début du traité, en lui adjoignant des adjectifs divers (corporel, incorporel, universel, singulier ou particulier).

Or la substance, c'est, comme l'indique le mot lui-même, ce qui se tient-audessous (*sub-stat*), ce qui fournit un sujet aux accidents lesquels sont définis eux-mêmes comme n'étant pas sujet mais appartenant à un sujet. Il faut se rappeler ici que Boèce, avant même d'écrire son traité christologique, a entrepris la traduction et le commentaire des œuvres logiques d'Aristote et de Porphyre. Il semble difficile de saisir la pensée du théologien sans avoir recours, en partie du moins, au contenu de ses ouvrages philosophiques, ne serait-ce que pour constater un certain décalage entre les deux types d'expression, au niveau du vocabulaire tout spécialement.

Le travail de traduction opéré par Boèce se présente en réalité comme une interprétation du péripatétisme à la lumière des commentaires qu'en avait faits Porphyre⁷¹². Ses traductions sont de véritables transpositions, sortes d'interprétations redoublées, d'où peut-être la difficulté à saisir la cohérence de sa pensée si l'on s'en tient au mot à mot. « Témoin privilégié du nouveau rapport à la langue qui se fait jour dans le monde romain, la "traduction" au sens de Boèce vise à fournir un "équivalent" aussi exact que possible de ce que Boèce pense qu'Aristote *voulait signifier*⁷¹³ ». Ainsi en est-il du terme *ousia* qu'il traduit par *substantia*. Boèce a parfaitement intégré dans son traité contre Eutychès et Nestorius « l'ontologie combinatoire⁷¹⁴ » du chapitre deux des *Catégories* d'Aristote selon lequel les « choses » sont divisées en quatre types : l'individu (Socrate) qui n'est ni dans un sujet ni dit d'un sujet, l'universel (homme), qui est dit d'un sujet sans être dans un sujet, l'accident particulier (la blancheur) qui est dans un sujet mais n'est pas dit d'un sujet, et l'accident universel (science) qui est dans un sujet et peut être dit d'un autre sujet. Or, au chapitre cinq de ce même texte des *Catégories*, le Stagirite définissait l'*ousia* de manière doublement négative :

« Ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet (*mête kath' hupokeimenou tinos legetai, mête en hupokeimenô estin*)⁷¹⁵. »

Boèce traduisant et commentant ce texte, cherche le terme qui pourra viser l'**idée** même d'Aristote, et pour cela il se tourne vers ce qui signifie le fondement, la sous-jacence, la permanence et la stabilité. C'est parce que l'*ousia* est ainsi saisie et visée comme sujet qu'elle

subsistence, note 42, p. 110. Nous conserverons l'orthographe subsistence de la traduction d'A. Tisserand. *Subsistentia* est le participe présent « substantivé » de *subsistere*.

⁷¹² Boèce avait traduit l'*Isagoge* en latin après avoir écrit un premier commentaire de ce texte à partir d'une traduction de Marius Victorinus.

⁷¹³ Jean-François COURTINE, « Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être », in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, sous la direction de Pierre Aubenque, Paris, Vrin 1980, p. 40.

⁷¹⁴ L'expression est d'Alain de Libera dans son ouvrage *L'art des généralités, Théories de l'abstraction, op. cit.*, p. 179 : « C'est Boèce qui a décisivement acclimaté chez les Latins l'idée des "quatre combinaisons" (*quatuor complexiones*) obtenues à l'aide de la mise en œuvre des relations *en hupokeimenô einai* et *kath' hupokeimenou legesthai*, à savoir : substance universelle, substance particulière, accident universel, accident particulier — une idée dérivée de Porphyre plus que d'Aristote lui-même », p. 180.

⁷¹⁵ ARISTOTE, *Catégories*, traduction J. Tricot, Paris, Vrin 1969, p. 7. À propos de l'*ousia*, Aristote écrit aussi dans la *Métaphysique* au livre Δ, 8, 1017b25 : « La substance est prise en deux acceptions ; c'est le sujet dernier (*to hupokeimenon eschaton*), celui qui n'est plus affirmé d'aucun autre, et c'est encore ce qui, étant l'individu pris dans son essence, est aussi séparable. »

peut prendre l'appellation positive de substance. Boèce pose donc d'abord le sujet en tant que substance première comme condition de toute attribution et de toute perception sensible.

Lorsqu'il introduit le mot substance dans sa définition de la personne au chapitre III du *Contre Eutychès et Nestorius*, c'est bien dans cette même perspective du fondement, même si, dans les *Opuscula sacra*, le grec *ousia* n'est jamais rendu par *substantia* mais par *essentia*.

« Est-substance ce qui procure en tant que fondement un sujet à d'autres choses, à savoir les accidents, pour leur donner l'être effectif. Elle se tient-sous eux, en effet, en tant qu'elle est sujet pour des accidents⁷¹⁶. »

Cette substance-sujet se manifeste précisément dans les individus, les êtres particuliers tels qu'ils se présentent dans l'expérience. Ce mot de substance correspond littéralement au terme grec *hupo-stasis*⁷¹⁷. On peut constater dans ce chapitre l'équivalence des mots *persona*, *substantia* et *hupostasis*.

Mais les choses semblent se compliquer avec l'apparition de *subsistentia*.

« Pour qui aura un regard sérieux et pénétrant, la subsistence ne sera manifestement pas identique à la substance⁷¹⁸. »

Boèce a de nouveau recours au grec : le substantif *ousiôsis* et le verbe *ousiôsthai* vont permettre de faire comprendre la différence entre la substance et la subsistence à partir du rapport de ces deux noms à celui d'accident. En effet, la substance comme support est « sujet pour des accidents⁷¹⁹ », tandis que la subsistence renvoie au fait même d'exister, d'être, indépendamment des accidents : « Subsiste en effet, ce qui soi-même, afin de pouvoir être, n'a pas besoin d'accidents⁷²⁰. » On peut noter cette définition négative par rapport à la positivité fondamentale de la substance. C'est que la subsistence, pour être pensée comme telle, implique une opération d'abstraction. Boèce s'est expliqué par ailleurs sur ce travail précis de la pensée permettant de concevoir les universels⁷²¹.

Il est possible, en effet, de différencier deux modes d'être : celui des individus⁷²² et celui des genres ou des espèces qui sont des universels. Boèce énonce alors en grec une sorte d'affirmation générale que certains commentateurs ont vue comme une citation :

« Les essences peuvent assurément être dans les universels, mais c'est dans les seuls individuels et particuliers qu'elles sont substances⁷²³. »

⁷¹⁶ BOÈCE, *Contre Eutychès et Nestorius*, trad. A. Tisserand, *op. cit.*, p. 78.

⁷¹⁷ « Ce qu'eux (les Grecs) appellent *hupostasis* ou *huphistasthai*, c'est ce que nous traduisons par substance ou le fait d'être-substance (*Quod uero illi hupostasis uel huphistasthai, id nos substantiam uel substare interpretamur*) », *Contre Eutychès et Nestorius*, *op. cit.*, p. 78-79.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 79.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 79.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 79.

⁷²¹ Dans son Commentaire sur les *Catégories* d'Aristote ainsi que dans son *second Commentaire de l'Isagoge* de Porphyre. Cf. A. DE LIBERA, *L'art des généralités*, *op. cit.*, p. 105, 190, 221, 225.

⁷²² Boèce ne fait pas explicitement correspondre l'individu avec la *prôtè ousia* ou substance première d'Aristote, pas plus que la substance seconde ou essence avec les genres et les espèces.

⁷²³ « *Ai ousiai en men tois katholou einai dunantai, en de tois atomois kai kata meros monois huphistantai, id est : essentiae in uniuersalibus quidem esse possunt, in solis uero indiuiduis et particularibus substant* », *ibid.*, p. 77.

Selon Cl. Micaelli, à la différence de V. Schurr et de L. Obertello, il s'agit là d'un exemple du bilinguisme de Boèce manifestant son admiration pour la langue grecque plus précise et plus riche dans son vocabulaire que la langue de Cicéron⁷²⁴.

Boèce affirme, à partir de l'abstraction tirée des individus et des particuliers (les substances), que

« les subsistances elles-mêmes sont dans les universels, mais reçoivent la substance [littéralement « prennent substance », *capiant substantiam*⁷²⁵] dans les particuliers, c'est pourquoi les Grecs ont appelé à juste titre *hupostaseis* les subsistances qui sont [littéralement ayant-substances, *substantes*] selon le mode du particulier⁷²⁶. »

Du coup, on peut saisir que les genres et les espèces, en tant qu'universels, « subsistent seulement (*subsistunt tantum*) », puisque les accidents ne peuvent les atteindre (*contingunt*), tandis que les individus, à la fois *subsistent* (en tant qu'ils sont *informés* par leurs propriétés et différences spécifiques⁷²⁷), et sont véritablement *substances* en tant que sujets procurant aux accidents la réalité de l'existence. Le fait même d'exister se distingue alors de la simple nature et des propriétés liées à la substance, sans pour autant s'en séparer radicalement. Boèce cherche à déterminer : une sorte d'intermédiaire entre le pur fait d'exister, de persévérer dans l'être indépendamment des accidents, et la réalité des substances comme supports d'accidents. Entre l'essence universelle et la substance individuelle, on trouve donc la subsistance, l'*ousiôsis*.

La pensée devient encore plus claire si l'on examine le traité adressé au même destinataire (Jean le Diacre) que le *Contre Eutychès et Nestorius*, intitulé *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona*, mais appelé plus simplement au Moyen Âge *De Hebdomadibus*⁷²⁸. Dans ce texte, l'auteur fait une distinction qui traversera toute l'histoire de l'ontologie jusqu'à nos jours : « *Diuersum est esse et id quod est* », l'être est différent de ce qui est, ou encore selon la traduction d'Alain de Libera, l'être se différencie de l'étant⁷²⁹. Le « ce qui est » est et subsiste en recevant sa *forma essendi*, c'est-à-dire ce qui le constitue comme « tel être », ainsi que Boèce l'écrira un peu plus tard⁷³⁰ au chapitre deux de son traité sur la Trinité : *Omne namque esse ex forma est*, « tout être est à partir de sa forme ».

⁷²⁴ « En Grèce l'on ne manque pas de vocabulaire, comme y faisait allusion Cicéron, mais l'on y rend par autant de noms « essence », « subsistance », « substance » et « personne » : on y appelle en effet l'essence *ousian* et la subsistance *ousiôsin* ; la substance *hupostasîn*, et la personne *prosôpon* », *op. cit.*, p. 79. L'allusion à Cicéron renvoie au texte des *Tusculanes*, II, 15,35.

⁷²⁵ Nous nous permettons de transformer quelque peu la traduction d'A. Tisserand pour mieux faire sentir le texte latin dans son jeu permanent avec les termes grecs.

⁷²⁶ *Contre Eutychès et Nestorius*, p. 79.

⁷²⁷ C'est le concept même de **nature** tel qu'il a été défini à la fin du chapitre premier : « *natura est unam quamque rem informans specificata differentia* ».

⁷²⁸ Ce traité fait partie des *Opuscula sacra* et fut vraisemblablement écrit entre 518 et 520, sans doute avant le traité sur la Trinité. Cet écrit est imprégné de néo-platonisme au point que Pierre Hadot a fait l'hypothèse qu'il était peut-être la traduction d'un texte néo-platonicien (cf. P. HADOT, « La distinction de l'être et de l'étant dans le "De Hebdomadibus" de Boèce », in *Miscellanea Mediaevalia, Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, Walter de Gruyter & Co 1963, p. 147-153).

⁷²⁹ A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1998³, p. 250. Selon P. Hadot, la distinction entre l'être et l'étant selon Boèce se trouve chez Marius Victorinus, *Aduersus Arium*, 19, 6-9, et son origine serait attribuée à Porphyre, cf. P. HADOT, *art. cit.* (note précédente), p. 148, ainsi que *Porphyre et Victorinus*, vol. 1, Paris, Études augustiniennes 1968, p. 490-493.

⁷³⁰ Le livre de Boèce sur la Trinité intitulé *Quomodo Trinitas Unus Deus ac non tres Dii*, (Comment la Trinité est un Dieu et non trois Dieux), a été rédigé semble-t-il, vers 520, après le *De Hebdomadibus* qui en est une sorte d'introduction logico-philosophique. L'ouvrage répond comme le *Contre Eutychès et Nestorius* à un problème christologique dans le contexte de la querelle théopaschite et des moines scythes à propos du monophysisme. Cf. la thèse de Viktor Schurr qui demeure un classique sur ces questions : *Die Trinitätslehre des Boethius*, *op. cit.*, chap. III : « Der historische Anlaß der theologischen Schriften des Boethius », p. 105-185.

Autrement dit, la forme est ce qui donne l'être à la chose, elle est en quelque sorte principe de subsistance, c'est-à-dire d'existence et de permanence, ce qui n'implique pas que les individus composés (de matière et de forme) se réduisent à cette subsistance. L'*ousiôsis* du *Contre Eutychès* ou subsistance signifie donc la forme d'un être. On peut comprendre alors que dans ce même traité sur la Trinité, Boèce parle de Dieu comme « Forme vraiment Forme⁷³¹ », Forme pure sans matière, être identique à l'*Ipsum Esse*, car « rien n'est dit être selon la matière mais selon sa forme propre⁷³² ». En ce sens, Dieu ne saurait être nommé sujet car cela supposerait qu'il compose avec des accidents, mais il est appelé substance en tant que Fondement de toutes choses, Principe qui sous-tend les êtres créés leur permettant de subsister, ainsi que l'affirme le théologien romain, non seulement dans sa réflexion trinitaire, mais déjà à la fin du chapitre trois du *Contre Eutychès* :

« La substance serait dite de Dieu non en ce sens que Lui-même fût posé-sous tout le reste comme sujet, mais que, de même qu'il est-l'Avant de toutes choses, de même aussi, comme principe Il est-sous toutes choses, fondement procurant à toutes l'*ousiôsthai*, c'est-à-dire le subsister⁷³³. »

Dans l'humanité, par contre, les formes sont « jetées -sous » les accidents, car la matière est en dépendance de la forme grâce à laquelle l'étant, comme substance individuelle supportant les accidents, peut être intelligé.

Boèce, après sa longue analyse de termes grecs et latins où il n'a cessé de jongler avec le préfixe *sub* et son équivalent *hupo*⁷³⁴, fait le bilan des définitions applicables à la fois à l'homme et à Dieu, de sorte qu'elles puissent lui servir pour réfuter les deux hérésies de Nestorius et d'Eutychès.

« Il y a donc assurément à la fois une **essence** de l'homme, c'est-à-dire une *ousia*, et une **subsistence**, c'est-à-dire une *ousiôsis* ; une *hupostasis*, c'est-à-dire une **substance**, et un *prosôpon*, c'est-à-dire une **personne**. *Ousia* et essence puisqu'il est, et *ousiôsis* ou subsistence puisqu'il n'est dans aucun sujet ; *hupostasis* et substance puisqu'il est-sous d'autres choses qui ne sont pas des subsistances, c'est-à-dire des *ousiôseis* ; il est *prosôpon* et personne puisqu'il est un individu rationnel⁷³⁵. Dieu aussi est *ousia* et essence : en effet Il est, et Lui-même est souverainement, Celui de qui provient l'être de toutes choses. Il est *ousiôsis*, c'est-à-dire subsistence : en effet il subsiste sans avoir besoin de rien. Et il *huphistasthai* : en effet il est-substance (*substat*)⁷³⁶ ».

⁷³¹ BOÈCE, *Quomodo Trinitas Unus Deus ac non tres Dii*, in *Traité théologiques*, traduction et présentation par A. Tisserand, *op. cit.*, p. 145 : *formam quae uere formam*.

⁷³² *Ut supra*, p. 147.

⁷³³ *Videretur idcirco de deo dici substantia, non quod ipse ceteris rebus quasi subiectum supponetur sed quod idem omnibus uti praeesset ita etiam quasi principium subesset rebus dum eis omnibus « ousiôsthai » uel subsistere subministrat*, *Contre Eutychès et Nestorius*, *op. cit.*, fin du chapitre 3, p. 83.

⁷³⁴ Boèce ne cesse de jouer avec le préfixe *sub* dans ce chapitre trois : non seulement les noms *substantia*, *subsistentia* reviennent plus de dix fois, mais les verbes ou adjectifs verbaux sont très variés : *substare*, *subministrare*, *subesse*, *subiectum*, *subpositas*...

⁷³⁵ Boèce a pris soin de préciser que le grec réserve *hupostasis* aux animaux rationnels, (alors que le mot substance est employé plus largement pour les êtres non rationnels) car le terme grec s'applique « aux êtres supérieurs [...] et distingue ce qui est le plus excellent (*id quod est excellentius*) », *Contre Eutychès*, *op. cit.*, p. 81. Or il semblerait d'après plusieurs commentateurs (en particulier V. SCHURR, *op. cit.*, p. 66-67, et Cl. MICAELLI, *art. cit.*, p. 335), que Boèce a en quelque sorte théorisé un emploi d'*hupostasis* assez courant mais non explicite. Ce serait peut-être parce que *hupostasis* est l'équivalent de *prosôpon* et de *persona* dans le langage théologique que Boèce aurait, par une sorte de contagion linguistique, réservé aussi le vocable substance aux êtres rationnels. D'ailleurs cet emploi sera démenti par les Pères grecs postérieurs à Boèce, en particulier Jean Damascène (*Dialectica* 42, 12-13, éd. B. Kotter, Berlin 1969, p. 108), et Maxime le Confesseur (*Epist.*, PG 91, 549C).

⁷³⁶ Il convient de comprendre ce verbe *huphistasthai* comme équivalent de *prohuphistasthai* ou *prohupokeisthai*, (*praeesse* en latin), car Dieu n'est ni sup-posé, ni sujet pour des accidents. Cf. J. F. COURTINE, « Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être », *art. cit.*, p. 53, note 1.

<i>Substantia indiuidua</i> <i>Naturae rationalis</i>		<i>subsistentia indiuidua</i> <i>(forma, essentia)</i>
PERSONA		
<i>Hupostasis</i>	<i>prosôpon</i>	<i>ousiôsis</i>

C'est à partir de ces équivalences de termes qu'il est possible de parler à la fois d'une essence une de la Trinité, mais de trois Personnes (ou hypostases). Selon Boèce, si l'usage linguistique de l'Église le permettait, on pourrait même affirmer qu'il y a trois substances et trois personnes⁷³⁷ en Dieu. Mais l'Église reconnaît Dieu comme une seule substance, non pas d'abord au sens de *sub-esse* ou *sub-stare*, mais comme Celui qui précède toutes choses et pré-existe à toutes les créatures⁷³⁸.

4 - L'application des définitions à la réfutation des deux hérésies : La personne comme concept emprunté au vocabulaire de la physique des éléments.

L'erreur de Nestorius, pour Boèce, c'est de penser que le terme de personne (*hupostasis*) équivaut à celui de nature, d'où son affirmation de deux personnes dans le Christ en raison des deux natures divine et humaine. Or les trois premiers chapitres du *Contre Eutychès* visaient à différencier les deux concepts de nature (*ousia*) et de personne (*hupostasis*). Si « la nature est la propriété spécifique d'une substance, quelle qu'elle soit » et si personne signifie aussi bien substance individuée de (d'une) nature rationnelle que subsistence individuelle, (ou réalité existant en soi indépendamment des accidents), comment penser la Personne du Verbe qui à la fois subsiste de toute éternité et qui s'incarne comme substance humaine ayant les accidents particuliers du fils de Marie ?

L'argumentation de Boèce vise à mettre en évidence la contradiction inhérente à la position des Nestoriens : s'il y a deux personnes du Christ correspondant aux deux natures, que signifie alors la conjonction (*conjunctio*) de l'humain et du divin permettant de parler d'un Christ UN ? Si l'on admet deux personnes sur le mode de la juxtaposition locale ou de l'agrégat⁷³⁹, on devra conclure à l'existence de deux Christs (c'est-à-dire deux personnes, Jésus étant considéré comme la « personne de l'homme⁷⁴⁰ ») ; ce qui est folie, car on ne saurait employer le même mot pour exprimer des natures aussi opposées que l'homme et Dieu, à moins d'affirmer l'équivocité du nom « Christ » ; mais dans ce cas, le nom ne renvoie à aucune réalité individuelle et singulière, ce qui ôte le caractère de nouveauté absolue à toute l'histoire du Salut.

⁷³⁷ *Et quidem secundum hunc modum dixere unam trinitatis essentiam, tres substantias tresque personas, Contre Eutychès, op. cit., p. 81.*

⁷³⁸ Cf. J. F. COURTINE, *op. cit.*, note 70.

⁷³⁹ La juxtaposition ou l'agrégat est le premier mode d'union physique où divers éléments sont réunis pour former un objet dans lequel la nature des éléments demeure. Cf. Aristote, *De Gen. et Corr.* I, 10, 327b24.

⁷⁴⁰ *Contre Eutychès, op. cit., p. 89.*

Si les natures distinctes (humaine et divine) ont deux personnes, comment peut-on dire que Dieu a rencontré la nature humaine ? Si les deux personnes demeurent, il devient impossible de croire que l'humanité a été assumée par la Divinité, car la nature divine est une substance incorporelle et éternelle, alors que la nature humaine est corporelle et mortelle. Une telle distinction rend vaine et obsolète toute l'Écriture et ruine la foi. Il convient donc de repenser la jonction des natures en une seule personne⁷⁴¹.

L'hérésie d'Eutychès correspond à l'erreur contraire de celle de Nestorius, mais elle a une même origine : Eutychès, comme Nestorius, considère nature et personne comme synonymes, mais pour le monophysite la nature humaine ne demeure pas après l'union (*adunatio*), — union réalisée soit au moment de la génération soit de la Résurrection —, car la personne est unique. Mais dans ce cas que signifie l'humanité du Christ ? Marie n'est-elle que réceptacle d'une chair étrangère à celle de l'être humain ? Il y aurait alors transfert de la divinité dans l'humanité. Ou bien s'agit-il d'une sorte de dilution de l'humain dans le divin ? Après s'être appuyé sur l'Écriture, Boèce réfute le monophysisme, montrant l'impossibilité d'une transmutation d'une substance corporelle en incorporelle et vice versa, en s'aidant des notions néoplatoniciennes⁷⁴².

Pour mieux saisir la signification de cette conjonction « personnelle » très singulière réalisée par le Christ, qui « consiste **dans** les deux natures et est constitué **des** deux⁷⁴³ », Boèce a recours aux différentes théories des mélanges (ou des mixtes) tels qu'ils étaient prônés dans les philosophies antiques. Il les connaît, et peut-être aussi l'usage qu'en faisaient les Pères⁷⁴⁴ de l'Église pour parler du Christ. Pour montrer les erreurs des hérétiques, il ne retient explicitement que trois aspects parmi les modèles physiques traditionnels des unions⁷⁴⁵ : le premier, qu'il rejette, c'est la **juxtaposition** qu'il croit être le modèle de la christologie de Nestorius, le second, qu'il refuse tout aussi fermement, c'est la **confusion** dont l'exemple classique est celui du mélange de miel et d'eau dans lequel les deux éléments ne conservent pas leur état antérieur⁷⁴⁶, et le troisième qui lui paraît plus judicieux, c'est la **jonction** (qui n'est pas juxtaposition), où les éléments demeurent dans la nouvelle réalité, ainsi une couronne faite d'or et de gemmes :

⁷⁴¹ Que connaissait exactement Boèce du nestorianisme ? Il est difficile de le dire, d'autant que les textes même de Nestorius sont loin d'être clairs (cf. chap. 10). On sait en tous cas que Nestorius parlait d'un « prosôpon d'union » pour éviter justement de diviser le Christ comme on le lui avait reproché, cf. GRILLMEIER I, p 501 ss.

⁷⁴² Il ne peut y avoir de conversion ou de transfert entre le corporel et l'incorporel, pas plus qu'entre les incorporels, car cela supposerait qu'ils aient une matière commune afin de pouvoir agir l'un sur l'autre ou pâtir l'un par l'autre. Si l'on admet ce principe, il n'est pas possible de réduire dans l'Incarnation la nature divine à la nature humaine ou inversement. La position d'Eutychès est donc intenable.

⁷⁴³ C'est le début du chapitre 7 où Boèce expose la *medietas catholica* annoncée dans le Prologue du *Contre Eutychès* ; cf. *supra*, note 19.

⁷⁴⁴ La seule allusion explicite de Boèce aux « anciens Pères » se trouve justement dans le chapitre 5 où il démonte l'hérésie d'Eutychès. Il nommera une seule fois Augustin dans le Prologue de son traité sur la Trinité. Cf. *Contre Eutychès, op. cit.*, p. 93, note 71.

⁷⁴⁵ On peut regrouper les diverses manières de penser l'union d'éléments physiques en cinq catégories si l'on se réfère à la fois à Aristote et aux Stoïciens : 1) l'union de composition (*sunthesis*) ou unité d'agrégat ou de juxtaposition (*parathesis*) qui est perceptible, 2) l'union de « mixture » au sens d'Aristote où le résultat est un *tertium quid* pouvant être ramené à sa nature d'origine, 3) l'union de « mixture » au sens stoïcien où le résultat est un agrégat des éléments juxtaposés mais qu'on ne peut percevoir, 4) l'union de confusion (*sunchusis*) où le résultat est un *tertium quid* mais qui ne peut être ramené à ses constituants, 5) l'union de « prédominance » selon laquelle le résultat est l'un des deux constituants qui domine l'autre soit en qualité soit en quantité tandis que l'autre élément est détruit comme tel. Les Pères de l'Église se servent de ces analogies pour tenter de penser l'union du Verbe divin et de l'homme Jésus en la seule personne du Logos. Cf. H.A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Harvard University Press 1956, Vol. 1, *Faith, Trinity, Incarnation*, chapitre XVI, p. 364-493.

⁷⁴⁶ C'est ce que nous appelons l'hydromel (*melikraton*) dont parle Aristote à deux reprises dans la Métaphysique VIII, 2, 1042b16-17 et XIV, 6, 1092b29.

« Dans ce cas l'on n'a pas transformation de l'or en gemmes ni conversion des gemmes en or, mais permanence des deux constituants, sans abandon de leur forme propre⁷⁴⁷. »

Ce type de réalité est constitué **de** plusieurs éléments et elle consiste **en** ces mêmes éléments. C'est ainsi qu'il convient de comprendre ce que confesse la foi catholique concernant la permanence des deux natures en une personne unique, leur persistance parfaite et la non transmutation de l'une en l'autre. Si l'on se contente de dire seulement que le Christ est de (ou à partir de) deux natures comme Eutychès, on reste dans l'équivoque car rien ne permet de savoir si les substances qui ont été jointes ensemble (*coniunctum*) demeurent ou non unies. On doit donc dire, selon le contenu de la foi, que la personne du Christ unit les deux natures en conservant leur dualité.

« Quoique dans la même personne, autre est la divinité qui assume, autre est l'humanité qu'elle assume, cependant le même est Dieu et homme [...] Ainsi dans le Christ une double nature, une double substance est réalisée, puisque Homme-Dieu, Il est aussi une seule personne, puisque le même est à la fois Homme et Dieu⁷⁴⁸. »

C'est cette voie entre deux hérésies que Boèce appelle « médiane », au sens où il faut peu de chose pour s'en écarter et tomber dans l'erreur. Étroit est le chemin de crête de la foi pour qui veut en présenter l'itinéraire. La notion de personne a été considérée comme une sorte de balise, de repère indispensable permettant de transmettre quelques contenus raisonnables⁷⁴⁹ en ce qui concerne la christologie.

Persona se présente donc comme un concept pensé par analogie avec la réalité physique. Les exemples choisis par Boèce pour refuser ce qui pouvait apparaître comme des paradigmes conduisant aux deux hérésies combattues en témoignent : qu'il s'agisse de sa critique de la conjonction par juxtaposition locale (*kata parathesin*⁷⁵⁰), ou de son affirmation de l'impossibilité de transmutation entre des réalités dont la matière est incapable d'agir ou de pâtir (comme l'airain qui ne peut être transformé ni en pierre ni en herbe⁷⁵¹), ou encore de son rejet du mélange de vin et d'eau, « les deux liquides ayant la propriété de se communiquer action et passion⁷⁵² », ou enfin de son refus de la mixture d'eau et de miel. La préférence de Boèce pour exprimer l'unité de la personne du Christ **à partir de et en** deux natures va plutôt d'abord vers le mode d'union qui garantit la double permanence des constituants tout en réalisant un objet un (et unique), d'où la métaphore de la couronne **d'**or et **de** pierres précieuses, ou **en** or et **en** pierres précieuses pour exprimer l'égalité persistante de l'humain et du divin, dans le Christ, *in una persona*.

Mais l'analogie avec la couronne ne saurait suffire : elle risquerait même d'entraîner une interprétation quasi nestorienne à force d'affirmer le non changement des deux natures qui sont parfaitement homme et parfaitement Dieu. Boèce insiste sur l'unité et l'identité de la personne du Christ en qui l'humanité a été assumée par la déité, car l'homme ne saurait faire nombre avec Dieu :

⁷⁴⁷ *Contre Eutychès, op. cit.*, p. 107.

⁷⁴⁸ *Contre Eutychès, op. cit.*, p. 111. (Nous avons un peu modifié la traduction d'A. Tisserand dans la première partie de cette citation pour montrer le rythme de la pensée).

⁷⁴⁹ Boèce insiste sur le caractère rationnel de la foi catholique à travers l'adverbe *rationabiliter* p. 105.

⁷⁵⁰ Cette expression grecque bien connue en physique (qui évoque entre autres l'idée de morceaux de bois tenus ensemble, cf. *Métaphysique* V, 61015b36), se trouve dans le texte de Boèce réfutant le nestorianisme, *Contre Eutychès, op. cit.*, chap. 4, p. 85.

⁷⁵¹ Exemple de Boèce dans sa réfutation de l'hérésie eutychienne, *op. cit.*, p. 101. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique* XII, 1069b2-9 sur les divers types de changement de la substance sensible (selon la substance, la qualité, la quantité, le lieu).

⁷⁵² *Contre Eutychès, op. cit.*, p. 101.

« Ainsi dans le Christ, une double nature, une double substance est réalisée, puisque Homme-Dieu, il est aussi une seule personne, puisque le même est à la fois Homme et Dieu⁷⁵³. »

À plusieurs reprises, dans sa polémique contre Eutychès (qui est beaucoup plus longue et plus fouillée que sa critique de Nestorius), Boèce évoque la question du corps du Christ, s'interrogeant sur la chair dont la divinité s'est revêtue en s'incarnant. La question revient à la fin du traité : « Pourquoi n'y eut-il dans le Christ ni péché ni volonté de pécher si son corps est issu de celui d'Adam pécheur ? » On pourrait croire que Boèce propose ici une conception anthropologique permettant de relier autrement les deux notions de nature et de personne. Or il n'en est rien. Le Traité *Contre Eutychès et Nestorius* parle de l'homme composé d'un corps et d'une âme dans le contexte de l'union des corporels et des incorporels, sur les registres de la logique et de la physique.

Le mot personne n'apparaît même plus dans le texte au chapitre huit. Plus encore, à la fin du chapitre sept qui expose la « solution catholique », on peut noter une certaine équivocité dans l'emploi du terme *substantia* en rapport avec celui de personne. À quelques lignes de distance il affirme en effet : « Ce que propose la foi catholique est vrai, à savoir que la substance est double, mais une la personne » ; puis dix lignes plus loin : « Maintenant il faut chercher comment il a pu se produire que deux natures aient été mêlées en une seule substance (*ut duae naturae in unam substantiam miscerentur*⁷⁵⁴). » Faut-il entendre le premier *substantia* comme synonyme de *natura* et le second comme l'équivalent d'*hupostasis*, c'est-à-dire de *persona* ? Si cette hypothèse peut paraître vraisemblable étant donné le bilinguisme de Boèce, il reste que le théologien n'est pas très à l'aise avec l'emploi de ce terme substance⁷⁵⁵. Cela vient-il de ses sources, en particulier d'Augustin, qui est présent dans bon nombre de passages bien qu'il ne soit cité qu'une seule fois dans l'ensemble de tous les traités théologiques⁷⁵⁶ ?

5-Les sources latines de Boèce à propos de substantia, subsistentia et persona : Augustin et Marius Victorinus

Augustin

Dans le *De Trinitate* d'Augustin, — dont tous les commentateurs des *Opuscula sacra* s'accordent pour dire qu'il est l'auteur qui a le plus influencé Boèce en tant que théologien⁷⁵⁷ —, le terme substance appliqué à Dieu est tantôt synonyme d'essence (il traduit

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 111.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁷⁵⁵ Une difficulté analogue a été signalée à la fin du chapitre trois lorsque Boèce a parlé de « trois substances et trois personnes » à propos de la Trinité, cf. note 71.

⁷⁵⁶ « *Vobis tamen etiam illud inspiciendum est an ex beati Augustini scriptis semina rationum aliquos in nos uenientia fructus extulerint* », *Prooemium* du *De Trinitate*, (*Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*), *op. cit.*, p. 139. C'est la seule référence explicite à un auteur chrétien dans les cinq traités théologiques. Une autre référence apparaît dans les *Opuscula sacra*, c'est celle d'Aristote.

⁷⁵⁷ C'est le texte de Boèce intitulé *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de diuinitate substantialiter praedicentur* (Si le Père, le Fils et le Saint Esprit sont prédiqués substantiellement de la divinité) qui est le plus imprégné d'augustinisme, ainsi que — mais pour une moindre part — le *De trinitate* intitulé *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres Dii*.

*ousia*⁷⁵⁸), tantôt se présente comme un décalque exact d'*hupostasis*, qui, chez les Pères grecs désigne les trois Personnes de la Trinité distinctes de l'*ousia* :

« On s'est demandé comment dire les trois (réalités) et l'on a parlé de substances ou de personnes ; par ces noms, on a voulu que soit comprise la non différence, mais on n'a pas voulu nier la singularité de chacune⁷⁵⁹. »

Augustin, on le sait, s'interroge à plusieurs reprises sur l'indigence du langage pour exprimer les réalités divines et il se méfie du vocable « substance » appliqué à la divinité, car Dieu est simple et non sujet d'attributs :

« Appeler Dieu substance est une impropriété, et l'on voit, pour nous servir d'un mot plus courant, qu'il est essence, terme juste et propre, au point d'ailleurs que, peut-être, le terme d'essence appartient à Dieu seul. Oui, seul, vraiment "il est" car il est immuable [...] Toutefois, qu'on l'appelle essence — terme exact — ou substance — terme impropre —, l'un comme l'autre terme est absolu, non relatif. Ainsi pour Dieu, être c'est subsister et si la Trinité est une seule essence, elle est aussi une seule substance. Aussi est-il peut-être plus juste de parler de "trois personnes" que de "trois substances"⁷⁶⁰. »

Boèce reconnaît la même équivocité qu'Augustin concernant l'emploi du mot substance, puisque ce vocable désigne tantôt l'**indivisibilité de la divinité**⁷⁶¹ (« Étant une, la substance des trois ne peut donc aucunement être séparée ou disjointe ; elle ne résulte pas non plus comme de la conjonction dans l'Un des parties ; elle est une en simplicité »), tantôt les **Trois Personnes** selon l'usage grec, même si l'Église refuse de parler de trois substances en Dieu (*nisi enim tres in Deo substantias ecclesiasticus loquendi usus excludere*⁷⁶²). Il joue, comme Augustin, avec le singulier et le pluriel⁷⁶³, les deux auteurs latins aimant à mettre en lumière la rencontre entre le texte de l'Évangile de Jean : *Mon Père et Moi nous sommes Un*, (10, 30), la tradition patristique et la philosophie néoplatinicienne de l'Un :

« Donc tout ce qui est prédiqué de la substance divine doit être commun aux Trois ; ce qui nous indiquera le type d'attributs qui peuvent être prédiqués de la substance de la divinité, puisque tout ce qui est dit selon ce dernier mode sera prédiqué singulièrement des Trois singuliers réunis dans l'Un⁷⁶⁴. »

Ce texte est quasiment parallèle à celui d'Augustin :

« Donc tout ce que Dieu est dit relativement à soi-même, à la fois est dit au singulier de chaque personne singulière [...] et est dit en même temps au singulier, et non au pluriel, de la Trinité elle-même⁷⁶⁵. »

Cependant, Boèce a le mérite de préciser le vocabulaire concernant la substance : s'il admet, comme Augustin, qu'il est délicat d'appliquer telles quelles les catégories d'Aristote

⁷⁵⁸ AUGUSTIN, *De Trinitate* V, 10 : « Chez nous, l'usage parlé a fait prévaloir le mot "essence" avec le sens de "substance". Aussi n'osons-nous dire : une essence, trois substances, mais une essence (ou substance) et trois personnes », *B.A.* 15, p. 447. Cf. aussi V, 3 ; *Epist.* 120, 17.

⁷⁵⁹ *De Trinitate*, VII, 9. Nous avons préféré donner notre propre traduction : *Quaesivit quid tria diceret, et dixit substantias siue personas, quibus nominibus non diuersitatem intelligi uoluit, sed singularitatem noluit.*

⁷⁶⁰ *De Trinitate*, VII, 10. Mais on sait aussi qu'Augustin n'est pas vraiment à l'aise avec le terme *persona*.

⁷⁶¹ « *Una igitur substantia trium nec separari ullo modo aut disiungi potest nec uelut partibus in unam coniuncta est sed est una simpliciter* », *Utrum Pater...*, *op. cit.*, p. 168.

⁷⁶² *Contre Eutychès et Nestorius*, *op. cit.*, p. 82, cf. *supra*, notes 81 et 82.

⁷⁶³ Cf. chap. 4 (Augustin), II-A : Analyse du livre VII du *De Trinitate*.

⁷⁶⁴ BOËCE, *Utrum Pater et Filius...*, p. 169. Nous avons légèrement modifié la traduction d'A. Tisserand, évitant en particulier d'introduire le mot personne quand il n'existait pas dans le texte latin : « *Quaecumque igitur de diuina substantia praedicantur, ea tribus oportet esse communia ; idque signi erit quae sint quae de diuinitatis substantia praedicantur, quod quaecumque hoc modo dicuntur, de singulis in unum collectis tribus singulariter praedicabuntur* ».

⁷⁶⁵ Augustin, *De Trinitate* V, 9.

à la divinité, (pour éviter en particulier de faire de Dieu un sujet supportant des accidents), il propose autant une conversion qu'un effort de précision du langage philosophique concernant la théorie de l'attribution, en essayant de dépasser le langage métaphorique.

C'est pourquoi, dans sa réflexion trinitaire tout d'abord, il reconnaît que

« la substance en Dieu n'est pas à proprement parler une substance, mais un **au-delà de la substance** (*ultra substantiam*) [...] En effet, quand nous disons "Dieu", nous semblons désigner une substance, mais telle qu'elle est au-delà de la substance⁷⁶⁶. »

Cette expression est répétée quatre fois en dix lignes dans son traité sur la Trinité qui reprend les critiques du livre V du *De Trinitate*⁷⁶⁷ d'Augustin contre l'arianisme.

À ce propos, on pourrait peut-être s'interroger : serait-il possible d'entendre à travers l'*ultra substantiam* une sorte d'écho de l'*hyperousios* de Marius Victorinus dans son traité contre les Ariens⁷⁶⁸ ? Toujours est-il que Boèce opère une transformation dans la répartition des catégories aristotéliennes, établissant une distinction entre l'attribution *substantielle* (ou ultra-substantielle pour Dieu) qui comprend, avec la substance, la qualité et la quantité, et une attribution circonstancielle (*circumstantias rei*) qui inclut les autres accidents⁷⁶⁹ qui concernent ce qui est extérieur à l'être lui-même, la relation étant traitée d'une autre manière⁷⁷⁰.

Marius Victorinus

Dans son traité christologique *Contre Eutychès et Nestorius*, Boèce introduit la distinction entre **substance** et **subsistence**, à propos de la notion de personne, indépendamment semble-t-il de l'évêque d'Hippone qui n'utilise pas ce dernier substantif, sauf dans *La cité de Dieu*⁷⁷¹, où la formule *subsistentia personarum* apparaît dans un contexte anti sabellien. On reconnaît habituellement l'influence de Marius Victorinus sur Boèce dans l'usage de

⁷⁶⁶ BOÈCE, *Quomodo Trinitas Unus Deus ac non tres Dii (De Trinitate)*, in *Traité théologiques*, op. cit., p. 153 : « *Nam substantia in illo (Deus) non est uere substantia sed ultra substantiam [...] Nam cum dicimus "Deus", substantiam quidem significare uidemur, sed eam quae sit ultra substantiam* ».

⁷⁶⁷ Ces critiques en forme de réfutation s'appuient entre autres sur l'analyse de la signification des prédicats aristotéliens utilisés pour exprimer la vie trinitaire. On pourrait établir une comparaison assez serrée entre l'argumentation du livre V du *De Trinitate* d'Augustin et le chapitre IV du *De trinitate* de Boèce ainsi que du court traité *Utrum Pater et Filius* de ce dernier, avec cependant une différence de style car Boèce ne cite pas explicitement l'Écriture.

⁷⁶⁸ Polémiquant contre ceux qui affirment que Dieu est sans substance (*sine substantia* ou *anousios*), Marius Victorinus, au livre II de son *Aduersus Arium*, affirme que l'on peut dire de Dieu qu'il est au-delà de la substance (*hyperousios*) au sens où il est l'être même qui ne reçoit pas son être de la substance mais qui est lui-même la substance, mère de toutes les substances, cf. MARIUS VICTORINUS, *Traité théologiques sur la Trinité*, éd. P. Henry - P. Hadot, SC 68, Paris, Cerf 1960, t. 1, p. 393. Cette insistance sur ce vocabulaire hyperbolique n'est pas sans annoncer certaines expressions du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

Par ailleurs, il faut se souvenir que les Goths venaient de l'arianisme. Mais ce sont surtout les homéens que vise Boèce dans ses écrits trinitaires ; ceux-ci proclamaient que le Père et le Fils sont seulement *homoioi*, semblables, mais sans être consubstantiels. Il doit donc présenter une réflexion théologique s'appuyant sur le terme de « substance ».

⁷⁶⁹ Boèce se distancie d'Augustin qui parlait de catégories pouvant être dites de Dieu au sens propre et celles qui pouvaient être dites au sens métaphorique. Il se réfère à un autre schéma, venant soit de Porphyre, soit d'Alexandre d'Aphrodise, parlant des catégories selon la chose et celles qui montrent les circonstances de la chose. Cf. Boèce, *Traité théologiques*, introduction d'A. Tisserand, p. 54, note 62.

⁷⁷⁰ Cf. *infra*, 6 : Originalité de Boèce.

⁷⁷¹ « Nous ne réduisons pas la Trinité, comme les partisans de Sabellius, à n'être qu'un nom sans subsistence de personnes » : *La cité de Dieu* XI, 10. Augustin d'ailleurs, rattache *substantia* au verbe *subsistere* plus qu'à *substare*.

subsistentia. Mais c'est à propos de la Trinité que Marius Victorinus, imprégné lui aussi de philosophie néoplatonicienne, emploie le vocable *subsistentia*. En effet, dans son *Aduersus Arium*, le rhéteur dialecticien, initiateur avant Boèce de la traduction de l'*Isagoge* de Porphyre, distingue la substance comme sujet portant les accidents, de l'existence comme *praeexistentem subsistentiam sine accidentibus, puris et solis ipsis quae sunt in eo quod est solum esse, quod subsistent*⁷⁷² :

« ...subsistence préexistant sans accidents, en sorte que n'existent d'abord, purement et seulement, que les seules réalités qui constituent l'être pur, sans addition, en tant qu'elles sont appelées ensuite à subsister⁷⁷³ ».

Boèce affirmait au chapitre III du *Contre Eutychès* que « les genres et les espèces subsistent seulement⁷⁷⁴ » (autrement dit sont des *subsistentiae*), car ils ne sont pas affectés par des accidents. Or, Marius Victorinus, pour défendre l'*homoousios* contre ceux qui disent que le mot substance n'est pas dans l'Écriture, doit encore préciser la signification de ce terme : si l'on applique le terme *subsistentia* à Dieu pour manifester son existence (en ce sens qu'il subsiste comme simple et un),

« à plus forte raison peut-on employer à propos de Dieu le mot "substance" ; et surtout ce mot, parce qu'il signifie sujet et sujet originel, ce qui convient à Dieu ; non pas sujet comme est sujet dans le monde, la substance, mais sujet qui est plus noble, et plus originel, et qui est l'être véritable en tant que source de l'universalité des choses, puisque Dieu donne aux existants d'avoir chacun leur être propre⁷⁷⁵. »

Il affirme alors à propos de l'être même de Dieu Père et Fils : *substantia* désigne l'être pur (*esse, ousia*) qui subsiste et qui se détermine en prenant forme, devenant alors *subsistentia* (*esse cum forma* ou *hypostasis*) ; d'où la définition et la formule trinitaire :

Subsistentia ergo propria dicitur de ambobus, quod est substantia, quoniam quod est esse principale cum forma, subsistentia dicitur. Haec autem et substantia dicitur. Et ideo dictum est : « de una substantia, tres subsistentias esse », ut id ipsum quod est esse subsistat tripliciter : ipse deus, et Christus, id est logos et spiritus sanctus :

« Subsistence (hypostase) se dit donc au sens propre de ces deux qu'est la substance, puisque ce qui est être originel, accompagné d'une forme, s'appelle subsistence (hypostase). Mais cette hypostase, on l'appelle aussi substance. Et c'est pourquoi il a été dit : "D'une seule substance, viennent trois hypostases", en sorte que cela même qui est l'être subsiste triplement : Dieu lui-même et le Christ, c'est-à-dire le logos et l'Esprit-Saint⁷⁷⁶. »

Au livre III, 4, 32-46, et III, 9, 1-8, Marius Victorinus reprend la même formule : les Trois — Père, Fils, Esprit-Saint — sont une seule substance en trois subsistences, la Trinité étant d'abord assimilée, à partir d'une analyse néoplatonicienne, à la triade « être, vivre et penser », avant que le philosophe retrouve les formules de la foi grâce au commentaire

⁷⁷² MARIUS VICTORINUS, *Aduersus Arium* I, 30, 22-23, *op. cit.*, p. 274.

⁷⁷³ *Ibid.*, trad. P. Hadot, p. 275.

⁷⁷⁴ Cf. *supra*, note 54.

⁷⁷⁵ MARIUS VICTORINUS, *Aduersus Arium* II, 4, 36-43, *op. cit.*, p. 409.

⁷⁷⁶ MARIUS VICTORINUS, *Aduersus Arium* II, 4, 48-53, *op. cit.*, p. 408. « Victorinus est le premier témoin de l'apparition de cette formule, peut-être rencontrée par lui dans les documents homéousiens. Il lui donne le sens suivant : à partir de l'être pur, trois formes subsistantes se posent : l'être pur subsiste (c'est-à-dire se détermine) triplement. Avec cette nuance, que, dans cette trinité, il y a identité entre une des hypostases (celle du Père) et l'être pur, d'une manière particulière. Le Père est à la fois la substance et une hypostase, sources, toutes les deux, de la substance déterminée (=hypostase) des deux autres », P. Hadot, MARIUS VICTORINUS, *Traité théologique sur la Trinité*, *op. cit.*, t. 2, p. 911.

scripturaire. Mais le résultat demeure : les trois subsistances ou hypostases sont les déterminations individuelles de la substance qui ne sauraient pourtant la diviser.

Boèce connaissait parfaitement les traductions que Marius Victorinus avait faites de Porphyre⁷⁷⁷, mais il les transforme quelque peu. Définir la **personne** (dans un contexte christologique) à la fois comme substance et subsistance individuelles de nature rationnelle pouvait ne pas sembler incohérent, à condition que la double définition du chapitre III du *Contre Eutychès* soit comprise comme s'appliquant à la singularité toute particulière de la Personne divine du Christ qui subsiste en tant que Verbe de Dieu en assumant la nature humaine. Or lorsque Boèce parle de personne comme subsistance individuelle, non seulement il évoque autant l'homme que Dieu, mais il propose une correspondance inédite avec le terme grec *ousiôsis*, alors que Victorinus identifiait subsistance et *hupostasis*. C'est dire que si Boèce reprend les mots du philosophe néoplatonicien, il n'hésite pas à réinterpréter sa pensée⁷⁷⁸, ce qui lui permet par exemple de parler au singulier d'une subsistance, qu'il s'agisse de celle de l'homme ou de Dieu :

« Il y a assurément à la fois une essence de l'homme, c'est-à-dire une *ousia*, et une subsistance, c'est-à-dire une *ousiôsis* [...] Aussi disons-nous encore qu'il y a une *ousia* ou *ousiôsis* c'est-à-dire une essence ou subsistance de la déité⁷⁷⁹. »

Mais alors l'équivalence reconnue quelques lignes plus haut entre personne, substance individuelle et subsistance individuelle de nature rationnelle pose à nouveau question si on la transpose dans la Trinité : devra-t-on dire trois Personnes, ou trois substances, ou trois subsistances ? Il faut noter cependant que si Boèce semble être le premier à établir la correspondance entre *ousiôsis* et subsistance, en dehors du *Contre Eutychès et Nestorius*, il n'emploie plus le terme *subsistentia*.

On le constate ici encore, l'harmonie logique des textes de Boèce n'est pas facile à saisir. Serait-ce, comme le suggère Andrea Milano, parce que le philosophe dans son traité christologique, a commis une petite erreur au départ en prétendant embrasser en une seule définition de *persona*, à la fois Dieu, les anges et l'homme ? *At hominis dicimus esse personam, dicimus dei, dicimus angeli*⁷⁸⁰. En voulant déployer sa méthode de classification inspirée de l'arbre de Porphyre pour affronter le problème christologique des deux natures en une seule personne sans vouloir pour autant négliger la Trinité, Boèce en réalité, semble porter essentiellement son regard sur l'homme. S'il n'a pas encore explicité l'idée de la personne comme concept analogique, il ouvrirait cependant la voie d'une telle réflexion pour tout le Moyen Age.

6 - Originalité de Boèce

Boèce introduit-il quelques nouveautés dans sa réflexion sur la personne ou bien n'est-il qu'un simple maillon d'une longue chaîne allant de Tertullien à Thomas d'Aquin ? On

⁷⁷⁷ Cf. *supra*, note 57.

⁷⁷⁸ Luca Obertello affirme à ce propos que Boèce prend ses distances avec le néoplatonisme de Marius Victorinus en refusant en particulier d'identifier l'existence avec la seconde hypostase (au sens de Plotin), in *Severino Boezio*, *Accademia Ligure di Scienze e Lettere*, vol. 1, p. 645, cité par C. MICAELLI, « "Natura" e "Persona" nel "Contra Eutychen et Nestorium" di Boezio », dans *Atti, Congresso Internazionale di Studi Boeziani, op. cit.*, p. 333.

⁷⁷⁹ BOÈCE, *Contre Eutychès...*, *op.cit.*, chap. III, p. 81.

⁷⁸⁰ *Contre Eutychès*, chap. II, p. 75. Andrea MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1984, p. 361.

sait qu'Augustin avait en quelque sorte préparé la définition de Boèce appliquée à l'homme lorsqu'il énonçait à la fin de son *De Trinitate*, d'une part que la personne désigne un homme singulier et d'autre part que « l'homme est une substance rationnelle, formée d'une âme et d'un corps⁷⁸¹ ». Boèce s'est abreuvé aux sources grecques et latines de la philosophie (Aristote, les stoïciens, le néoplatonisme...) et des Pères, introduisant parfois, à cause de son souci permanent de classification des idées et de sa volonté de conciliation entre des courants théologiques opposés, des équivalences inédites entre les termes, mais sans toujours pouvoir ou vouloir développer sa propre pensée⁷⁸².

À défaut de se présenter explicitement comme une véritable notion analogique, la personne apparaît à la fois du côté de la détermination individuelle concrète (substance), et du côté de l'être en soi qui existe de manière autonome, qu'il s'agisse de l'homme ou de Dieu. Sous une apparence subtile et même parfois peu homogène, Boèce semble présenter des « variations » sur la personne selon le mot de Nédoncelle⁷⁸³. Si l'on comprend ces « variations » selon le sens musical du terme, on peut entendre un même thème mélodique sur lequel se détachent quelques contrastes et modifications de registre : la ligne de fond, qui assure une certaine forme de continuité, c'est la constante insistance sur la valeur de l'individualité, non plus seulement comme dernier degré d'une analyse logique des êtres butant sur l'ineffabilité, mais comme dynamisme fondé dans l'Être-même qui subsiste, (*ipsum esse subsistens*), ce qui donne au terme *persona* une signification métaphysique que nul auteur n'avait semble-t-il osé proposer jusqu'alors. Les modifications du thème sont liées aux transpositions qui s'opèrent lorsqu'on passe de l'anthropologie (chaque homme dont la dignité est manifestée par son âme rationnelle) à la christologie proprement dite (la Personne du Verbe assumant l'humanité dans toutes ses dimensions mis à part le péché), et à la Trinité (trois Personnes qui sont à la fois elles-mêmes, *ipse*, et le même, *idem*⁷⁸⁴).

À ce propos, lorsque Boèce parle des relations en Dieu, il reprend pour une part la démarche d'Augustin, mais en même temps il en modifie la perspective, au moins dans son traité *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de diuinitate substantialiter praedicentur*. En effet, la catégorie de relation est en opposition à celle de substance : la Trinité est un *uocabulum* qui n'appartient pas à la substance (ou à l'essence), car il ne saurait y avoir de différence en Dieu. La Trinité se dit des Personnes, sans qu'on puisse véritablement parler de nombre en Dieu, car il s'agit de la répétition du même et non d'une énumération de réalités différentes les unes des autres : « Si Dieu est prédiqué trois fois comme Père, Fils et Saint-Esprit, il ne s'ensuit pas que cette triple prédication fasse nombre⁷⁸⁵. » Cependant, il y a bien une sorte d'altérité en Dieu, même si elle n'est pas un principe d'une pluralité qui serait accidentelle⁷⁸⁶ comme dans les êtres composés (créatures). Il ne peut y avoir en Dieu ni différences substantielles, ni

⁷⁸¹ Cf. *supra*, chap. 4, note 19.

⁷⁸² Dans le *Prooemium* de son traité *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*, après avoir violemment critiqué les « monstres d'hommes qui foulent au pied les études relatives à Dieu », il écrit à destination de son beau-père Symmaque : « C'est pourquoi, usant de concision, je contracte mon style, tout en enveloppant les concepts tirés du cœur des doctrines philosophiques de la signification de mots nouveaux, afin qu'en dehors de moi, ils ne parlent qu'à vous, si jamais vous y tournez les yeux », *Traité Théologiques*, *op. cit.*, p. 139.

⁷⁸³ Maurice NÉDONCELLE, « Les variations de Boèce sur la personne », *Revue de Sciences Religieuses*, Juillet 1955, p. 201-238.

⁷⁸⁴ Le jeu entre *idem* et *ipse*, tel qu'il se présente au chapitre III du traité sur la Trinité mériterait à lui seul une analyse : cherchant à démontrer qu'il ne peut y avoir de nombre ni de pluralité dans l'unique substance divine, Boèce distingue l'identité et l'ipséité des Trois dans l'unité de la Trinité. (La fécondité de cette distinction ne rejaillit-elle pas sur l'être humain lorsque l'on constate aujourd'hui les fruits du personnelisme tels que les déploie Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, utilisant les concepts de mêmeté et d'ipséité ?)

⁷⁸⁵ Boèce, *Quomodo Trinitas...* *op. cit.*, chap. III, p. 151.

⁷⁸⁶ Boèce avait affirmé, au début de son traité *Quomodo Trinitas* : « Le principe de la pluralité, c'est l'altérité : car indépendamment de l'altérité, la pluralité est inintelligible ».

différences accidentelles, mais relationnelles ou personnelles. Le Père, le Fils et l'Esprit ne sont pas affirmés substantiellement de la divinité mais relativement. Boèce prend en compte la relation elle-même, le Père, le Fils et l'Esprit sont dits *ad aliquid*, les relations internes qui expriment leurs rapports se présentant comme une forme d'altérité inédite puisqu'elle ne modifie en rien la simplicité essentielle du Dieu Un. Cette manière de penser la relation allait ouvrir de vastes champs d'investigation dans la scolastique médiévale. Saint Thomas écrira dans sa Somme théologique : « Les Personnes (divines) sont les Relations subsistantes⁷⁸⁷. »

Conclusion

Les cinq traités théologiques de Boèce contiennent 96 occurrences de *persona* : 89 dans le *Contre Eutychès*, 4 dans l'*Utrum Pater*, une seule dans le *De Trinitate*, deux dans le *De fide catholica*, mais aucune dans le *De Hebdomadibus*. L'ouvrage christologique présente la plus grande originalité en ce sens qu'il développe pour la première fois une théorisation systématique de l'équivalence *hupostasis* = *persona* = substance = *prosôpon*. L'intérêt de ce texte c'est, d'une part, qu'il rassemble des éléments qui se trouvaient éparpillés dans les œuvres grecques ou latines des Pères (ou dans certains textes conciliaires), d'autre part qu'il investit le mot *persona* d'une signification qui lui donnera désormais ses lettres de noblesse : à la différence d'Augustin qui adoptait ce terme avec quelques réticences, Boèce fait de *persona* un *uerbum nouum significatione*, un concept essentiellement synthétique, doté d'une valeur sémantique nouvelle⁷⁸⁸ qui devait porter ses fruits dans l'histoire de la théologie et de la philosophie.

Même si Boèce ne l'écrit pas dans ses œuvres théologiques, la personne peut bien être considérée comme une notion qui, plus tard, sera considérée comme analogique, en particulier à cause de l'usage de *subsistentia* : ce vocable permet de parler autant de la personne de l'homme que de la personne divine en ce qu'elles possèdent toutes deux, à des degrés différents, l'*ousiôsis*, c'est-à-dire l'*ousia* (ou *essentia*) particularisée comme *perseitas*⁷⁸⁹, autrement dit la consistance qui implique la faculté d'exister par soi-même et d'avoir l'autonomie de ses actes.

Il reste cependant qu'on ne saurait sous-estimer la difficulté d'interprétation des œuvres théologiques de Boèce. Les commentateurs et traducteurs ont tous relevé un certain nombre d'incohérences, voire quelques contradictions apparentes⁷⁹⁰. Ces discontinuités s'originent peut-être dans le contexte violemment polémique où s'affrontent les pouvoirs politiques et religieux en occident comme en orient. Boèce fait montre de prudence dans les introductions de ses textes théologiques, s'adressant surtout à des lecteurs qui le comprendront à demi-mot. Sa lutte contre les diverses hérésies passe par le souci du choix des termes, par sa volonté constante de précision et de clarté, comme en témoigne sa recherche autour du mot personne. Son originalité par rapport à ses sources tant philosophiques que théologiques vient de sa méthode qui, par sa mise en ordre minutieuse, annonce l'âge scolastique.

⁷⁸⁷ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a Pars, Question 40, article 2.

⁷⁸⁸ C'est ce qu'affirme Andrea Milano dans *Persona in teologia*, *op. cit.*, p. 384.

⁷⁸⁹ Enrique Dussel, dans son article « La doctrina de la persona en Boecio, solución cristológica », (*art. cit. supra*, note 45), introduit avec justesse ce vocable *perseitas* pour préciser la notion de subsistence. La scolastique médiévale, et Saint Thomas en particulier, distinguera l'*aseitas* (qui n'appartient qu'à Dieu, Etre par soi) de la *perseitas* comme faculté d'exister par soi-même, d'avoir une certaine autonomie.

⁷⁹⁰ En annexe de sa publication de la traduction des *Traité théologiques*, A. Tisserand reproduit quelques exemples de contradictions apparentes relevées par V. Schurr dans le *De Trinitate* (p. 248).

CHAPITRE 17
HUPOSTASIS ET SES DÉRIVÉS
DANS LES CONTROVERSES CHRISTOLOGIQUES
(VI^e-VII^e siècles)

Boèce nous a amenés au début du VI^e siècle, dans un milieu latin (mais très hellénisé), marqué par la philosophie autant que par la théologie, marqué par Augustin et Victorinus, mais aussi par les néoplatoniciens grecs. Il importe de suivre, vers la même époque, l'évolution des mots grecs chez des auteurs grecs qui ont ignoré les latins. La réflexion conceptuelle chez eux suit-elle le même cours, ou propose-t-elle un autre chemin ? Les VI^e et VII^e siècles, côté grec, sont chargés de querelles christologiques qui ont mis au centre les notions de nature et d'hypostase ; nous allons voir aussi émerger et évoluer un concept voisin qui intéresse notre sujet, celui d'enhypostasie (ou d'enhypostasié). Quelques auteurs vont nous occuper, soit parce qu'ils ont opéré des avancées conceptuelles remarquables, soit parce qu'ils constituent de bons témoins de l'usage de leur temps : ce sont Jean de Césarée, Léonce de Byzance et Léonce de Jérusalem pour le VI^e siècle, et Maxime le Confesseur pour le VII^e.

1. JEAN DE CÉSARÉE

Jean de Césarée, dit le Grammaire, est un auteur du début du VI^e siècle dont une partie de l'œuvre a été récemment retrouvée et éditée. Ce théologien chalcédonien s'est opposé à Sévère d'Antioche⁷⁹¹ ; son œuvre quelque peu scolaire a le mérite pour nous de préciser le sens technique d'un certain nombre de mots et de notions à cette époque. Nous allons d'abord lire un extrait de ses *Chapitres contre les monophysites*.

7. « Toute hypostase est considérée dans la communauté (ce qui est commun, *hè koinotès*), c'est-à-dire la substance. Si l'hypostase est simple, la communauté est simple aussi ; si elle est composée, la communauté sera aussi composée, ou bien l'hypostase composée sera dans des communautés différentes (*en diaphorais koinotèsin*). Par exemple, l'hypostase du Verbe est simple, et simple aussi est la communauté qu'il a avec le Père et l'Esprit. L'hypostase de chaque homme est composée, et composée aussi est la communauté qui est considérée en tous les hommes en commun. Car tout homme est un vivant rationnel mortel. Si nous ne voulons pas penser une communauté composée, alors tel homme se trouvera forcément appartenir à deux communautés, l'âme dans la communauté avec les autres âmes, le corps dans la communauté avec les autres corps. Mais dans le Christ, l'hypostase, bien qu'elle soit composée, n'est pas considérée dans une communauté composée. Car il n'y a pas d'autre Christ, Dieu et homme, qui soit composé en vérité, en dehors de celui qui a été engendré de la vierge mère de Dieu. Donc, s'il n'a aucune communauté composée, il reste forcément qu'il est considéré dans des communautés différentes, dans la communauté du Père et du Saint-Esprit selon laquelle il est Dieu, et dans la communauté avec tous les hommes auxquels il est semblable du fait qu'il est homme. Et la communauté qu'il y a dans tous ceux-là, nous l'appelons substance (*ousia*), c'est-à-dire nature (*phusis*) ; car elles appartiennent en commun à tous

⁷⁹¹ Sur le débat entre Jean et Sévère, on peut consulter A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*. II/2. L'Église de Constantinople au VI^e siècle, trad. fr. Paris, Cerf 1993, p. 81-116.

ceux qui sont considérés sous la même espèce (*eidōs*), sans qu'il y ait de plus ou de moins à leur appartenance.

8. C'est le propre de l'union suprême (*henōsis akra*) que de posséder l'identité (*tautotēs*), l'unité (*henotēs*) et l'altérité (*heterotēs*), comme <le montre> l'union selon l'hypostase. Car celle-ci, comme dans le cas de l'âme et du corps, a l'altérité de substance et l'identité d'hypostase. En effet, autre est la substance de l'âme, autre celle de la chair, même si un seul vivant, l'homme, est porté à son achèvement⁷⁹². »

Hypostase et substance

Ce qui est notamment en jeu dans ce texte, c'est le rapport de l'hypostase à la substance. Dans son *Apologie du concile de Chalcédoine*⁷⁹³, Jean rappelle aussi que dans la Trinité, les hypostases ne divisent pas la substance mais en ont toutes les propriétés en entier : « Chaque hypostase caractérisée possède sans manque les marques (*gnōrismata*) de la divinité⁷⁹⁴. » Cela signifie que l'hypostase manifeste directement la substance, et n'est en rapport qu'avec cette seule substance. C'est pourquoi la nature humaine étant une substance composée (de corps et d'âme), pareillement chaque hypostase humaine, qui participe d'elle, est composée. Le cas du Christ est une exception, car son hypostase est composée, mais on ne peut dire qu'il relève d'une substance composée qui serait faite d'homme et de Dieu. En effet, une substance est forcément commune à plusieurs individus⁷⁹⁵ ; or le Christ est seul à être homme et Dieu. Il est donc une hypostase qui possède deux substances, la divine et l'humaine (au lieu de participer d'une seule substance, portant déjà en elle la composition). Cela amène Jean à constater la singularité de l'union selon l'hypostase, capable de réaliser cette structure ontologique inédite ; le modèle anthropologique, c'est-à-dire l'union de l'âme et du corps pour faire un être humain, unique « vivant » (*zōon*) ou unique hypostase, en donne une idée — cela, pourrions-nous préciser, même si la composition corps-âme se situe pour l'être humain au niveau de la substance, alors que pour le Christ la composition homme-Dieu se situe seulement au niveau de l'hypostase.

Jean revient ensuite⁷⁹⁶ sur le rapport hypostase-substance, en posant une alternative : ou bien une substance existe-dans (*enuparchein*) des individus, ou bien elle est sans-existence (*anuparktos*) ; dans le cas du Christ, on ne saurait dire que les deux substances (divine et humaine) étaient sans-existence avant l'incarnation, mais ce serait du nestorianisme que de prétendre qu'elles existaient chacune à part dans une « personne » (*prosōpon*). C'est donc, là encore, une forme d'union inédite que Jean appelle « union enhypostasiée » (*henōsis enupostatos* ; nous reviendrons sur ce dernier mot⁷⁹⁷). Le Christ n'est qu'un *prosōpon*, puisque chacune de ses deux natures n'est pas pensée « dans une personne ayant sa propre existence » (*en idioūpostatō prosōpō*). Jean précise plus loin cette terminologie :

⁷⁹² *Capitula XVII contra Monophysitas*, cap. 7-8, éd. M. Richard, *Iohannis Caesariensis... Opera*, CCG 1, Turnhout 1977, p. 63.

⁷⁹³ Cette *Apologie*, perdue, n'a été conservée en grec que dans des passages transmis par la *Doctrina Patrum* (un florilège christologique de la fin du VII^e siècle) sous le nom d'Euloge d'Alexandrie. La comparaison avec une version syriaque de l'ouvrage de Sévère *Contra impium Grammaticum*, dirigé contre notre auteur et le citant abondamment, a permis de rendre à Jean de Césarée bon nombre de ces fragments. Voir M. Richard dans son édition (citée note précédente), introduction, p. XIII-XXVII.

⁷⁹⁴ JEAN DE CÉSARÉE, *Apologie du concile de Chalcédoine*, fragm. grec III, 1, 42-43 (éd. Richard, p. 50).

⁷⁹⁵ On retrouve cet argument dans l'*Apologie*, dans le premier fragment grec tiré d'Euloge (*ibid.*, p. 49, 9-14).

⁷⁹⁶ *Capitula XVII contra Monophysitas*, cap. 9, éd. Richard, p. 64, 99-110.

⁷⁹⁷ Voir ce qu'en dit Grillmeier II/2, *op. cit.*, p. 96-101.

11. « Les natures qui sont existentiellement séparées (*enupostatôs dièrèmenai*) sont considérées en autant de personnes (*prosôpa*) ; les natures qui sont unies existentiellement (*enupostatôs hènômenai*) sont considérées en une seule personne (*en henî prosôpô*)⁷⁹⁸. »

Un passage de l'*Apologie* complète ces précisions sur le rapport hypostase-substance, ou particulier-commun, rapport qui est au cœur de la question christologique telle que la pose Jean de Césarée ; nous le retrouverons plus loin, mais nous pouvons dès à présent citer ce texte :

« L'hypostase ne diffère pas de la substance par le fait d'être quelque chose, mais par le fait que l'une est en commun, je veux dire la substance, tandis que l'hypostase est en particulier, quand elle ajoute au général du particulier. Ce n'est pas pour cela que nous disons que notre substance dans le Christ est "enhypostasiée", comme si elle était une hypostase caractérisée en elle-même et un *prosôpon*, mais en tant qu'elle existe (*huphestêke*) et est. Car parfois, l'hypostase manifeste le (seul) fait d'exister, c'est-à-dire la substance, comme on l'a montré, lorsqu'elle est privée des propriétés caractéristiques qu'on considère quand il s'agit d'un *prosôpon* (*tôn charaktèristikôn idiômatôn kai peri prosôpon theôroumenôn*)⁷⁹⁹. »

Nous sommes ici dans une logique néoplatonicienne, où le particulier n'est qu'un ajout au général : l'hypostase (ou le *prosôpon*) ajoute des propriétés à la substance pour que celle-ci se mette à exister comme hypostase. Mais Jean admet que le mot *hupostasis* puisse garder un sens proche de substance quand il désigne ce qui est : ce sens le rattache encore, par-delà l'emploi chrétien désormais bien établi de *hupostasis* comme particulier, à l'usage classique et néoplatonicien du mot avec le sens d'existence.

Hypostase et prosôpon

On constate au passage que le mot *prosôpon* est bien devenu, dans un contexte christologique, un quasi-équivalent de l'hypostase, et a surtout le sens d'individu. Mais nous venons de voir, et nous allons encore vérifier, que Jean de Césarée ajoute souvent la notion de caractère à *hupostasis* quand il veut vraiment l'ajuster au *prosôpon*. Cela vient sans doute de ce qu'il lui reconnaît toujours aussi le sens d'existence, qui le tire encore vers la substance, comme nous venons de le voir. Nous pouvons confirmer par d'autres textes tirés de l'*Apologie* cette légère distinction entre les deux mots :

« Si (la substance humaine) existe en commun, de façon parfaite, dans les hommes individuels (*en tois kath' hekaston anthrôpois*), elle peut à bon droit être appelée substance. Car les particuliers (*hoi kata meros*) sont séparés les uns des autres non par la substance, mais par les propriétés qui les accompagnent⁸⁰⁰ (*tois parepomenois idiômasi*), comme la grandeur, la couleur, et pour tout dire par les qualités caractéristiques des personnes (*tais charaktèristikais tôn prosôpôn poiotèsin*)⁸⁰¹. »

« Si on unissait Pierre et Paul, personne ne dirait qu'ils sont une seule hypostase (*hupostasis*) et une seule personne (*prosôpon*). Car les hypostases, c'est-à-dire les personnes, admettent l'union selon la substance et selon la relation (*schesis*), mais non pas l'union existentielle (*enupostatôn*) qui réalise une seule personne (*hen prosôpon apotelousan*). En effet : les hypostases peuvent être unies selon la substance, comme dans le cas de la sainte Trinité où il existe trois hypostases <relevant> d'une seule substance ; d'autre

⁷⁹⁸ *Capitula XVII contra Monophysitas*, cap. 11, éd. Richard, p. 64, 122-124.

⁷⁹⁹ *Apologie*, fr. gr. IV, 6, 202-211, éd. Richard, p. 55-56.

⁸⁰⁰ L'hypostase est ce qui fait exister la substance ; c'est pourquoi il faudrait donner un sens fort au verbe *parepomaî*, traduit ici par « accompagner » : il y a une idée de nécessité, on ne peut concevoir une substance sans les caractéristiques qui lui permettent d'exister. On voit revenir dans ce sens le verbe *parepomaî* à la ligne 89 des fragments grecs de l'*Apologie* : « Si la personne (*prosôpon*) suit nécessairement la nature... » (c'est-à-dire : s'il n'existe pas de nature sans *prosôpon*, *phusis aprosôpos*).

⁸⁰¹ *Apologie*, fr. gr. III, 1, 65-69, éd. Richard, p. 51.

part l'union selon la relation peut être pensée selon de nombreux modes : l'homonymie, l'égalité de dignité, l'identité de vouloir et toute autre chose équivalente (...) Ce que je disais auparavant, c'est que les deux hypostases ou personnes ne peuvent jamais faire une seule hypostase ou une seule personne⁸⁰². »

Jean établit plus loin⁸⁰³ une équivalence entre « l'hypostase caractérisée » (*hè hupostasis hè charaktèristikè*) et la personne (*prosôpon*). Il faut donc nuancer la synonymie des deux mots, puisque le premier a besoin d'un adjectif pour être l'équivalent du deuxième. De même en IV, 3, 167-168, Jean affirme la synonymie d'*ousia* et de *phusis* (substance et nature) d'une part, et d'autre part celle de « l'hypostase dans son caractère » (*hupostasis en charaktèri*) et du *prosôpon*. L'hypostase est moins vue comme un individuel concret que le *prosôpon*, avec ses « caractères » personnels. Cette observation est d'autant plus intéressante qu'elle semble aller au rebours des efforts qu'avaient faits les théologiens du quatrième siècle pour associer les deux mots : *hupostasis* résiste à l'assimilation. Les mots ne renient décidément pas leur étymologie.

L'« enupostasie »

Nous avons fugitivement rencontré l'adverbe *enupostatôs*, et l'adjectif qui lui correspond, rendu plus haut par « enhypostasié » comme s'il s'agissait d'un terme technique, puis par « existentiellement ». Il signifie étymologiquement « ce qui a son existence en (quelque chose) », et il faut le prendre en un sens large : ce qui a l'existence, ce qui existe réellement. L'adverbe désigne surtout chez Jean le mode d'union : ou bien les natures sont dans une réelle séparation, chacune en son existence (hypostase) propre, par exemple l'homme en face de Dieu, ou bien elles sont unies d'une manière existentielle et non simplement dans une union de sentiment, de pensée, etc. : c'est le cas des deux natures du Christ. La pensée est donc ici tout à fait traditionnelle, et le mot *enupostatôs* ne semble pas être porteur d'un concept nouveau : tel est aussi l'avis de A. Grillmeier⁸⁰⁴.

Essayons de serrer de près la pensée de notre auteur. Le dernier texte cité insistait sur la pluralité subsistante des hypostases, qui fait partie de leur définition même. Le passage discute une proposition d'origine nestorienne, disant qu'on ne saurait concevoir de nature non dotée d'un *prosôpon* (*phusis aprosôpos*), donc que toute nature est *ipso facto* personnalisée, autrement dit que l'humanité du Christ doit être pensée « dans un *prosôpon* ». Jean y voit une impossibilité : si l'on admet au départ une pluralité d'hypostases (ou de personnes), il faudra l'admettre aussi après l'incarnation, aucun mode d'union ne pouvant faire disparaître une hypostase. Lorsqu'il s'agit d'une union non hypostatique, les natures sont certes dotées chacune de leur *prosôpon* (IV, 2, 130-133) ; mais quand elles sont « unies en composition et existentiellement » (*en sunthesei kai enupostatôs*), cette règle cesse d'être valide ; l'exemple donné (134-139) est celui des quatre éléments du monde qui forment un seul corps (tel morceau de bois, telle pierre) : ce sont des « natures différentes » qui forment « un seul *prosôpon* et une seule hypostase ». Mais cet exemple évoquant encore trop un mélange et une fusion (ce qui ne peut s'appliquer à la christologie), Jean en vient ensuite au modèle anthropologique (141-146) : le corps et l'âme ont chacun sa substance (*ousia*), mais ils forment un seul *prosôpon*, celui de Jean, de Paul, etc. Cela montre que si l'on admettait avec les nestoriens qu'il n'y a pas de substance sans hypostase (ce qui revient au même que de dire, comme précédemment, qu'il n'y a pas de nature sans *prosôpon*), il faudrait alors admettre une hypostase de l'âme et une

⁸⁰² *Apologie*, fr. gr. IV, 1, 93-100 et 103-105. Un peu plus loin (fr. gr. IV, 2, 125-130) la synonymie est évidente aussi : pour dire qu'une substance, ou nature, n'existe que dans les individus qui la possèdent, Jean emploie tantôt *hupostasis* tantôt *prosôpon*, en parlant de la Trinité divine aussi bien que des êtres humains.

⁸⁰³ *Ibid.*, III, 2, 72-74, p. 51.

⁸⁰⁴ GRILLMEIER II/2, *op. cit.*, p. 98-101.

hypostase du corps (IV, 3, 169-177), ce qui aboutirait à l'absurdité que chaque être humain est en fait deux êtres.

« Si moi, qui suis composé de deux substances différentes, je ne suis pas deux hommes, mais si je possède les deux substances de l'âme et du corps et suis considéré dans une seule hypostase, quelle nécessité y a-t-il que dans le Christ, en reconnaissant les deux substances, on doive dire aussi deux hypostases particulières (*idikas*) ? C'est à lui qu'appartiennent les <caractéristiques> divines par nature, à lui aussi les humaines, à cause de l'union existentielle (*dia tèn enupostataton henôsin*) ; car ce n'est pas dans un autre mais en lui qu'existe la chair particulière, comme on l'a dit. Car celle-ci, tout en possédant ce qui est commun (*to koinon*) à la substance humaine, c'est-à-dire le fait d'être une chair animée d'une âme raisonnable, n'a possédé que dans le Dieu Verbe ses particularités (*ta idika*), c'est-à-dire le fait d'être la chair du Dieu Verbe et non d'un autre. Comment donc pourrait-elle être une autre hypostase, elle qui n'existe (*hupostasa*) par elle-même (*kath' heautèn*) en aucune façon⁸⁰⁵ ? »

Ce texte est fort intéressant, puisqu'il arrive sur sa fin à énoncer, sans avoir encore le mot, la théorie de l'enhypostasie⁸⁰⁶. Il affirme en effet que la chair individuelle (*idikè*) du Christ a en commun avec tous les hommes ce qui relève du commun, mais ne tient que du Verbe ce qui l'individualise. L'opposition entre commun (*koinon*) et particulier (*idikon*) recoupe l'opposition entre substance et hypostase (comme chez Basile, cité en II, 21-22) ; mais cette fois, la pointe du raisonnement est de montrer qu'il ne peut y avoir d'hypostase dans l'humanité du Christ : celle-ci n'est dotée en elle-même que des caractères communs, et c'est dans le Verbe qu'elle s'individualise.

Il n'y aura pas beaucoup de chemin à faire, désormais, pour dire que l'humanité du Christ *s'enhypostasie* dans le Verbe, qu'elle ne devient hypostase qu'en étant assumée par lui, du fait qu'elle est, comme le dit Jean, « la chair du Verbe et non d'un autre ». Il faut rappeler aussi le passage du fragment grec IV, 6 cité plus haut, qui disait que la substance est douée d'existence, comme l'hypostase (puisque *ousia* dérive du verbe être, et *hupostasis* du verbe exister), mais que la substance existe d'une manière universelle, tandis que l'hypostase existe d'une manière particulière. On passe de l'un à l'autre en ajoutant les « propriétés caractéristiques qui sont considérées au sujet du *prosôpon* », c'est-à-dire tous les éléments individuants qui font d'une substance un être concret qu'on peut nommer et désigner. Nous avons déjà rencontré plusieurs fois les mots de la famille de « caractère », en particulier l'adjectif *charaktèristikos* appliqué à *hupostasis*, et qui signifie : doué de caractères propres, individuants, grâce auxquels précisément une hypostase, ou existence-par-soi, devient vraiment un *prosôpon*, un individu personnalisé. La notion d'« hypostase caractérisée » serait sans doute ce que Jean pourrait donner comme définition métaphysique de la personne — de ce que n'est pas l'humanité individuelle du Christ.

2. LÉONCE DE BYZANCE

Léonce est un autre théologien chalcédonien⁸⁰⁷ contemporain de Jean de Césarée. Il a en commun avec ce dernier un certain nombre de notions qui sont le fonds commun scolastique de leur époque.

⁸⁰⁵ JEAN DE CÉSARÉE, *Apologie*, fr. gr. IV, 3, 177-188, éd. Richard, p. 55.

⁸⁰⁶ GRILLMEIER II/2, *op. cit.*, p. 99-100, y voit moins de neuf que je n'aurais tendance à le faire. La nouveauté est surtout visible par rapport aux débats christologiques du V^e siècle, qui sont encore loin de cette précision conceptuelle.

⁸⁰⁷ Je suis la position de GRILLMEIER II/2, *op. cit.*, p. 254-257, qui se refuse à faire de Léonce un origéniste, et également à lui faire professer, avec B.E. Daley, que Jésus-Christ est une « troisième essence » par rapport au Verbe et à l'homme.

Léonce a-t-il innové dans la pensée de l'hypostase et de l'enhypostasie ? On l'a souvent dit, à une époque où son œuvre et sa personnalité n'étaient pas encore clairement définies, et où on lui attribuait des textes qui ne sont pas de lui⁸⁰⁸. Nous pouvons faire fond sur deux œuvres principales : le *Contra Nestorianos et Eutychianos*, œuvre de polémique contre les monophysites, et l'*Epilysis*, dans laquelle il répond aux objections faites contre la première par le théologien monophysite Sévère d'Antioche.

Le *Contra Nestorianos et Eutychianos* contient un passage qui a été discuté par A. Grillmeier⁸⁰⁹ après d'autres ; ce dernier revoit sérieusement à la baisse les avancées conceptuelles que ses prédécesseurs avaient cru déceler dans le texte. Il faut d'abord lire le passage (je me contente de transcrire sans les traduire les deux mots principaux, *hupostasis* et *enupostaton*, pour ne pas prendre parti dans un premier temps sur leur interprétation) :

« *Hupostasis* et *enupostaton* ne sont pas la même chose, de même que la substance (*ousia*) et l'in-substancié (*enousion*) sont différents. Car l'*hupostasis* désigne un certain individu (*ton tina*), et l'*enupostaton* désigne la substance. L'*hupostasis* définit la personne (*prosôpon*) par les propriétés caractérisantes (*tois charaktèristikois idiômasi*)⁸¹⁰ ; l'*enupostaton* manifeste qu'il ne s'agit pas d'un accident, qui a son être dans un autre et n'est pas considéré en lui-même⁸¹¹ : telles sont toutes les qualités (*poiotêtes*), qu'elles soient appelées substantielles ou ajoutées à l'essence ; aucune d'elles n'est une substance c'est-à-dire une réalité subsistante (*pragma huphestôs*), elles sont ce qui est toujours considéré autour de la substance, comme la couleur dans le corps et la science dans l'âme.

Donc, celui qui dit qu'il n'y a pas de nature sans hypostase (*phusis anupostatos*), dit vrai ; mais sa conclusion n'est pas juste, s'il déduit de « ne pas être sans hypostase » (*to mè anupostaton*) que c'est une hypostase : c'est comme si quelqu'un disait qu'il n'y a pas de corps sans figure, ce en quoi il dit vrai, et déduisait ensuite faussement que la figure est un corps, au lieu d'être considérée dans un corps.

Donc, il ne saurait y avoir de nature, c'est-à-dire de substance, sans hypostase. Mais la nature n'est pas pour autant hypostase, car on ne peut inverser l'énoncé : l'hypostase est aussi une nature, mais la nature n'est pas aussi une hypostase ; car la nature inclut une condition d'être (*ton tou einai logon*), tandis que l'hypostase inclut aussi une condition d'être-par-soi-même (*ton tou kath' heauton einai*). La première implique une condition d'espèce (*eidous logon*), la deuxième désigne un individu (*ton tinos*). La première montre le caractère d'une réalité générale, la deuxième distingue le propre (*idion*) du commun (*koinon*).

Résumons : on dit avec raison que sont d'une seule nature les consubstantiels et tout ceux dont la condition d'être est commune. Quant à l'hypostase, elle se définit ainsi : ou bien ceux qui sont les mêmes selon la nature et diffèrent par le nombre ; ou bien ceux qui sont constitués de natures différentes et qui ensemble, les uns dans les autres, possèdent l'être en commun ; quand je dis qu'ils ont l'être en commun, ce n'est pas parce qu'ils complètent mutuellement leur substance (comme on peut le voir dans le cas des substances et de leurs attributs substantiels qu'on appelle des qualités), mais parce qu'ils complètent la nature et la substance de l'autre, nature ou substance non pas considérée en elle-même, mais avec celle qui lui est associée et connaturelle (*sunkeimenês kai sumpephukuias*). C'est ce qu'on trouve particulièrement, parmi d'autres exemples, dans le cas de l'âme et du corps : leur hypostase est commune, leur nature est propre, et leur condition, différente (*logos diaphoros*)⁸¹².

Le début du texte est clair : l'*enupostaton* ne signifie rien d'autre que le fait d'être substance. Les qualités et autres attributs ne méritent pas ce titre, puisqu'ils n'existent que « dans

⁸⁰⁸ Voir là-dessus GRILLMEIER II/2, *op. cit.*, p. 247-309, qui renvoie notamment aux travaux de B.E. Daley.

⁸⁰⁹ *Op. cit.*, p. 263-267.

⁸¹⁰ C'est l'idée déjà rencontrée chez Jean : l'hypostase a besoin en plus d'un « caractère » pour devenir *prosôpon*.

⁸¹¹ C'est là une définition qui remonte à Aristote : la substance (première) est un sujet, elle existe par elle-même, l'accident (être vieux, malade, etc.) n'existe pas en soi, mais seulement appliqué à un sujet : il a l'être « dans un autre ». Pour ce passage, j'opte pour la compréhension de Grillmeier, contre celle de D.B. EVANS, *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology*, Washington, Dumbarton Oaks 1970, p. 135, qui comprend comme se rapportant à *enupostaton* et non à *sumbebèkos* la propriété d'exister dans un autre, ce qui fausse son interprétation de Léonce.

⁸¹² LÉONCE DE BYZANCE, *Contra Nestorianos et Eutychianos* I, PG 86-1, 1277 C - 1280 B.

un autre (sujet) » et non « par eux-mêmes ». On ne peut donc pas donner au mot le sens de « qui subsiste en (autre chose) », puisque Léonce refuse explicitement ce sens. Il faut se rallier à la conclusion du P. Grillmeier⁸¹³ et laisser à *enupostatos* le simple sens de « hypostatique », ou « qui existe par soi-même ». L'enjeu de ce débat n'est pas que christologique : il signifie que Léonce n'a pas inventé un concept d'« insubstance » (« enhypostasie ») qui serait à même d'affiner en retour le concept d'hypostase, en lui faisant jouer le rôle de « ce qui fonde dans l'être, ce qui donne son individualité concrète » à une substance. Nous en sommes toujours à la problématique classique de ce qui est fondé, et non de ce qui fonde ; l'hypostase n'est pas un principe actif, un dynamisme personnalisant. La perspective métaphysique est ici surtout statique.

La fin du passage esquisse, à partir de l'exemple de l'âme et du corps, une notion qui ressemble à une nature (ou une hypostase ?) composée, avec des éléments unis de telle manière « qu'ils complètent la nature et la substance de l'autre, non considérée en elle-même, mais avec celle qui lui est associée et connaturelle ». L'expression est peu claire, mais nous allons trouver plus de précision dans *l'Epilusis*. Ici, le texte fait ensuite la critique d'un tel modèle d'un point de vue christologique.

Comme le souligne Grillmeier⁸¹⁴, un autre texte un peu plus tardif, *l'Epilusis*, témoigne d'un état plus élaboré de la réflexion, précisément en direction de la notion d'« enhypostase ». Il s'agit de savoir si une hypostase unique peut ou non être constituée à partir de deux choses complètes en elles-mêmes. Léonce prouve, par la résurrection des morts, que ce cas de figure est possible ; le raisonnement⁸¹⁵ est que les âmes des morts survivent d'une manière complète et séparée des corps, avant de les retrouver à la résurrection pour refaire avec eux une seule hypostase. La résurrection accomplit alors ce qu'avait fait la nature dans la matrice, à savoir l'union de l'âme et du corps (analogie qui suppose peut-être, chez notre auteur, une option en faveur de la préexistence de l'âme ; mais cela déborde notre sujet). Léonce en vient ensuite à la question du Christ. Citons le commencement de son développement :

« Certains disent que du fait que l'humanité du Seigneur n'a pas été façonnée avant (l'Incarnation) et ne préexistait pas (*prouphestanai*), mais qu'elle existait dans le Logos (*en tō Logō hupostēnai*), de ce fait il y a réalisation d'une unique hypostase des deux (*i.e.* humanité et divinité) : c'est vrai d'un point de vue, et faux d'un autre. Qu'elle ne préexiste pas et n'ait pas été façonnée auparavant, nous l'accorderons nous aussi. Mais que ce soit pour cela qu'il y a réalisation d'une unique hypostase des deux, comme s'il était inaccessible autrement et impossible à Dieu d'être ainsi uni même à un homme parfait, nous ne l'accorderons pas. Qu'un être soit en telle ou telle condition, qu'est-ce que cela fait de plus à Dieu pour s'unir à lui ? Ce n'est ni le temps de l'union, ni le lieu, ni le fait que le corps soit incomplet, mais c'est le mode même de l'union qui fait que le Christ est un. Ce n'est donc pas en raison d'une impossibilité, mais parce qu'il ne convient pas⁸¹⁶ que l'humanité du Seigneur soit à un moment simple<ment humaine> et sans la divinité, que nous rejetons l'idée qu'elle a été façonnée auparavant⁸¹⁷. »

Léonce veut montrer ceci : le fait que l'humanité du Christ ne soit pas hypostasiée par elle-même n'est pas une condition essentielle à l'union hypostatique. Des monophysites affirmaient en effet que l'humanité du Christ ne saurait être complète par elle-même, sinon, il y aurait juxtaposition de deux hypostases (car une humanité complète est forcément dotée de son hypostase propre, à côté de celle du Verbe), et non constitution d'une hypostase unique. Nous sommes dans une problématique traditionnelle, qui était déjà celle de

⁸¹³ GRILLMEIER II/2, *op. cit.*, p. 263-264.

⁸¹⁴ GRILLMEIER II/2, *op. cit.*, p. 267-268.

⁸¹⁵ Je suis P.T.R. Gray dans *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979, p. 96.

⁸¹⁶ Le texte grec de Migne, qui reproduit l'édition de A. Mai (*Spicilegium Romanum*, t. X-2, p. 63) ne comporte pas de négation ; mais je considère (comme le traducteur de Migne, François Torrès/Turrianus) que le sens l'impose.

⁸¹⁷ LÉONCE DE BYZANCE, *Epilusis (Solutio argumentorum a Severo objectorum)*, PG 86-2, 1944 C-D.

Cyrille d'Alexandrie critiquant l'*homo assumptus* près d'un siècle auparavant. La nouveauté, ici, est dans la conceptualisation plus élaborée. Léonce connaît l'idée (sans le mot) d'enhypostasie. Il admet que l'humanité du Christ reçoit du Verbe son statut d'hypostase, mais refuse qu'elle soit pour autant incomplète. Il insiste sur le fait qu'on peut obtenir une seule hypostase à partir de deux « réalités préexistantes » (*proïphestôtôn pragmatôn*), de deux choses déjà « complètes » (*teleiôn*)⁸¹⁸. Il précise plus loin que le sens premier d'*hupostasis* est « ce qui existe par soi-même » (*kath' heauto huparchon*), et non d'abord « ce qui est complet » (*teleion*). Dénier à l'humanité du Christ le statut d'hypostase n'est donc pas la rendre incomplète, ce qui enlève aux monophysites un de leurs arguments contre la théologie de Chalcédoine. Ce n'est pas non plus la rendre impersonnelle, car les propriétés qui contribuent à faire une hypostase, à la différence de ce qui se passe pour une nature, sont productrices de « quelqu'un » et non de « quelque chose », comme le rappelle Léonce (1945 A). Cela signifie que, dans sa pensée, l'humanité du Christ reçoit, par l'union au Verbe, ces propriétés « personnalisantes » même si elle n'est pas une hypostase.

Nous approchons de l'idée d'enhypostasie ou d'insubstance. Léonce lui-même ne la reçoit pas dans son schéma christologique parce qu'elle est à l'époque avant tout un argument monophysite permettant de conclure à l'incomplétude de l'humanité du Christ. Mais quand il admet qu'il n'y a pas préexistence (« pré-hypostase », *proïphestanai*) de cette humanité, n'admet-il pas que l'existence hypostatique n'est acquise que dans et par l'union au Verbe, donc, que l'humanité est hypostasiée dans le Verbe ? Il y a, bien sûr, l'hypothèse souvent invoquée⁸¹⁹ d'un *tertium quid*, c'est-à-dire d'un niveau d'unification des deux natures qui soit d'un autre ordre que l'une ou l'autre des natures : cette hypothèse est renforcée par le fait que, semble-t-il, Léonce n'identifie jamais explicitement l'hypostase de « Jésus-Christ » avec celle du Verbe. Mais on voit mal à quel niveau il faudrait penser ce *tertium quid*⁸²⁰. Léonce dit aussi ailleurs⁸²¹ que les deux natures ne sont pas « sans hypostase » (*mè... anupostatoi*), tout en n'étant pas deux hypostases : c'est bien dans cet entre-deux que pourront se glisser des avancées sur le plan de la pensée et du vocabulaire. La conceptualisation n'est pas complète, puisque le mot *enupostaton* garde chez Léonce son sens classique de « subsistant », et que le concept même d'hypostase n'est pas un concept dynamique, pensé comme un processus d'intégration et d'unification de soi⁸²² ; mais nous avons fait encore un pas de plus.

3. LÉONCE DE JÉRUSALEM

Ce Léonce, qui écrit dans les années 530-540, semble être plus spéculatif que son homonyme de Byzance⁸²³. Nous allons interroger quelques passages de son œuvre maîtresse, le *Contra Nestorianos*. Répondant aux arguments d'un nestorien, exposés en tête des

⁸¹⁸ *Ibid.*, 1944 A, 1941 D.

⁸¹⁹ Cf. Grillmeier II/2, *op. cit.*, p. 255-256 ; Evans, *op. cit.*, p. 137-138, y voit le *nous* du Christ, dans un schéma évagrien.

⁸²⁰ A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, 2^e éd., Rome, Edizioni dehoniane 1996, p. 178-179, estime qu'une fois levée l'hypothèque du *tertium quid* en posant clairement l'identité de l'hypostase du Christ et de celle du Logos, la pensée de Léonce serait sur le chemin de l'enhypostasie.

⁸²¹ *Epilusis*, PG 86-2, 1921 A.

⁸²² La fin de l'*Epilusis* (1945 B-D) montre que Léonce raisonne toujours en termes plus statiques de prédicats, d'accidents, de qualités ; il utilise ailleurs l'arbre porphyrien des genres, espèces et différences (cf. *ibid.*, 1921 C-D) et aussi le vocabulaire cappadocien du commun et du particulier (cf. GRILLMEIER II/2, p. 261-262) ; A. Milano (*op. cit.*, p. 179) nuance ce dernier constat en remarquant que l'opposition substance / hypostase ne recoupe plus, comme chez Basile, l'opposition abstrait / concret.

⁸²³ Cf. GRILLMEIER II/2, *op. cit.*, p. 365-370.

différents chapitres, il réfléchit sur l'hypostase, en particulier pour expliquer que le Verbe assume bien une nature humaine *individuelle*, donc dotée de ses caractères individuants, sans être pour autant une hypostase ; cela l'oblige à affiner les concepts d'*hupostasis* et d'*enupostaton*. Citons quelques passages, signalés à l'attention par A. Grillmeier⁸²⁴. Le début du livre II énumère les différentes acceptions d'*hupostasis* dans la langue grecque classique et dans la Bible. J'en extrais quelques paragraphes plus pertinents pour nous.

« On parle aussi d'hypostase quand, par convergence en une seule chose (*kata to auto sunelthousôn*) de natures particulières différentes (*phuseôn diaphorôn idikôn*) avec les propriétés qui les concernent (*meta tôn peri autas idiômatôn*) — de natures mais non de personnes (*prosôpôn*) —, il se produit, en un tout et à la fois, du fait de l'union, la composition (*sustasis*) d'un seul et unique individu (*atomou*).

On parle aussi d'hypostase, de l'aveu de tous, lorsque ce ne sont pas des natures différentes qui convergent (*phuseôn diaphorôn mè sunelthousôn*), mais seulement une pluralité de propriétés particulières (*idiômatôn merikôn*) qui constituent (*sunistôtôn*) à partir de toutes une seule propriété générale (*hen idiôma katholikon*) <existant> dans un seul sujet (*en tini hupokeimenô heni*), ou bien dans une seule nature unique (*en mia monè phusei*).

Donc, que ce soit dans une nature simple ou composée, particulière ou commune (comme la divine), dans une seule nature unique ou dans plusieurs unies — étant bien entendu qu'elles existent concrètement (*en huparxei ousais*) — ce serait cette position ou cette composition (*stasis è sustasis*) des propriétés particulières (*tôn merikôn idiômatôn*) ou bien de la propriété commune (*tou koinou idiômatos*), pensée comme <existant> dans un sujet (*en hupokeimenô tini*), qu'on appelle hypostase.

Or c'est ainsi qu'on parle d'hypostase de la manière la plus propre et la plus pertinente car, outre la composition (*sustasis*), et du fait qu'elle manifeste l'individu-sujet (*to hupokeimenon atomon*) comme séparé (*kechôrismenon*) de tous ceux de même espèce et d'autres espèces selon sa marque distinctive particulière (*kata to idikon gnôristèrion*), elle est par elle-même un « quelque chose⁸²⁵ », un éloignement (*apostasis*) et une distinction (*diorismos*) des substances indistinctes pour les nombrer chacune personne par personne (*eis ton kata prosôpon arithmon hekastou*) ; c'est pourquoi les Pères comprennent et nomment cette hypostase "personne" (*prosôpon*)⁸²⁶. »

Ce texte joue beaucoup, dans ses définitions (et en particulier à la fin) sur les composés de *stasis* : *hupostasis*, *sustasis*, *apostasis*, jeu qu'il est à peu près impossible de rendre en français (j'ai seulement rendu le jeu *stasis-sustasis* par position-composition, ce dernier mot étant moins habituel que constitution pour traduire *sustasis*). Léonce donne comme le sens le plus propre d'*hupostasis* celui qui le rapproche de *prosôpon* par sa dimension d'individualité au sein d'une substance⁸²⁷ ; on pourrait penser que nous en sommes toujours à l'acception cappadocienne, qui opposait la substance et l'hypostase comme le commun et le particulier. Mais l'intérêt de l'approche de Léonce est son dynamisme : l'hypostase est *ce qui opère* l'individuation, et non son résultat. Il me semble que l'accumulation des mots en *-stasis* vise précisément à cela : montrer une action en train de se faire. L'hypostase est par elle-même un principe de distinction et d'individuation.

Si l'on voit bien ce qu'on peut faire d'une telle notion en théologie trinitaire, il faut regarder de plus près son application christologique. *Hupostasis* et *sustasis* étaient rapprochés au début du texte : l'hypostase est dans ce cas un facteur d'unité qui permet à Léonce

⁸²⁴ *Op. cit.*, p. 376-378.

⁸²⁵ Le *tode ti* est la substance première concrète chez Aristote (cf. *Cat.* 3b10).

⁸²⁶ LÉONCE DE JÉRUSALEM, *Contra Nestorianos* II, 1, PG 86-1, 1529 C-D.

⁸²⁷ Cf. *ibid.*, 1532 C : « C'est plutôt le propre de l'hypostase que de distinguer, même parmi les êtres semblables par nature, des individus (*atoma*) à part les uns des autres, et de les manifester chacun par soi-même. » La suite (1532 C-D) montrera cependant que l'hypostase n'a pas seulement pour fonction de distinguer un individu au sein d'une substance : même s'il n'y a pas de consubstantiels, l'hypostase existe, elle fait partie de l'individu en soi, elle lui permet d'exister, de ne pas être *anupostatatos* (1533 A).

de penser les natures du Christ, non comme mélange ni comme juxtaposition, mais comme une sorte d'intégration des deux dans une « composition ». C'est ainsi qu'il explique sa conception de l'enhypostasie⁸²⁸. Il commence par rappeler qu'être enhypostasié n'implique pas d'être une hypostase, pas plus qu'être in-substancié n'implique d'être une substance : dans la Trinité, les trois hypostases sont in-substanciées (puisqu'elles ont réellement l'être, la substance divine), et l'on ne dit pas pour autant trois substances ; de même, on peut parler de deux natures enhypostasiées dans le Christ, sans parler de deux hypostases. Cette première distinction étant faite⁸²⁹, il montre ensuite (1560 D) que substance et hypostase n'ont pas le même statut ontologique : deux hypostases différentes peuvent avoir même substance, deux substances ou natures différentes ne peuvent avoir une hypostase commune (du moins en soi, de par leur condition propre ; l'union hypostatique représente une sorte d'intervention extérieure par rapport à cette condition). Léonce en arrive alors à sa propre théorie de l'enhypostasie :

« Nous disons que les deux natures subsistent (*huphistasthai*) dans une seule et même hypostase ; non pas que l'une des deux puisse être sans existence (anhypostasiée, *anupostatou*) en elle, mais parce que l'une et l'autre peuvent subsister dans une seule hypostase commune ; ainsi, chacune des deux est enhypostasiée (*enupostatou*) selon la même et unique hypostase. Car il n'est pas nécessaire, si une chose doit être, qu'elle soit tout à fait séparément (*idia*) (par exemple, toutes les habitations d'une ville ont un maître, mais pas forcément un maître qui ne soit qu'à elles : beaucoup, dans la ville, ont un maître commun). Ainsi donc, s'il y a des natures < dans le Christ >, il faut qu'elles subsistent et qu'elles soient enhypostasiées ; mais comme elles ne sont pas séparément les unes des autres, puisqu'on reconnaît qu'elles ont été unies, il est nécessaire que chacune des deux ne subsiste (*huphestèkenai*) pas séparément. Il est donc clair qu'elles ne doivent pas être dans des hypostases différentes (*heteroïpostaton*), mais que leur enhypostasie (*to enupostatou*) à toutes deux doit être pensée dans une seule et même hypostase⁸³⁰. »

A. Grillmeier⁸³¹ estime que ce texte ne donne pas un sens nouveau à *enupostatou*, mais lui laisse son sens traditionnel d'existant réellement (opposé à *anupostatou*)⁸³². Cela est vrai au niveau du mot : un argument en ce sens est que les deux natures « enhypostasiées » sont mises sur le même plan, et que Léonce parle ensuite seulement de l'unique hypostase, comme si, là encore, l'hypostase n'était qu'un résultat et non un facteur d'unité. Que les deux natures puissent être dites indifféremment *enupostatoi* plaide pour ce sens traditionnel : aucune ne semble être enhypostasiée dans l'autre, et l'unique hypostase semble être un bien commun, et non le bien de l'une des deux natures (celle évidemment du Logos) qui la communiquerait à l'autre.

⁸²⁸ Le passage analysé ici est le suivant : LÉONCE DE JÉRUSALEM, *Contra Nestorianos* II, 13, PG 86-1, 1560-1561. En 1560, Léonce expose plutôt les arguments adverses (avant de prendre vraiment la parole en 1561), mais dès cette phase, il semble mêler des passages de son cru. Il est donc difficile de distinguer parfaitement ce qui est de lui et ce qui est de ses adversaires, d'autant plus qu'il reconnaît des points d'accord, cf. 1561 C).

⁸²⁹ *Ibid.*, 1560 A. La distinction est présente déjà chez Léonce de Byzance, PG 86-1, 1277 D ; il est possible que la critique qui suit, chez Léonce de Jérusalem (1561 B) de la comparaison du corps et de la couleur soit en partie dirigée contre son homonyme de Byzance. Cf. P.T.R. GRAY, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979, p. 128.

⁸³⁰ *Ibid.*, 1561 B-C. Ce passage est mentionné dans GRILLMEIER II/2, *op. cit.*, p. 382-383 ; cf. *ibid.*, p. 659-660.

⁸³¹ II/2, *op. cit.*, p. 382-383. De même P.T.R. GRAY, *op. cit.*, p. 130, estime que Léonce est assez proche de son homonyme de Byzance.

⁸³² Le mot est pris dans ce sens classique même dans des écrits plus tardifs du VI^e siècle, comme le *De sectis* de Léonce le Scholastique, dans l'*actio* VII qui est la partie la plus philosophique de l'ouvrage (GRILLMEIER II/2, p. 645-647). Cf. PG 86-1, 1240 C où des passages parallèles montrent qu'*enupostatou* est pris dans le sens d'*hypostasis*. En 1241 A-B, l'auteur donne deux sens possibles à *enupostatou* : ou bien tout simplement ce qui est, *to on*, ou bien ce qui existe-par-soi, *to kath'heauto huparchon*, ce deuxième sens correspondant à *hypostasis*. Il précise que dans ce cas, les deux natures du Christ seraient *anupostatoi*, aucune ne subsistant par elle-même : on voit par là qu'il se situe en retrait par rapport à Léonce de Jérusalem, qui aurait dit que la nature divine du Logos est subsistante par soi et fait subsister l'autre nature.

Cependant, le texte va plus loin ensuite. Léonce rappelle que dans le Christ, il n'y a pas différence d'hypostases, mais seulement de propriétés hypostatiques particulières (*hupostatikôn merikôn idiômatôn*), car le niveau (ontologique) de l'union ne peut coïncider avec le niveau de la différence (c'est-à-dire que des natures différentes ne peuvent être unies selon la nature, ni des hypostases selon l'hypostase). Il propose alors une formulation :

« Nous connaissons une composition (*synthesis*) de natures différentes selon une seule, la première, qui est dès le commencement, celle du Logos, et <nous savons> qu'il n'y a pas une seconde hypostase, c'est-à-dire <une hypostase> issue d'une hypostase⁸³³. »

Nous sommes sortis cette fois d'une simple symétrie de deux natures enhypostasiées, c'est-à-dire douées d'existence. La composition des natures dans le Christ se fait selon un seul principe, qui émane du Logos. Pour l'intelligence exacte du texte, il faut suppléer un mot grec féminin accolé à « une seule, la première... ». Dans le contexte, ce pourrait être le mot *hupostasis* ou le mot *phusis*. Si on supplée *hupostasis*, on risque de solliciter un peu le texte en lui faisant déjà énoncer le principe de l'unique hypostase du Christ qui coïncide avec celle du Logos. Mais si on supplée *phusis*, on risque la contradiction avec ce que Léonce venait de dire, à savoir que le principe d'unité est distinct du principe de diversité : si les natures sont unies, ce ne peut donc être selon la nature (du Logos). Il me semble qu'on est en droit de dire que Léonce énonce bien le principe de l'unification des natures du Christ par l'hypostase du Logos. Au demeurant, même si l'on veut suppléer *phusis*, on lui fait dire que les deux natures s'unissent « selon celle du Logos », ce qui, ou bien ne veut rien dire (ce serait du monophysisme, impossible sous sa plume), ou bien signifie que le Logos fournit le principe ontologique de l'unité, ce qui revient à mettre en avant son hypostase. On peut convenir ici qu'un nouveau pas est fait. La nature humaine du Christ reçoit du Logos son statut ontologique : nous avons, pour l'essentiel, l'idée de l'enhypostasie, même si le mot lui-même n'est pas encore vraiment libéré de son sens ancien⁸³⁴ pour être affecté à cette idée nouvelle. La chose est confirmée un peu plus loin :

« Nous disons que dès le commencement, l'humain dans le Sauveur ne subsiste pas dans une hypostase séparée (*ouk en idiazousè hupostênai*), mais subsiste dans l'hypostase du Logos. Et nous savons que désormais l'hypostase du Logos n'est pas seulement l'hypostase du Logos, puisque le Logos co-subsiste (*sunuphestèke*) en elle avec l'humain <qui est commun> aux consubstantiels, après son indicible union (*i.e.* l'incarnation)⁸³⁵. »

Là encore, il importe de noter le rôle actif, dynamique joué par l'hypostase du Logos, qui intègre à sa propre réalité hypostatique l'humanité du Christ. Bien sûr, ce rôle actif est joué par le Logos en tant que Dieu, non en tant qu'hypostase. Mais que ce soit du côté divin et actif que se trouve l'hypostase⁸³⁶ peut lui donner justement en retour, au moins potentiellement, une dimension nouvelle.

Précisons pour finir qu'en même temps, comme le fait remarquer Grillmeier⁸³⁷, Léonce décompose l'hypostase en un ensemble de propriétés (*idiômata*) ; il précise parfois : ces propriétés sont « naturelles et personnelles » (*phusika kai prosôpika*, 1568 B), « particulières » (*merika*, 1529 C) ou encore « hypostatiques et particulières » (*hupostatika merika*, 1561 C-D).

⁸³³ LÉONCE DE JÉRUSALEM, *Contra Nestorianos* II, 13, PG 86-1, 1561 D.

⁸³⁴ On retrouve ce sens classique (de non-existant par soi), à côté du sens technique nouveau, chez Maxime le Confesseur : *Définitions diverses*, PG 91, 149 B ; *Ep.* 15, PG 91, 557 D - 560 A (texte cité *infra*).

⁸³⁵ LÉONCE, *ibid.*, 1568 A.

⁸³⁶ La fin du livre II du *Contra Nestorianos* de Léonce (chapitres 33 et 34, 1589 D - 1593 A) met en avant la notion de *prosôpon* (il s'agit toujours de réfuter les arguments nestoriens sur l'unité du Christ à partir de deux hypostases ou de deux *prosôpa*), mais n'apporte rien de nouveau à l'histoire du mot.

⁸³⁷ GRILLMEIER II/2, p. 388-393.

Il s'efforce de penser l'union hypostatique au niveau de ces propriétés qui s'ajoutent dans la « composition » (*sunthesis*⁸³⁸) ou l'hypostase composée (*hupostasis sunthetos*) qu'est le Christ. Cela est vrai, du reste, de toute hypostase : celle même du Logos avant l'incarnation est composée, puisqu'elle a plusieurs propriétés distinctives (être engendré, ne pas engendrer, ne pas procéder, cf. 1585 C).

Ce schéma plus statique montre que l'apport de Léonce reste modeste. Il ne donne pas de formule décisive⁸³⁹, il a du mal à penser l'hypostase christique, mais il a tout de même réalisé un pas en avant. D'une part, comme on le reconnaît généralement, il donne le moyen de penser nettement la distinction entre nature et hypostase en christologie (en particulier dans son explication de la formule dite théopaschite : *Un de la Trinité a souffert*)⁸⁴⁰. D'autre part, l'hypostase devient vraiment chez lui le principe métaphysique de l'unité dans le Christ, tout en restant principe d'individualité⁸⁴¹ : on voit les deux tendances du mot, jusque là distribuées entre la théologie trinitaire et la christologie, commencer à s'unifier pour faire un concept d'hypostase plus riche.

4. MAXIME LE CONFESSEUR

Maxime le Confesseur, au VII^e siècle, défend Chalcédoine contre les monophysites, et les deux volontés du Christ contre les monothélites. Il semble qu'il ait beaucoup à apporter à notre enquête, au jugement de plusieurs historiens⁸⁴². De fait, le problème théologique précis auquel il associe son nom, celui de la lutte contre le monothélisme, pose la question de la volonté après celle de l'activité : est-elle un attribut de l'hypostase ou de la nature ? Qu'en est-il du collectif (naturel) et de l'individuel (hypostatique) dans les déterminations de notre état, de nos choix, de notre relation à Dieu ? On peut dire que de telles questions sont au cœur de notre sujet, et qu'il est peu pensable, dans un parcours même rapide, de négliger l'œuvre de Maxime. Il n'est certes pas question d'étudier son anthropologie en général, mais nous allons essayer d'analyser le rôle que joue le concept d'hypostase dans sa réflexion.

On doit constater d'abord que chez lui, beaucoup de choses se jouent au niveau de la nature plutôt que de l'hypostase, à commencer par la volonté : dans le Christ l'humanité est complète, dotée de sa volonté propre en harmonie et soumission totale à la volonté divine. Il y a donc deux volontés, ce qui montre que la volonté est du côté de la nature et non de

⁸³⁸ Cf. sur cette notion GRILLMEIER II/2, p. 393-395.

⁸³⁹ Il y a cependant un affinement du vocabulaire ; par exemple, les natures sont différentes (*diaphora*), les hypostases sont distinctes (*diorismos*). On trouve en II, 22 (1584 B-D) un développement sur cette notion de *diorismos*, visant à montrer que l'humanité du Christ n'en dispose pas, mais l'acquiert par l'union au Logos. Ce vocabulaire, sous la variante *diaphora-diairesis*, sera familier à Maxime le Confesseur (cf. entre autres *Ep.* 12, PG 91, 469 A-B).

⁸⁴⁰ Cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, Cerf 1969, p. 104 ; P.T.R. GRAY, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979, p. 133-139.

⁸⁴¹ Cette dernière fonction apparaît clairement quand Léonce montre que l'humanité du Christ n'a pas de *diorismos* (voir l'avant-dernière note) : si elle n'est pas une hypostase, elle n'a pas en elle-même ce principe de distinction qui l'identifie par rapport aux autres hypostases.

⁸⁴² Selon A. MILANO, *Persona in teologia*, p. 192, sa pensée « représente une contribution déterminante à l'élaboration du concept de personne. On peut dire que le passage de ce concept de l'être à l'agir, de l'ontologie à la psychologie, est dû à l'œuvre de Maxime. Si "personne" à l'époque moderne peut désigner la conscience de soi et la liberté de l'homme, on le doit, dans une mesure non négligeable, à l'influence théologique de Maxime le Confesseur. » Jean MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, p. 197, estime que Maxime a « une conception personnaliste de l'hypostase... source concrète de l'existence ».

l'hypostase ; de même, la théologie trinitaire affirme une seule volonté et une seule opération des trois : l'hypostase n'est pas, là non plus, porteuse de la volonté ou de l'opération. Ces fonctions, qui nous semblent aujourd'hui si caractéristiques de la « personne », ne le sont pas pour les auteurs anciens — il est vrai que le mot n'est pas univoque à travers les siècles.

Chez Maxime, le statut métaphysique de l'hypostase en fait d'abord un principe de *distinction (diairesis)* au sein de la nature humaine. L'hypostase reçoit de la nature ce qui constitue l'être humain, ce n'est pas elle qui le constitue. Elle n'est pas, semble-t-il, le principe qui cristallise ces éléments pour en faire une personnalité, mais seulement le facteur qui distingue des individus dans une nature dotée par elle-même des caractères personnels que sont volonté et activité (opération).

Cependant, Maxime distingue dans l'humain ce qui relève du collectif et ce qui relève de l'individuel, et ce dernier niveau est beaucoup plus riche chez lui que ne le laisseraient penser les remarques qui précèdent. L'un des premiers, H.U. von Balthasar a montré que l'hypostase *réalise* les propriétés de la nature, en particulier la liberté : l'hypostase est ce qui mène à terme tout ce qui est déjà dans la nature⁸⁴³. Elle est alors un facteur, un principe d'humanité, et non pas seulement la subdivision de cette humanité (ou, si l'on veut, sa particularisation par ajout d'accidents).

Examinons en particulier deux notions essentielles de la christologie et de la sotériologie maximiennes : le *tropos* (mode) et la *gnômè* (libre arbitre).

Le *tropos* fait paire avec le *logos*, ce dernier renvoyant à la nature, tandis que le premier renvoie à l'hypostase. Les fonctions humaines se vivent sous ce double mode : leur *logos* est leur loi naturelle, la manière dont elles doivent être exercées selon la nature ; leur *tropos* est la manière dont tel individu exerce effectivement cette fonction⁸⁴⁴. L'*energeia* ou activité humaine est bien une donnée de la nature (il y a donc deux énergies dans le Christ), mais elle est accomplie par l'hypostase, c'est-à-dire par une personne donnée, en fonction de son état d'esprit, de sa liberté, de sa volonté, et peut prendre des orientations bien différentes (d'où le caractère particulier de l'activité humaine du Christ, fruit d'une nature authentiquement humaine, mais mise en œuvre, selon ces modalités humaines de nature, par une hypostase divine). On voit par là le rôle essentiel de l'hypostase dans l'accomplissement (ou dans la mutilation) par chacun de son humanité : c'est le lieu propre de la responsabilité, du péché, du mérite, c'est ce qui colore et détermine le rapport à Dieu, une fois posées les données de nature. Certains Pères diraient que c'est le lieu de la ressemblance (de l'homme à Dieu), l'image étant dans la nature.

La *gnômè* entre dans cette optique : il s'agit de la disposition d'esprit de l'individu, en particulier appliquée à la liberté. Il y a une volonté humaine fondamentale (au sens de capacité de vouloir) qui est une donnée de nature ; il y a l'usage de cette volonté par chacun selon sa disposition personnelle : c'est cela que désigne la *gnômè*. F.-M. Léthel a fort bien analysé la notion de *gnômè* en rapport avec la volonté chez Maxime⁸⁴⁵. Il montre que pour Maxime la volonté humaine qui refuse la coupe est la volonté de nature (*thelèma phusikon*), et

⁸⁴³ H.U. VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, trad. fr., Paris, Aubier 1947 (*Théologie* 11), p. 168-169.

⁸⁴⁴ Cf., entre autres textes, *Opuscula Theologica et Polemica* (en abrégé *OTP*), 3, cité dans V. KARAYIANNIS, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu (Théologie historique 93)*, Paris, Beauchesne 1993, p. 211, qui illustre clairement la distinction *logos / tropos*. Son exploitation christologique et sotériologique est bien exposée dans J.-CL. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur (Cogitatio Fidei 194)*, Paris, Cerf 1996, p. 347-351.

⁸⁴⁵ F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ (Théologie historique 52)*, Paris, Beauchesne 1979. Voir en particulier les p. 127-129. L'auteur utilise des passages des *Opuscules théologiques* qui commentent Mt 26, 39 : *Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ; cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux.*

qu'on ne peut attribuer spécifiquement à l'humanité du Christ la volonté de disposition ou de libre arbitre (*thelèma gnômikon*)⁸⁴⁶, cette volonté étant du ressort de l'hypostase et ne pouvant être double en lui puisque l'hypostase est une. Le principe est bien affirmé dans quelques textes :

« La volonté gnomique est l'élan du libre choix (*authairetos hormè*) qui fait que l'on se tourne d'un côté ou de l'autre. Elle est une marque distinctive (*aphoristikon*), non de la nature, mais proprement de la personne (*prosôpou*) et de l'hypostase⁸⁴⁷. »

« Le Sauveur avait donc comme homme une volonté naturelle qui portait l'empreinte de sa volonté divine et ne lui était pas contraire. Rien de ce qui est naturel en effet n'est jamais opposé à Dieu, ni non plus ce qui est du libre arbitre (*gnômikon*) — c'est là que se manifeste la distinction des personnes (*prosôpikè diairesis*) — si cela s'exerce conformément à la nature⁸⁴⁸. »

Ce dernier texte confirme que la nature vient de Dieu et ne saurait lui être opposée : ce qui s'oppose à Dieu ne peut être que de l'ordre du choix personnel ; en revanche le libre arbitre, ou *thelèma gnômikon*, n'est pas forcément opposé à Dieu s'il suit la nature, c'est-à-dire le dessein de son créateur.

Peu nous importe ici la façon dont Maxime, tout en niant qu'il y ait un *thelèma gnômikon* humain dans le Christ (puisque cela relève de l'hypostase, donc du Logos), sauve tout de même l'idée de la liberté humaine du Christ et sa valeur sotériologique : la démonstration fait l'objet du livre de F.-M. Léthel. Ce qui nous intéresse est la précision métaphysique avec laquelle il pense la personne. La personne est ce qui met en œuvre les capacités de la nature en leur donnant leur orientation, en bien ou en mal, en usant de la liberté (la volonté est de nature, la liberté, si elle est aussi au départ une donnée naturelle, n'a d'existence concrète qu'au niveau de chaque hypostase), en manifestant une singularité propre, marquée par l'intériorité de l'histoire, de la personnalité, des choix de chacun. Maxime n'est pas le premier à réfléchir sur l'intériorité humaine ; mais il est peut-être le premier (Augustin ne l'avait pas fait) à la mettre en rapport de manière aussi claire et précise avec une définition métaphysique de l'individu humain.

Ajoutons qu'on trouve aussi chez lui une définition claire du mot « enhypostasie » appliqué à l'idée déjà esquissée chez les deux Léonce, de « ce qui subsiste conjointement à un autre », et qu'elle est appliquée à l'humanité du Christ. Il faut citer un passage :

« L'enhypostasié (*enupostatôn*) c'est ce qui ne subsiste nullement par soi-même (*to kath'hauto men oudamôs huphistamenon*) mais se considère dans les autres, comme une espèce dans les individus qui en dépendent. Ou bien, c'est ce qui se compose avec autre chose de différent par la substance pour donner naissance à un tout (*holon*). Dans ce dernier cas, autant il <l'enhypostasié> diffère, par les propriétés qui le séparent des êtres de même genre que lui selon la substance, autant il fait unité jusqu'à l'identité (*enizetai tautizomenon*) avec ce qui lui est associé (*sunkeimenô*) selon l'hypostase.

En effet, ce n'est pas par les propriétés qui le séparent des êtres de même genre qu'il est distingué aussi de ce qui lui est conjoint et subsiste avec lui dans l'unité, mais c'est par les propriétés qui le séparent en le différenciant de ceux qui lui sont consubstantiels, qu'il garde par rapport à ce qui lui est conjoint l'identité d'hypostase dans l'unité, identité qui est conservée dans l'unicité absolue (*en tô pantè monadikô*) de la personne (*prosôpou*).

⁸⁴⁶ Cette distinction a inspiré la distinction blondélienne entre volonté voulante (de nature) et volonté voulue (orientée vers une fin particulière par une personne particulière) ; mais Blondel a sans doute plus lu Thomas d'Aquin que Maxime, et les deux ne disent pas exactement la même chose, cf. Léthel, *ibid.*

⁸⁴⁷ OTP 16, PG 91, 192 B-C, trad. F.-M. Léthel, *op. cit.*, p. 128.

⁸⁴⁸ OTP 3, PG 91, 48 D - 49 A, trad. F.-M. Léthel modifiée, *op. cit.*, p. 126.

C'est ce que le discours de vérité nous représente à propos de l'économie (c'est-à-dire de l'incarnation) divine : les propriétés par lesquelles la chair diffère et se sépare de nous sont celles par lesquelles elle possède l'identité avec le Logos selon l'hypostase ; et les propriétés par lesquelles le Logos diffère du Père et de l'Esprit et est défini (séparé, *aphorizomenos*) en tant que Fils sont celles par lesquelles il garde sauve l'unicité avec la chair selon l'hypostase, en n'en étant séparé par aucune loi (*logos*)⁸⁴⁹. »

On pourrait commenter ce texte avec l'exemple du libre arbitre du Christ : c'est précisément ce en quoi il est uni au Logos (la volonté humaine est mise en œuvre d'une manière unique par l'hypostase divine), qui le différencie des autres hypostases humaines. On voit que *l'enupostataton* est doté ici du sens christologique nouveau, précis, qu'il a acquis à la suite des efforts des théologiens du VI^e siècle, et particulièrement de Léonce de Jérusalem : le mot et le concept, ainsi précisé, se sont rejoints⁸⁵⁰. Bien des éléments, déjà présents auparavant, convergent désormais grâce à la puissante capacité de synthèse de Maxime, pour colorer la notion d'hypostase d'une riche consistance humaine. Maxime représente encore une avancée par rapport à Léonce de Jérusalem, et sa pensée de l'hypostase (ou du *prosôpon*, qui semble synonyme dans ce contexte) est l'une des rares, dans l'Antiquité, qui intègre des données anthropologiques et psychologiques comme le feront bien plus tard des pensées modernes du sujet.

Il faut simplement préciser, une fois encore, que l'évolution n'est pas linéaire ; lorsque Anastase le Sinaïte, une génération ou deux après Maxime, écrit l'*Hodègos*, un Guide théologique où il résume (au livre II) les définitions de divers mots dont la théologie du temps se sert, on n'a guère l'impression que les avancées maximiennes aient été prises en compte⁸⁵¹. Il est vrai que le genre du manuel n'est pas forcément le lieu où les nouveautés et les audaces de la pensée se trouvent consignées : les *Dialectica* de Jean Damascène, dont il va être question au chapitre suivant, sont aussi l'une de ces synthèses qui ne retiennent que le plus commun, et non le plus personnel, dans les œuvres qui les précèdent. Il n'en reste pas moins, comme le montre superbement le cas de Maxime, que la théologie patristique avec ses controverses trinitaires et christologiques joue un rôle fécond, bien au-delà de ces controverses même, dans l'histoire de la pensée.

⁸⁴⁹ *Ep.* 15, PG 91, 557 D - 560 B. Passage cité en partie par H.U. VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique*, p. 171.

⁸⁵⁰ V. KARAYIANNIS, *op. cit.*, p. 47-50, ne met pas assez en relief la nouveauté de Maxime sur ce point : à l'en croire, il est simplement dans la ligne de Léonce de Byzance.

⁸⁵¹ ANASTASE LE SINAÏTE, *Viae Dux*, éd. K.-H. Uthemann, CCG 8, Turnhout, Brepols 1981 ; voir par exemple ses brefs développements sur l'hypostase et l'enhypostasie, p. 33-35 et 38-39. « Enhypostasié » (II, 3, 129-133, p. 39) a deux sens : ce qui existe en vérité (sens classique), ou la propriété d'une hypostase, comme le fait d'être engendré pour le Fils, le fait d'engendrer pour le Père, etc. Nous sommes en-deçà de la réflexion de Maxime. Pourtant, celui-ci n'est pas ignoré : sa distinction entre le *thelèma phusikon* commun et le *thelèma gnômikon* particulier à chacun est connue en II, 4, 60-67, p. 43.

CHAPITRE 18
HUPOSTASIS ET PROSÔPON
DANS LES DIALECTICA
DE JEAN DAMASCÈNE

1. LES *DIALECTICA* DE JEAN DAMASCÈNE, POURQUOI ?

Étant donné le moment historique où est placé Jean Damascène (avant 650-avant 754), il a semblé normal de l'interroger sur sa façon de comprendre et d'utiliser dans sa réflexion théologique les concepts d'*hupostasis* et de *prosôpon*. Dernier grand représentant de la patristique grecque, connu pour sa synthèse encyclopédique de la foi chrétienne, la *Pègè tès gnôseôs*, il est tout désigné pour offrir l'état d'arrivée du long et souvent dramatique mouvement de pensée par lequel ces termes ont été introduits dans le discours dogmatique à travers les querelles trinitaires et christologiques des premiers siècles chrétiens.

De plus, dans l'œuvre assez considérable de cet auteur, les *Dialectica*⁸⁵² se recommandent, d'un côté, par leur brièveté, de l'autre, par leur caractère très didactique et leur objectif, en un sens, élémentaire. Dès le chapitre 2 de cette œuvre, Jean cadre avec netteté son travail.

« Quiconque se met à l'œuvre sans but marche dans les ténèbres : car qui travaille sans but travaille dans l'indigence. Aussi énonçons-nous tout d'abord le but de cet ouvrage, afin que nos propos soient intelligibles. Notre but est de commencer par la philosophie, et de présenter en abrégé dans le présent livre, autant que possible, des connaissances de toutes sortes. Qu'il soit donc nommé *Source de connaissance*. Je n'y dirai rien de mien, mais j'exposerai en une somme (*sullèbdèn*) les propos tenus çà et là par des hommes saints et sages. Et tout d'abord, il s'agit de savoir exactement ce qu'est la philosophie⁸⁵³. »

Et, traitant « De la philosophie » dans le chapitre 3 et y justifiant son droit de commencer par elle, comme il le fait, son exposé de la foi, il précise encore :

« ... Il faut savoir que nous commencerons par la partie logique de la philosophie, qui est plus un instrument (*organon*) qu'une partie de la philosophie. En effet, on s'en sert pour toute démonstration. Nous

⁸⁵² Nous utilisons ici *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 1 (éd. B. Kotter, *Patristische Texte und Studien* 7), Berlin 1969 ; les *Dialectica sive Capita philosophica* s'y trouvent p. 27-146. La thèse inédite de Mme V. Contoumas-Conticello, *La Source de la Connaissance de Jean Damascène (ca. 650-ca 750.) Traduction et commentaire des livres I (Dialectica) et III (Expositio fidei)*, 2 t. (Introduction // Textes), a été soutenue en 1996 à Paris IV. Elle contient une Introduction à l'œuvre du Damascène que j'utiliserai dans la partie 3 de cette étude, et une traduction des *Dialectica* et de l'*Expositio* qu'avec l'autorisation de l'auteur je reprends ici, à quelques corrections près, dans le florilège qui suit. L'annotation des traductions est extrêmement fouillée et précise à la fois. Je renvoie pour les présentes traductions à la fois au texte de l'édition de Kotter (cité Kotter) et aux colonnes de la traduction encore inédite, mais consultable, de V. Contoumas-Conticello (en abrégé VCC).

⁸⁵³ Kotter, p. 55. Le « je ne dirai rien de mien » n'est pas à entendre de façon étroite ; c'est à la fois une protestation, coutumière, de modestie, mais aussi une façon de proclamer son orthodoxie.

parlerons des voix simples (*haplai phônai*)⁸⁵⁴, qui sont simples tant qu'elles désignent des choses simples par des notions simples. Puis une fois que nous aurons donné le sens des mots, nous traiterons aussi des discours⁸⁵⁵. »

Les *Dialectica* sont donc un recueil de définitions philosophiques de base, corrélées entre elles, qui fournissent un « instrument » pour mener à bien la systématisation théologique à venir⁸⁵⁶.

Or, jointes étroitement à ces « voix simples » dans le manuel, *hupostasis* et *prosôpon* y sont définis et corrélés entre eux et avec ces « voix » et d'autres notions de base. Voyons ce qu'il en est.

2. TEXTES EXPLIQUANT *HUPOSTASIS* ET *PROSÔPON* DANS LES *DIALECTICA*

Les deux termes que nous étudions sont utilisés de façon relativement peu fréquentes dans les *Dialectica*⁸⁵⁷. Il est donc possible, ayant relevé tous les passages où ils apparaissent et complété de la sorte l'index de l'édition Kotter, de les situer tout au long du développement et d'en citer *in extenso* les principaux. Pour ne pas allonger indûment ce florilège, nous présenterons quelques résumés de passages moins topiques où cependant nos deux mots sont employés⁸⁵⁸. Nous utilisons pour ce travail la version la plus longue des *Dialectica*⁸⁵⁹, ne reproduisant des chapitres en entier que dans les cas où tout le contexte est nécessaire à l'explicitation de la pensée : 11, 30, 31, 42-46, 67. Les autres passages rapportés seront ponctués au début, à la fin ou au milieu, ou les trois, par des points de suspension, selon qu'ils se situent en tête, en queue ou dans le corps des chapitres. Pour faciliter les commentaires qui suivront, les textes sont numérotés dans l'ordre d'apparition avec, bien entendu l'indication du chapitre où ils se trouvent. Nous mettons en gras les deux substantifs et leurs dérivés adjectivaux, mais non les mots racines (par exemple [*hup*]*histèmi* pour *hupostasis*), dans le florilège qui suit.

1. Ch. 5. De la voix⁸⁶⁰

... Ce qui est particulier et distinct par le nombre, comme Pierre, est un individu (*atomon*), une **personne** (*prosôpon*) et une **hypostase**. Il signifie Untel⁸⁶¹. En effet, si l'on nous demande : « Qui est celui-ci ? », nous disons : « Pierre ». Cela signifie aussi le fait d'être autre⁸⁶².

2. *Ibid.*

⁸⁵⁴ C'est le mot technique utilisé par Porphyre pour désigner les cinq termes fondamentaux, genre, espèce, différence, propre, accident, voir par exemple *Isagoge* (trad. J. Tricot), Paris 1947, p. 34. Ce substantif, qualifié par *sèmantikè*, remonte au *De l'Interprétation* d'ARISTOTE, 2, *Organon*, t. 1 (trad. J. Tricot), Paris 1977, p. 79.

⁸⁵⁵ Kotter, p. 57 ; VCC, col. 13.

⁸⁵⁶ *L'Exposition de la foi orthodoxe* annoncée ci-dessus, cf. n. 2.

⁸⁵⁷ Surtout *prosôpon* ; *hupostasis* se situe dans les moyennes d'*ousia*, mais est dépassé par *phusis*, *genos*, *eidos*, etc.

⁸⁵⁸ Ces résumés seront mis entre crochets.

⁸⁵⁹ On possède deux versions originelles des *Dialectica*, une courte et une longue, éditées par Kotter et traduites par VCC.

⁸⁶⁰ La réflexion sur les « voix » commence, chez Jean, par des distinctions qui fondent en anthropologie la logique, Kotter, p. 60-64 ; VCC, col 17-22.

⁸⁶¹ VCC : « Il signifie celui-ci. »

⁸⁶² Kotter, p. 61-62 ; VCC, col. 19.

... L'accident est soit séparable, soit inséparable. L'accident séparable tantôt se produit et tantôt disparaît dans une même **hypostase**, par exemple, être assis, couché, debout, malade ou en bonne santé. L'accident inséparable n'est pas constitutif de la substance, car on ne le trouve pas dans l'espèce entière. Cependant, lorsqu'il se produit dans une **hypostase**, on ne peut pas le séparer. C'est, par exemple, la forme camuse du nez⁸⁶³...

3. Ch. 10. De l'espèce

... Le genre (*genos*) premier, qui n'est pas issu de la division d'un autre genre, et qui n'est pas précédé d'un autre genre, est seulement un genre, et non une espèce (*eidos*). Il est appelé genre suprême (*genikôtaton*), et ils le définissent ainsi : le genre suprême est le genre qui n'est pas une espèce, car aucun genre n'est au-dessus de lui. Les espèces issues de sa division peuvent avoir au-dessous d'elles d'autres espèces issues de leur division. Dans ce cas, elles sont les espèces du genre qui les précède ou qui leur est supérieur, et à partir duquel elles ont été divisées, mais elles sont aussi les genres des espèces divisées à partir d'elles, c'est-à-dire des espèces inférieures. Elles sont alors appelées genres et espèces subordonnées. Les dernières espèces et les plus inférieures, celles qui n'ont pas d'espèces au-dessous d'elles, c'est-à-dire qui ne contiennent pas des espèces, mais des individus ou des **hypostases**, ne sont pas appelées genre⁸⁶⁴, mais seulement espèce. En effet, il est impossible d'appeler genre ce qui ne contient pas des espèces. Donc l'espèce qui ne contient pas des espèces, mais des **hypostases**, est appelée espèce spécialissime (*eidikôtaton*), car elle est une espèce sans être un genre⁸⁶⁵...

4. Ibid.

... L'animal se divise en raisonnable et irraisonnable, le raisonnable en mortel et immortel, et le mortel en homme, cheval, bœuf et ainsi de suite. Ces derniers ne se divisent pas en d'autres espèces, mais en individus ou **hypostases**. En effet, l'homme se divise en Pierre, Paul, Jean et en tous les autres hommes singuliers (*kata meros*). Comme nous l'avons déjà vu, les espèces ne reçoivent pas la définition l'une de l'autre. Par exemple, le corporel ne reçoit pas la définition de l'incorporel et l'homme ne reçoit pas la définition du cheval. Quant à Pierre, Paul et Jean, ils reçoivent une seule et même définition, celle de l'homme. Il en va de même pour tous les autres hommes singuliers. Par conséquent, il n'y a pas des espèces⁸⁶⁶ de l'homme, mais des individus, c'est-à-dire des *hypostases*.

En se divisant, l'espèce transmet son nom et sa définition à ses inférieurs. Par contre, divisé en âme et en corps, Pierre ne transmet son nom et sa définition ni à l'âme ni au corps. En effet, l'âme seule n'est pas Pierre, ni le corps seul non plus, mais les deux ensemble.

De plus, toute division du genre en espèces se fait en deux, en trois, et plus rarement en quatre espèces. Il est impossible que le genre se divise en cinq espèces ou plus⁸⁶⁷. Or l'homme se divise en tous les hommes singuliers, qui sont infinis en nombre. C'est pourquoi certains disent que la division de l'espèce en individus ne doit pas être appelée division, mais énumération. Par conséquent, il est évident que Pierre, Paul et Jean ne sont pas des espèces, mais des **hypostases**. Ainsi, l'homme n'est pas le genre de Pierre, de Paul, de Jean et des autres **hypostases**, mais leur espèce. C'est pourquoi l'homme est une espèce spécialissime.

En effet, il est l'espèce de ce qui est au-dessus de lui, car il est contenu par lui et il est l'espèce de ceux qui sont au-dessous de lui, car il les contient. Car ce qui est contenu par un genre est une espèce, et ce qui contient les individus ou **hypostases** est une espèce. C'est l'espèce spécialissime qui est juste au-dessus des

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 63-64 ; col. 21-22.

⁸⁶⁴ Comme animal est genre dans la définition de l'espèce homme, animal raisonnable, mais espèce dans la définition : corps animé capable de se mouvoir par lui-même.

⁸⁶⁵ Kotter, p. 76 ; VCC, col. 40-41.

⁸⁶⁶ VCC : « ... d'espèces ».

⁸⁶⁷ Exemple d'espèce non spécialissime : animal, car on ne connaît pas d'animal qui ne soit qu'animal, sans être spécifié par bipède, aquatique, etc. Pourquoi est-il impossible de diviser en plus de quatre espèces ? Parce que la division se fait par des différences substantielles, non par des accidents, et que, de ce fait, très vite, on en arrive à des espèces qui ne se divisent plus que par les individus de l'espèce. Notez que l'espèce est directement liée à la capacité de reproduction sexuée (du moins chez les vivants).

individus. On la définit ainsi : l'espèce est l'attribut (*to katègoroumenon*) qui s'applique essentiellement (*en tô ti esti*) à une pluralité de termes différant entre eux numériquement⁸⁶⁸...

5. Ch. 11. De l'individu (atomon)

L'individu a quatre significations. Individu est ce qui ne se divise ou ne se partage pas. Par exemple, le point, l'instant présent, et l'unité, qui sont dits « sans quantité ». Individu est aussi appelé ce qui est difficile à couper ou à sectionner. Par exemple, le diamant, et ainsi de suite. Individu est encore appelée l'espèce qui ne se divise pas en d'autres espèces, c'est-à-dire l'espèce spécialissime. Par exemple, l'homme, le cheval, et ainsi de suite. Individu est proprement appelé ce qui se divise sans conserver, après la division, son espèce première. Par exemple, Pierre se divise en âme et en corps, mais ni l'âme ni le corps ne sont par soi un homme parfait ou parfaitement Pierre. C'est de cet individu que traitent les philosophes, car il désigne dans la substance l'**hypostase** (*hoper epi tès ousias dêloi tèn hupostasin*)⁸⁶⁹.

[Du chapitre 12 au chapitre 18, en usant onze fois du mot **hypostase**, dont trois au pluriel, Jean Damascène met en place les règles logiques de l'attribution (ch. 15), en précisant la notion de « différence » (ch. 12), faute de laquelle l'attribution ne dit rien, et les deux formes que prennent les différences qualitatives, l'« accident » (ch. 13) et la « différence essentielle », lesquelles s'ajoutent à la simple différence de nombre (ch. 18)⁸⁷⁰].

6. Ch. 30. De l'**hypostase**, de l'**enhypostasié** et du **non-hypostasié**

Le nom d'**hypostase** a deux significations. Au sens absolu (*haplôs*), il signifie la substance simple (*tèn haplôs ousian*) ; au sens propre, l'**hypostase** signifie l'individu et la **personne** déterminée (*aphoristikon prosôpon*). L'**enhypostasié** a deux significations. Il signifie l'être simple (*to haplôs on*) : d'après cette signification, nous ne disons pas que seule la substance simple est **enhypostasiée**, mais que l'accident l'est aussi. Il signifie aussi l'**hypostase** par soi (*kath'hauto*), c'est-à-dire l'individu. Le **non-hypostasié** a deux significations. **Non-hypostasié** est appelé ce qui ne se trouve absolument nulle part. **Non-hypostasié** est aussi appelé l'accident, car l'accident n'a pas sa propre subsistance, mais subsiste dans la substance⁸⁷¹.

7. Ch. 31. De la substance (ousia), de la nature (phusis) et de la forme (morphè), de l'individu, de la personne et de l'**hypostase**

Comme nous l'avons dit auparavant, les philosophes païens ont formulé la différence entre la substance et la nature, en disant que la substance est l'être absolu (*to haplôs einai*) et que la nature est la substance spécifiée par les différences substantielles, qui, avec l'être absolu, possède aussi l'être-ainsi (*to toiôsde einai*) ; elle est soit raisonnable, soit irraisonnable, soit mortelle, soit immortelle. Comme il est dit, la nature est le principe immuable et invariable, la cause et la puissance que le créateur a introduits dans chaque espèce pour son mouvement... C'est ceci qu'ils ont appelé nature, c'est-à-dire les espèces spécialissimes, comme l'ange, l'homme, le cheval, et ainsi de suite, lesquelles, plus universelles, contiennent les **hypostases** et existent également et sans défaut dans chacune des **hypostases** qui les contiennent ; si bien que le plus particulier, ils l'ont appelé **hypostase** ; le plus universel qui contient les **hypostases**, ils l'ont appelé nature, et l'existence absolue, ils l'ont appelée substance.

Délaissant toutes ces élucubrations, les saints Pères ont appelé substance, nature et forme ce qui est communément attribué à une pluralité d'individus, c'est-à-dire l'espèce spécialissime, par exemple, l'ange, l'homme, le cheval, le chien et ainsi de suite. Certes, la substance tient son nom du verbe « être », et la nature tient son nom du verbe « être par nature » (*pephukenai*), mais le verbe « être » et le verbe « être par nature » sont identiques. D'ailleurs, la forme et l'espèce signifient la même chose par nature. Le plus particulier, ils l'ont appelé individu, **personne** et **hypostase**, par exemple, Pierre, Paul. L'**hypostase** requiert une substance avec des accidents, de subsister par soi et d'être saisie par la sensation, c'est-à-dire l'activité. Par ailleurs, il est impossible que deux **hypostases** ne diffèrent pas par les accidents, si elles

⁸⁶⁸ Kotter, p. 78-79 ; VCC, col. 44-45.

⁸⁶⁹ Ce chapitre n'existe pas comme tel dans *l'Isagogè* de Porphyre. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que la notion est inconnue du philosophe. Kotter, p. 81 ; VCC, col. 48 : « il désigne la substance hypostasiée ».

⁸⁷⁰ Seulement trois chapitres dépendent ici directement de Porphyre, 12, 13 et 14. Kotter, p. 81-88 ; VCC, col. 48-58.

⁸⁷¹ Kotter, p. 93 ; VCC, col. 64-65.

diffèrent par le nombre. De plus, les propriétés caractéristiques sont les accidents qui caractérisent l'**hypostase**⁸⁷².

8. Ch. 42. De la forme

[Conformément au paragraphe précédemment cité, Jean Damascène définit la « forme » comme substance spécifiée de façon spécialissime et confirme ainsi de façon très ferme la ligne de partage logique, à laquelle se conforment les Saints Pères, entre substance-espèce spécialissime, d'une part, et individu-hypostase-personne, d'autre part. Et il en tire la conséquence suivante, capitale pour la théologie].

Il faut savoir qu'il est impossible qu'il y ait une nature composée à partir de deux substances ou natures, car des différences constitutivement opposées ne peuvent pas exister simultanément dans une même chose. Cependant, il est possible qu'il y ait une hypostase composée à partir de natures différentes. Par exemple, l'homme est composé d'âme et de corps. Si l'on dit que la nature humaine est unique, on ne dit pas que chaque homme a une seule nature. En effet, on dit que l'unique nature humaine est composée, parce que toutes les **hypostases** composées des hommes sont rangées sous une seule espèce. Mais on ne dit pas que chaque homme a une seule nature, car chaque **hypostase** humaine est constituée de deux natures, à savoir l'âme et le corps, et les conserve en elle sans confusion. La division opérée par la mort en est la preuve⁸⁷³.

9. Ch. 43. De l'hypostase

Le nom d'**hypostase** a deux significations. Tantôt il signifie l'existence simple et, d'après cette signification, la substance et l'**hypostase** sont identiques. C'est pourquoi certains Pères disent que les **hypostases** sont des natures. Tantôt il signifie ce qui est et subsiste individuellement par soi, et, d'après cette signification, il signifie l'individu numériquement distinct, par exemple, Pierre, Paul, tel cheval.

Ni la substance sans forme, ni la forme substantielle, ni l'espèce, ni l'accident ne subsistent par soi, mais seulement les **hypostases** ou les individus. Les substances, les différences substantielles, les espèces et les accidents sont considérés dans les **hypostases**. La substance simple est considérée de la même manière dans toutes les **hypostases**, qu'elles soient inanimées ou animées, raisonnables ou irraisonnables, mortelles ou immortelles. Quant aux différences substantielles, elles sont autres dans les **hypostases** inanimées et autres dans les animées, autres dans les raisonnables et autres dans les irraisonnables, autres dans les mortelles et autres dans les immortelles. En bref, pour ce qui est des **hypostases** de chaque espèce spécialissime (*i.e.* cet homme Socrate), les mêmes différences les relient les unes aux autres par la définition (*logos*) de la substance, mais les séparent des **hypostases** d'espèce différente⁸⁷⁴. On considère de la même manière les accidents qui sont dans les **hypostases**. En effet, c'est par eux que chaque **hypostase** est séparée des **hypostases** de même espèce. Ainsi, l'individu reçoit principalement le nom d'**hypostase**, car c'est dans l'**hypostase** que la substance est en acte et reçoit les accidents⁸⁷⁵.

10. Ch. 44. De la personne

Personne est ce qui, par ses propres activités et propriétés, nous fournit une manifestation claire et distincte par rapport aux autres êtres de même nature que lui. Par exemple, lorsque Gabriel parla à la Sainte Mère de Dieu, bien qu'il fût l'un des anges, il fut seul à parler en ce lieu, séparé des anges de même substance par sa présence en ce lieu et par son discours. Et lorsque Paul parlait, debout sur les degrés, bien qu'il fut l'un des hommes, il se distinguait des autres hommes par ses propriétés et ses activités.

Il faut savoir que les saints Pères ont appelé **hypostase**, **personne** et individu la même chose, à savoir ce qui est et subsiste individuellement par soi, constitué⁸⁷⁶ de substance et d'accidents, distinct par le nombre et désignant quelqu'un de déterminé, par exemple, Pierre, Paul, ce cheval-ci. On l'appelle **hypostase** à partir du verbe « subsister » (*huphestanai*)⁸⁷⁷.

⁸⁷² *Ibid.*, p. 93-95 ; col. 65-66.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 107-108 ; col. 87-88.

⁸⁷⁴ VCC : « les différences s'unissent entre elles... elles se séparent... »

⁸⁷⁵ Kotter, p. 108-109 ; VCC, col. 87-88.

⁸⁷⁶ VCC : « issu ».

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 109 ; col. 88.

11. Ch. 45. De l'*enhypostasié*

L'**enhypostasié** signifie plutôt l'existence simple, et d'après cette signification, nous ne disons pas seulement que la substance simple est **enhypostasiée**, mais aussi l'accident, même s'il n'est pas à proprement parler **enhypostasié**, mais **hypostasié** dans une autre chose. Tantôt il signifie l'**hypostase** au sens propre, c'est-à-dire l'individu. Or l'individu n'est pas à proprement parler **enhypostasié**, mais plutôt **hypostase**, et il est ainsi appelé. Au sens propre, **enhypostasié** est soit ce qui ne subsiste pas par soi, mais qui est considéré dans les **hypostases** (par exemple, l'espèce ou la nature des hommes n'est pas considérée dans une **hypostase** qui leur serait propre⁸⁷⁸, mais dans Pierre, Paul et toutes les **hypostases** humaines), soit ce qui s'unit à une chose de substance différente pour produire un tout, et constituer une unique **hypostase** composée ; par exemple, l'homme est composé d'âme et de corps : ni l'âme seule ni le corps ne sont dits **hypostases**, mais plutôt **enhypostasiés**. Ce qui est constitué à partir des deux, c'est l'**hypostase** des deux. Au sens propre, **hypostase** est ce qui subsiste par soi, et est ainsi appelé.

Enhypostasiée est encore appelée la nature assumée par une autre **hypostase**, et qui a son existence dans cette autre **hypostase**. Donc la chair du Seigneur qui n'a pas subsisté un seul instant par soi, n'est pas une **hypostase**, mais plutôt une nature **enhypostasiée**. En effet, elle a été assumée par l'**hypostase** du Dieu Verbe, et elle a subsisté en elle, elle l'a eue et l'a pour **hypostase**⁸⁷⁹.

12. Ch. 46. Du *non-hypostasié*

Le **non-hypostasié** a deux significations. Tantôt, il signifie ce qui n'est aucunement en rien, c'est-à-dire l'inexistant, et tantôt ce qui n'a pas son être en soi, mais qui a son existence dans une autre chose, c'est-à-dire l'accident⁸⁸⁰.

*[Dans le chapitre 48, utilisant deux fois **hypostase** et **personne**, et une fois **enhypostasié** et **non-hypostasié**, Jean Damascène rassemble comme acquis majeur de ce qui précède la ligne de partage logique propre aux saints Pères, qui a été désignée de façon de plus en plus ferme dans les textes nos 7, 8, 9, 10⁸⁸¹.*

13. Ch. 49. Compléments sur les choses de même genre et de même espèce, les choses de genre différent et d'espèce différente, les choses de même **hypostase** (homohypostatos) et les choses différant entre elles numériquement.

[Il s'agit ici de mettre en place la ligne des dix genres suprêmes d'être ou catégories — substance, quantité, relation, qualité, lieu, temps, avoir, position, action, passion — et la ligne de la substance-espèce spécialissime-individu]

... De même genre sont toutes les choses rangées sous la même catégorie, par exemple toutes les choses qui sont sous la substance ou sous les neuf autres catégories⁸⁸²... De genre différent sont toutes les choses rangées sous des catégories différentes. Si, par exemple, l'homme et le cheval sont de même genre, car ils sont tous deux sous la substance, l'homme et la science sont de genre différent, car l'homme est sous la substance, tandis que la science est sous la qualité...

De même espèce sont toutes les choses rangées sous la même espèce et dont la raison de la substance est commune, par exemple Pierre et Paul. En effet, tous les deux sont sous une espèce, l'homme. D'espèce différente sont toutes les choses qui diffèrent selon l'espèce ou la raison de la substance, par exemple l'homme et le cheval. Les saints Pères appellent homogène (= de même genre) ou homoïde (= de même espèce) la même chose, à savoir les consubstantiels, c'est-à-dire les **hypostases** qui sont sous la même espèce.

⁸⁷⁸ C'est-à-dire, la nature de l'homme n'existe pas comme telle, toute seule, détachée de tel ou tel homme qu'elle définit.

⁸⁷⁹ Kotter, p. 109-110 ; VCC, col. 88-89.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 110 ; VCC, col. 89.

⁸⁸¹ Ce chapitre marque donc un tournant, achevant le mouvement porphyrien et sa finale, à partir de 30, fondée sur les commentateurs du philosophe, et ouvrant l'analyse logique des mots et du discours concernant la substance puis des neuf autres genres d'être. A partir de maintenant, c'est la source « Aristote » qui prévaut (les *Catégories*). Kotter, p. 112-113 ; VCC, col. 91-92.

⁸⁸² Les catégories sont synonymes de genres d'être.

De même **hypostase** sont deux natures qui s'unissent dans une seule **hypostase**, et qui ont une seule **hypostase** composée et une seule **personne**, par exemple, l'âme et le corps. D'**hypostases** différentes, et numériquement différentes, sont toutes les choses qui manifestent la particularité de leur propre **hypostase** par la combinaison des accidents, ou toutes les choses qui diffèrent entre elles par des accidents, et qui existent en particulier par soi, par exemple les individus Pierre et Paul, car celui-ci est un autre, et celui-là est un autre⁸⁸³.

14. Ch. 51 De la relation (pros ti)

... Lorsqu'une chose est considérée en soi⁸⁸⁴, elle n'est pas relative à autre chose, mais lorsqu'elle entre en rapport à autre chose, elle est relative à autre chose. Par conséquent, tel est l'être des relatifs et telle est leur **hypostase**, à savoir être dit en rapport avec un autre, c'est-à-dire avoir un rapport avec un autre. En effet, c'est le rapport mutuel qui fait la relation⁸⁸⁵.

15. Ch. 65. De la définition, de la prémisse et du syllogisme

... L'union se fait de différentes manières : soit par pétrissage, comme diverses farines qui sont pétries et travaillées, soit par combinaison⁸⁸⁶, comme pour le cuivre et le plomb, soit par assemblage, comme pour les pierres et les planches, soit par fusion, comme pour les matières fusibles et les métaux (les matières fusibles⁸⁸⁷ comme la cire, le goudron et ainsi de suite, les métaux comme l'or, l'argent et ainsi de suite), soit par mixtion, comme pour les liquides, par exemple, le vin et l'eau ou le vin et le miel.

L'union par composition est la circumincession (*perichôrêsis*) des parties l'une dans l'autre sans leur disparition⁸⁸⁸, comme pour l'âme et le corps. Cette union, certains l'appellent mélange (*sunkrasis*), ou union des natures (*sumphua*). Il faut savoir que certains Pères n'ont pas admis le nom de fusion (*krâsis*) appliqué au mystère du Christ. Par contre, tous ont accepté l'union par composition. L'union selon l'**hypostase** est identique à l'union selon la composition. On dit qu'une chose est selon l'**hypostase** si elle est constituée par l'union de natures différentes. Également, selon l'**hypostase** est ce qui résulte de deux réalités, mais en une seule **personne**⁸⁸⁹. De plus, l'union **hypostatique**, c'est une nature qui s'ajoute à une autre **hypostase**.

La fusion est l'addition des corps et la compénétration des qualités. Également, la fusion est le concours de substances qualitativement différentes et l'échange⁸⁹⁰ de leurs qualités. La fusion est la liaison des corps qui mélangent réciproquement leurs qualités.

On a aussi l'union par juxtaposition, qui est l'union par assemblage. Ou encore, l'union est dite **personnelle** (*prosôpikè*), par exemple, si quelqu'un revêt le **personnage** (*prosôpon*) de quelqu'un d'autre et tient à sa place des discours en sa faveur ; et il y a l'union relationnelle, comme d'un ami avec son ami⁸⁹¹. Nestorius imagine d'autres unions encore, comme l'union selon la dignité, l'égalité de rang, l'identité de volonté, la bienveillance et l'homonymie.

Il faut savoir que dans l'union **hypostatique** les réalités intelligibles, d'une part s'unissent à ce qui est capable de les recevoir, comme ce qui disparaît l'un dans l'autre, d'autre part, une fois l'union réalisée, demeurent⁸⁹² sans confusion, sans corruption et sans altération, comme ce qui est juxtaposé. Telle est en effet la nature des réalités intelligibles⁸⁹³.

⁸⁸³ Kotter, p. 113-114 ; VCC, col. 92-93.

⁸⁸⁴ VCC : « par soi. »

⁸⁸⁵ Kotter, p. 117 ; VCC, col. 98 : « ...c'est la relation d'une chose à une autre qui fait les relatifs » (VCC, col. 98).

⁸⁸⁶ VCC : « agglutination. »

⁸⁸⁷ VCC : « ...Les fusibles... les fusibles ».

⁸⁸⁸ VCC : « des parties sans que l'une ou l'autre ne disparaisse. »

⁸⁸⁹ VCC : « selon l'hypostase est ce qui est issu de deux choses, mais qui est saisi comme une seule personne ».

⁸⁹⁰ VCC : « la fusion est l'assemblage de substances différentes par nature et l'emboîtement ».

⁸⁹¹ VCC, *ibid.*

⁸⁹² VCC, *ibid.* : « ... les intelligibles s'unissent aux choses capables de les recevoir comme les choses qui se corrompent simultanément et s'unissent, mais ils restent sans confusion, sans corruption et sans altération comme s'ils se côtoyaient. Telle est en effet la nature des intelligibles. » Il s'agit de l'âme, s'unissant au corps, des anges prenant telle ou telle apparence, et de Dieu s'incarnant..

⁸⁹³ Kotter, p. 135-136 ; VCC, col. 124-125.

16. Ch. 67. De l'union *hypostatique*

Il faut savoir que l'union **hypostatique** produit une **hypostase** composée des natures qui s'unissent, qui conserve en elle, sans confusion ni changement, les natures qui sont entrées en union, ainsi que leur différence et leurs propriétés naturelles. Elle n'a aucune différence **hypostatique** par rapport à elle-même. Elle possède les différences caractéristiques de chacune des natures qui sont entrées dans l'union, différences par lesquelles elle se sépare des choses de même espèce, comme c'est le cas pour l'âme et le corps. En effet, à partir de ces deux — l'âme et le corps — est produite une seule **hypostase**, par exemple, l'**hypostase** composée de Pierre ou de Paul, qui conserve sans confusion en elle-même les deux natures parfaites, l'âme et le corps, ainsi que leur différence et leurs propriétés naturelles. Du reste, cette **hypostase** possède en elle les propriétés caractéristiques de chacune des deux autres : les propriétés de l'âme, qui la distinguent des autres âmes, et les propriétés du corps, qui le distinguent des autres corps. Ces propriétés ne séparent aucunement l'âme du corps. Au contraire, elles unissent et réunissent l'âme et le corps, tout en séparant l'unique **hypostase**, des autres **hypostases** de même espèce. Une fois que les natures sont unies selon l'**hypostase**, elles restent pour toujours indivisibles. Car, si, dans la mort, l'âme se sépare du corps, l'**hypostase** composée par ces deux reste une et la même. En effet, l'**hypostase** est la constitution par soi qui se produit à l'origine de chaque existence. Il reste donc que l'âme et le corps possèdent toujours un principe unique de leur existence et de leur **hypostase**, même si l'un se sépare de l'autre.

Il faut savoir qu'il est possible que les natures s'unissent entre elles selon l'**hypostase** (comme dans le cas de l'homme) ou qu'une nature soit assumée par l'hypostase et qu'elle s'hypostasie en elle. Ces deux cas sont considérés à propos du Christ. Car la nature divine et la nature humaine se sont unies en lui, et sa chair animée s'est **hypostasiée** dans l'**hypostase** préexistante du Dieu Verbe, qu'elle a prise pour **hypostase**. Par contre, il est parfaitement impossible qu'une nature composée soit produite à partir de deux natures, ou qu'une **hypostase** unique soit produite à partir de deux **hypostases**. En effet, deux différences substantielles contraires ne peuvent pas coexister dans une seule nature, car leur action consiste à séparer les natures dans lesquelles elles existent. De plus, les choses déjà **hypostasiées** par soi ne peuvent pas avoir un autre principe que leur **hypostase**, car l'**hypostase** est l'existence par soi. A propos de la Sainte Trinité, il faut savoir que l'**hypostase** est le mode sans principe de l'existence éternelle de chacun⁸⁹⁴.

Il faut savoir que, pour qu'il y ait une nature composée, il faut que ses parties existent en même temps, qu'autre chose soit produite à partir d'autres choses et qu'elle ne conserve pas les <parties> dont elle a été composée, mais les change et les altère. Par exemple, le corps produit à partir des quatre éléments est autre chose issue d'autres choses. Il n'est ni un feu parfait, ni l'un des autres éléments. Il en va de même du mulet, qui est issu du cheval et de l'âne. Il n'est ni un cheval ni un âne, et il ne porte le nom ni de l'un ni de l'autre. Il est autre chose issue d'autres choses, et il ne conserve pas, sans confusion et sans changement, les deux parties dont il a été composé⁸⁹⁵.

3. ÉVALUATION CRITIQUE

Voici donc les passages des *Dialectica*, relativement peu nombreux, on l'a dit⁸⁹⁶, où sont employés *hypostasis* et *prosôpon*. Tel quel, ce regroupement a un premier avantage : il fait ressortir avec netteté le sens et la portée que l'auteur attribue à ces mots, à la fois en eux-mêmes et en connexion avec d'autres mots de même poids dialectique sciemment définis en même temps qu'eux. Par là, il conduit à poser avec plus d'acuité la question suivante : suffit-il que Jean de Damas ferme, en quelque sorte, le temps des Pères grecs pour que nous nous intéressions à ses *Dialectica*, et ceci, secondement, en vue de préciser la notion patristique de personne ?

Sur le premier point, on peut, à la superficie littérale de l'ouvrage, faire quatre constatations.

⁸⁹⁴ VCC : « ... de chaque personne ».

⁸⁹⁵ Kotter, p. 139-140 ; VCC, col. 128-130.

⁸⁹⁶ Voir ci-dessus et n. 6.

1. Le problème posé par la juste définition de *hupostasis* et de *prosôpon* traverse quasi tout le livre, puisque, dès le chapitre 5 « De la voix », les deux mots reçoivent corrélativement à la mise en place fondamentale des cinq voix (genre, espèce, différence, propre, accident) une première définition. L'avant-dernier chapitre, 67, s'en occupe encore et même ne parle finalement que du problème posé par eux⁸⁹⁷. Donc, s'il est vrai que nos deux mots sont moins employés que ceux qui disent les voix et que le mot substance, ils n'en désignent pas moins, dans l'ouvrage, un problème important, peut-être même décisif.

2. Le genre littéraire frappe par son originalité, si l'on se réfère à ce qu'on attend d'ordinaire de la littérature patristique. C'est un manuel entièrement consacré à la logique⁸⁹⁸. Il ne traite pas du fond, c'est-à-dire ni de la théologie ni même de la philosophie, mais de la façon d'appréhender ce fond avec justesse grâce à une pesée exacte des mots et de la façon de les assembler dans le discours. On ne peut rien comprendre aux *Dialectica*, si on ne reprend pas constamment ce point de vue, sciemment élémentaire, de l'auteur mais qui déjà touche à tout⁸⁹⁹. Il faut encore renforcer cette constatation, par exemple, grâce à une rapide comparaison avec Boèce. Ce dernier, dans ses commentaires philosophiques, et dans certains passages des *Opuscula*, notamment le *De Hebdomadibus*⁹⁰⁰, fait évidemment penser au Damascène. Mais Boèce maintient une stricte frontière (en dehors des *Opuscula*) entre le langage philosophique et la théologie. Dans les *Dialectica*, le questionnement logique sur le discours concerne, sans nulle réticence, et la philosophie et la théologie ; c'est là une évidence, ne serait-ce que par les nombreuses allusions aux auteurs chrétiens et même les références explicites (trois fois : Nestorius, voir le texte n° 15 ; Grégoire de Nazianze, Prol. et ch. 60⁹⁰¹). Mais les deux disciplines ne sont touchées dans ce manuel de logique que dans la mesure où l'une et l'autre emploient en commun un même vocabulaire et les mêmes types de raisonnement. Cette curieuse compénétration se signale par les sources utilisées (Porphyre et ses commentateurs, Aristote et ses commentateurs, dont Porphyre, mais aussi, on vient de le dire, les Pères) ; et il y a aussi le fait que les exemples — toute définition est en effet systématiquement exemplifiée — sont souvent empruntés à la culture chrétienne : Pierre et Paul, ou Adam, remplacent le plus souvent Socrate comme type de l'animal raisonnable individué.

3. **Hypostase** domine nettement **personne**. Il n'est que de compter les emplois : 133 contre 12 (en tenant compte des titres des chapitres). En même temps, une connexion extrêmement ferme est nouée entre les deux termes, non point sur leur contenu sémantique, qui n'est pas identique en tous ses aspects, mais sur la réalité qu'il désigne logiquement, et par là philosophiquement et théologiquement. Jean met toujours **hypostase** et **personne** dans le même casier logique, celui de l'individualité.

4. Concernant les deux termes, un noyau central se constitue du chapitre 42 (voir le n° 8) au chapitre 48 (juste après le texte n° 12⁹⁰²). C'est là qu'apparaît la distinction extrêmement ferme entre la façon philosophique et la façon patristique de regrouper les termes de la

⁸⁹⁷ Le ch. 68, qui est le dernier, se présente comme une page d'exercice de définitions. S'y isolent aisément des sous-ensembles.

⁸⁹⁸ Voir *supra* le *skopos*, et n. 2.

⁸⁹⁹ Le modèle est ici Aristote.

⁹⁰⁰ BOËCE, *De hebdomadibus*, PL 64, 1311-1314, où, sans doute à propos de la bonté de la création, dans *Genèse* 1, une recherche totalement philosophique s'élabore sur le rapport de la bonté et de l'être. On sait, par ailleurs, combien la différence de style entre certains *Opuscula* et le reste de l'œuvre ont conduit certains critiques à douter de l'authenticité de ceux-ci. Voir A. GALONNIER, *Anecdote Holderi ou Ordo generis Cassiodorum. Éléments pour une étude de l'authenticité boécienne des Opuscula sacra (Philosophes médiévaux 35)*, Louvain-Paris 1997.

⁹⁰¹ Kotter, p. 52 et 128 ; VCC, col. 6 et 115.

⁹⁰² À partir du ch. 40, et quasi jusqu'à la fin, le manuel va suivre la série des dix genres d'être, suivant, non sans compléments, les *Catégories* d'Aristote.

constellation substance, nature, genre, forme, et ceux qui désignent l'individualité, c'est-à-dire **hypostase, personne, individu** (textes n^{os} 7, 8, 9, 10).

Tout ceci n'est pas inintéressant. À travers une forme scolaire lassante, on ne peut pas ne pas pressentir une réflexion fondamentale. Mais vaut-il la peine, notamment en vue de préciser la pensée patristique sur *prosôpon*, de s'arrêter à ce qui, à prendre les choses au seul plan du décompte des mots, ne manifeste pas une très grande nouveauté, de quelque manière que l'on prenne cette nouveauté ? En fait, disant cela, nous ne faisons que reproduire, au sujet des *Dialectica*, le jugement assez généralement répandu sur le dernier des Pères grecs : ce ne serait pas un auteur original. « Le caractère compilatoire des écrits de Jean n'échappe à aucun lecteur expérimenté », écrit B. Studer dans la notice du *Dizionario patristico e di antichità cristiana*, tout en nuancant quelque peu ce jugement dans les lignes qui suivent⁹⁰³. Bref, si Jean Damascène n'apporte rien de neuf sinon une organisation de la pensée et si un tel souci n'est pas révélateur, d'une manière ou d'une autre, d'une réflexion effective, il n'y a pas à poursuivre l'enquête.

Or, tout récemment, Mme Vassa Conticello a repris en profondeur la question de l'originalité du Damascène dans sa thèse, non encore publiée⁹⁰⁴, qui servira à appuyer l'édition, que l'on espère prochaine, de *La Source de la Foi* aux Sources Chrétiennes. Il n'est pas question ici de développer les perspectives ouvertes par ces recherches concernant la nouveauté, imputable ou non, à notre auteur. Cette ouverture s'autorise, tout particulièrement, d'un véritable renversement des conclusions concernant l'utilisation par Jean Damascène du *De SS. Trinitate* « attribué » à un Pseudo-Cyrille antérieur à lui. L'inverse apparaît comme avéré. C'est un auteur du XIV^e siècle, Joseph le Philosophe, qui, en fait, est redevable au Damascène du fond et de la forme de son œuvre ; et notre auteur, du coup, retrouve entre autres choses la paternité de la *perichôresis*⁹⁰⁵. À partir et autour de ce rétablissement de la chronologie, V. Conticello donne de réévaluer tout un milieu néo-chalcédonien, qui s'est attaché notamment à reprendre philosophiquement en sous-main tout le dossier des controverses — auxquelles les théologiens ne parviennent pas à mettre un point final — concernant le nestorianisme et le monophysisme. À cet effet, laissant de côté ce qui est plus connu, mais qui n'a pas réussi à laver Jean Damascène des préventions à son sujet⁹⁰⁶, elle insiste sur les auteurs suivants : Jean de Césarée le Grammairien (première moitié du VI^e s.), Anastase d'Antioche (559-598), Théodore de Raïthou (autour de 580-620), Maxime le Confesseur (autour de 580-662), le Pseudo-Clément d'Alexandrie (seconde moitié du VII^e s.), Anastase le Sinaïte (*idem*). C'est dans cet environnement que, selon V. Conticello, la personnalité du Damascène trouve sa véritable dimension et révèle les traits de son incontestable originalité au service de la foi traditionnelle. En effet celle-ci réclamait, à nouveau, et même avec urgence,

⁹⁰³ *DECA* (1983, 1990 en français), t. 2, col. 1303 ; l'argument du Pseudo-Cyrille est toujours à cette date une preuve de poids ; il grève encore l'édition de Kotter : voir ci-après.

⁹⁰⁴ On trouve les importantes mises au point qui suivent dans l'Introduction aux traductions : la question du Pseudo-Cyrille, col. XCI-CXXVII (= 2^e partie) ; l'environnement néo-chalcédonien, col. CXXVIII-CLXX (= 3^e partie). Pour un rapide historique du problème soulevé par la datation du Pseudo-Cyrille, voir l'Introduction de V. Conticello, col. XCI-XCV, à la traduction. Voir aussi V. CONTICELLO, « Pseudo-Cyril's *De SS. Trinitate*. A compilation of Joseph the Philosopher », *Orientalia Christiana Periodica*, 61 (1995), p. 117-129.

⁹⁰⁵ Le mot apparaît dans les *Dialectica*, par exemple, Kotter, p. 136. Sur la remise en cause de l'antériorité du Pseudo-Cyrille à partir des remarques de B. Faigneau-Julien, « Un traité anonyme de la Sainte Trinité attribué à Saint Cyrille d'Alexandrie », *RSR* 49 (1961), p. 118-211, 386-405, voir VCC, *Introduction*, p. XCIII-XCV, où l'auteur précise son apport propre à la clarification intervenue.

⁹⁰⁶ Léonce de Byzance, d'après V. Conticello, n'est peut-être pas un inspirateur direct de Jean Damascène pour le terme **enhypostasié** ; l'intermédiaire serait la *Doctrina Patrum*, voir n. 129 et 130 de la traduction, *op. cit.* n. 1, col. 401. De toute façon, le terme est, comme **hypostase et personne**, à situer dans le discernement qui fait le fond des *Dialectica*, voir ci-dessous p. 000.

d'être redéfinie non seulement dogmatiquement — c'était fait —, mais, en deçà même de la théologie, philosophiquement, ou pour mieux dire, de façon encore plus élémentaire, à la base de l'une et l'autre discipline, logiquement⁹⁰⁷.

Brièvement, pour confirmer à partir du texte lui-même les ouvertures de V. Conticello, il convient d'attirer l'attention sur trois traits qui dénotent dans les *Dialectica* tout autre chose qu'une compilation.

1. Il y a, tout d'abord, la largeur de la documentation et son utilisation extrêmement réfléchie. Du chapitre 5 au chapitre 29, non sans la développer, Jean suit pas à pas l'*Isagoge*, y ajoutant notamment, ce qui est significatif, le chapitre 11, « De l'individu⁹⁰⁸ ». Du chapitre 40, « De l'essence », au chapitre 57, « De l'avoir⁹⁰⁹ », Jean prend comme modèle les *Catégories* d'Aristote, t. 1 de l'*Organon*⁹¹⁰ : il y analyse, l'un après l'autre, la cohérence de ce qui se dit selon les dix genres de l'être. Le reste du texte, entre ce qui renvoie à Porphyre et ce qui renvoie à Aristote, et qui traite de la substance dans sa relation à l'hypostase, offre dans l'*apparatus fontium* des références qui renvoient davantage aux commentateurs de Porphyre et aux néo-chalcédoniens ci-dessus mentionnés. Le moins qu'on puisse dire est que notre compilateur embrasse un sujet redoutablement éclaté et semble le maîtriser.

2. En effet, de cette information large et complexe ne résulte aucunement un exposé diffus, bien au contraire ; en relation étroite avec les sources, une progression à travers des exercices de logique bien enchaînés conduit à des prises de position fermes et souples à la fois⁹¹¹.

3. L'ouvrage reste fidèle dans l'ensemble et le détail au genre littéraire du manuel porphyrien et, par-delà, aristotélicien, dans le moment même où il le christianise, non point fondamentalement, pour ce qui est des contenus de pensée — il n'en est jamais question directement, seulement indirectement à titre d'exemples, on l'a remarqué ci-dessus⁹¹² —, mais logiquement, par une clarification des termes menée jusqu'au plus extrême.

4. UNE CLARIFICATION LOGIQUE PRÉALABLE DE LA THÉOLOGIE

Il vaut donc la peine de tirer parti des *Dialectica* dans la mesure où, replacé dans un courant de la théologie néo-chalcédonienne qui s'attache à refonder philosophiquement le dogme, ce manuel laisse deviner une originalité non immédiatement perceptible, celle-ci étant en quelque sorte occultée par le genre littéraire qui y est mis en œuvre. Ce manuel, qui s'appuie

⁹⁰⁷ Voir, de V. Conticello, dans l'Introduction, p. CXLIII-CLXI, « Y a-t-il un système philosophique néo-chalcédonien ? » ; l'utilisation de la philosophie, et notamment de l'aristotélisme, est devenue une véritable question théologique dans la discussion avec en particulier les Sévériens. Notons ce jugement col. CXLVIII : « Au sein de la production de cette époque, les *Dialectica* sont certainement l'œuvre qui a manifesté l'intérêt le plus vif pour les définitions de la philosophie païenne. »

⁹⁰⁸ Voir ci-dessus et n. 18. Les chapitres 15-18, « Des attributs », « De l'attribution synonyme et homonyme », « Du sujet », « De l'attribution en essence et de l'attribution en qualité » constituent un ensemble, tiré des commentaires sur Porphyre, qui concerne l'attribution. Voir le résumé ci-dessus, p. 000.

⁹⁰⁹ Chapitre repris dans le ch. 63, Kottler p. 131, VCC, col. 119-120 ; ce genre de reprise se reproduit. Il est, de fait, nécessaire de proposer les définitions de certains termes sous l'angle porphyrien et sous l'angle aristotélicien, ou encore pour d'autres raisons qu'il serait intéressant de préciser.

⁹¹⁰ Rappelons que l'*Isagoge* ne traite pas des « catégories » mais seulement des « voix ».

⁹¹¹ Ce qui a été dit sur le choix des Pères concernant le regroupement des termes (voir textes n^{os} 7, 8, 9, 10) est accompagné de nuances ; la diversité patristique n'est nullement oubliée — en tout cas pas le fait, patent, qu'**hypostase** peut avoir le sens d'*ousia* chez les Pères ; mais Jean canalise une telle diversité selon le critère du consensus.

⁹¹² Voir p. 000.

sans servilité sur des précédents illustres, peut effectivement, dans la ligne d'une tradition fidèlement reçue, témoigner d'une façon originale de penser le couple *hupostasis / prosôpon*. Il suffira ici de souligner quatre points.

1. Du début de son analyse à la fin, Jean ne cesse de démasquer et de détruire toute valorisation absolue de quelque mot que ce soit. Il astreint, en vue de définitions longuement réajustées, à une pratique continuelle de la distinction. De la sorte, tous les termes, même l'être⁹¹³, sont délogés, si je puis dire, de toute tentation hégémonique. Dès les premières pages, on entre dans cette pratique, et déjà dans le Prologue, où Jean met en place, comme en vis-à-vis, le respect à l'égard et des philosophes et des auteurs chrétiens. Et à la fin du beau chapitre inaugural, « De la connaissance », c'est surtout vers les théologiens que l'on se tourne pour leur inculquer le besoin qu'ils ont des philosophes afin de ne pas se payer de mots :

« Puisque le divin Apôtre a dit : *Examinez tout : ce qui est bon, retenez-le*, examinons aussi les discours des auteurs profanes. Nous y trouverons peut-être quelque bien à retenir, et y recueillerons quelque chose d'utile à l'âme. Tout artisan a besoin d'outil pour mener à bien son ouvrage... Recherchons donc la connaissance dans un sentiment d'humilité et d'indifférence à la vaine gloire ; et nous parviendrons à ce que nous désirons. »

La méthode pourrait se formuler ainsi : distinguer pour ne pas « s'élever » et ne pas passer par là à côté de la « connaissance ». C'est dans ce sens que se conclut le chapitre en citant l'Évangile : *Celui qui s'élève sera abaissé, et celui qui s'abaisse sera élevé* (Lc 14, 11)⁹¹⁴. Ce qui vient d'être dit est cohérent avec la tâche qui revient à la logique : celle-ci, « instrument plus que partie de la philosophie⁹¹⁵ », permet d'affronter les pièges renaissants du *logos* dans lesquels se perd constamment la conscience de sa condition élémentaire d'exercice : il faut user des mots avec justesse si l'on veut parler juste y compris et surtout dans l'« exposé de la foi ».

2. Dans la première partie du manuel, à part l'insertion, brève mais décisive, de l'individu (et avec lui de l'hypostase et de la personne, voir texte n° 5) dans l'analyse, le lecteur est mis sans plus à l'école de Porphyre à travers la définition des cinq voix (ch. 9 à 29). Il sera exercé par là à une belle gymnastique mentale. C'est au moment où commencent à être abordés les termes désignant la substance, *ousia, phusis, morphè, atomon, hupostasis, prosopon* (ch. 31, puis 40 et suivants, voir ci-dessus textes nos 6-13), que le choix des saints Pères à son sujet est non seulement indiqué, mais adopté fermement, quoique sans raideur (texte n° 7)⁹¹⁶. Dans ce texte, Jean prend sur lui de stigmatiser les « élucubrations des philosophes », qui entassent en quelque sorte Pélion sur Ossa dans leur recherche concernant la substance ou essence première. Ce qui apparaît dans cette déclaration, qui n'est ni explicitée ni prouvée comme telle, c'est que les philosophes peinent aux deux bouts de l'arbre des voix⁹¹⁷. Lorsqu'il s'agit de remonter au-delà du genre suprême ou de descendre au-dessous de l'espèce spécialissime, des apories se présentent que les émanatismes païens, maîtrisant mal le concept de création et le rapport immédiat du Créateur à la diversité des individus, n'ont jamais clairement résolues⁹¹⁸.

⁹¹³ Ch. 4 et 47, Kotter, p. 57-59, « De l'être, de la substance et de l'accident », et 110-111, « Division de l'être et de la substance » ; VCC, col. 14-17 et 90-91.

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 54 et 55 ; VCC, col. 9-10.

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 57 ; VCC, col. 13. Voir n. 4.

⁹¹⁶ Un appel aux « Saints Pères », dans le sens de la clarification ici notifiée, apparaît dès le ch. 5, sur les voix, *ibid.*, p. 62 ; col. 19.

⁹¹⁷ Voir *Isagoge, op. cit.* n. 3, p. 18-19, dans le chapitre « De l'espèce ».

⁹¹⁸ Voir l'étude de P. FAUCON, « Infrastructures philosophiques de la théodicée de Jean Damascène », *RSPT* 69 (1985), p. 361-386, notamment p. 377-382, « Jean Damascène conquiert son originalité en explorant les ressources intelligibles de la notion de création ». L'auteur ne se rendait pas compte, comme V. Conticello nous permet de le faire maintenant, que la discussion gît moins entre Jean et la philosophie néo-platonicienne, qu'entre lui et les théologiens qui utilisent mal les philosophes.

On ne saurait sous-estimer l'importance de ce qui est ici défini logiquement, par voie de distinction entre les vocables, mais qui touche bien évidemment la métaphysique et la théologie. Dans et par le choix des saints Pères, Jean indique la solution : elle consiste à placer le point stratégique non point en haut, dans les « spéculations » concernant l'au-delà du genre suprême, qui est l'être, mais au bas de l'arbre, en ce passage périlleux de l'espèce spécialissime à l'individu. Concernant le haut de l'arbre, toujours fidèle à la distinction des divers sens des mots, Jean dégage la voie de la causalité créatrice en divisant l'être ou bien en substance et accident ou bien selon les genres d'être ou bien « comme à partir d'un terme unique et par rapport à un terme unique⁹¹⁹ » ; cette dernière formulation, assez sibylline, recouvre en effet ce que Jean distingue par ailleurs dans la neuvième manière d'« être dans quelque chose » : « Dans la cause productrice, toutes choses sont en Dieu »⁹²⁰. Ainsi, derrière l'opposition très nette que Jean établit entre les philosophes et les Pères, il y a un débat de fond. Notre auteur en est tout à fait conscient. Mais ce n'est pas son problème dans les *Dialectica*. Ce qu'il entend poser avec le plus de clarté logique possible et, de ce fait, avec le moins de « spéculations » possible, est l'équivalence hypostase-personne-individu, distinguée de l'équivalence substance-hypostase. Il distingue, sans plus.

3. Dès lors, le problème de la compréhension des termes désignant l'individu devient le problème auquel, d'une manière ou d'une autre, et de plus en plus nettement, tout se rapporte du début à la fin du manuel. Une bonne gestion logique du sens des termes en leurs significations constamment à préciser par distinction, comme en autant de carrefours⁹²¹, finit par conduire à la compréhension logique de ce que peut signifier l'union hypostatique en anthropologie et en christologie. Une telle compréhension consacre comme pivot de la réflexion la notion d'individu, non reconnue comme « voix » dans la logique porphyrienne ni tellement étudiée, à propos du « sujet », dans la logique aristotélicienne.

4. Du mouvement de pensée, qui n'est ici qu'esquissé, ressort en simple logique, d'une part, qu'aucun terme ne peut résumer tout en lui, même pas le mot être, ni le mot substance, d'autre part, que, pour désigner avec justesse les choses, le concours de plusieurs termes à équilibrer, à assembler, à unir est la bonne voie à suivre (cf. ch. 65 et 66, les deux avant-derniers, sur le syllogisme⁹²²). En particulier, pour désigner en vérité des réalités aussi fuyantes que ce que désignent substance, nature, genre, forme, ou individu, hypostase, personne, il convient d'avoir plusieurs termes qui se renforcent l'un l'autre pour en permettre la saisie intellectuelle. De là l'affirmation de l'équivalence, qui n'exclut pas des nuances importantes de sens, entre substance, nature, genre, forme, espèce spécialissime, et aussi entre hypostase, personne, individu. On a ici le cas, assez dramatique, finalement, pour qui se prend au jeu, d'un « unir pour distinguer » — le cas grandiose de l'« union hypostatique » — qui ne devient probant qu'à la suite d'un persévérant distinguer pour unir⁹²³.

5. HYPOSTASE ET PERSONNE DANS LES *DIALECTICA*

⁹¹⁹ Ch. 47, déjà cité n. 38, Kotter, p. 110 ; VCC, col. 90. Dans la formulation, de façon fort elliptique, est désigné ce qui sera repris dans le chapitre 51 « De la relation », où il est question, entre autres, de la filiation et non de la création. Reste que la création est un rapport direct entre le Créateur et chacun des individus créés.

⁹²⁰ Ch 39, « Du fait d'être dans quelque chose », *ibid.*, p. 106 et col. 83-84. VCC : « Dans la cause créatrice ».

⁹²¹ Particulièrement parlantes sont les synopses que NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Epitome logica*, PG 142, 685-1004, propose pour chacun des chapitres des *Dialectica* et que V. Conticello introduit dans sa traduction : le montage par distinctions y est patent.

⁹²² Kotter, p. 132-138 ; VCC, col. 120-128.

⁹²³ Allusion à un discret malentendu entre H. de Lubac et J. Maritain (*Catholicisme*, un développement sur « Unir pour distinguer », p. 286-290, évidente allusion au « distinguer pour unir » du philosophe) : ceci pour montrer que les problèmes demeurent !

Au terme de ce chemin sinueux, il est possible de préciser trois apports de poids du Damascène au problème du sens à attribuer à la **personne**. Ces apports sont, bien entendu, fondés en tradition, et même dans la double tradition de la philosophie (peu au fait de ce que peuvent avoir d'intéressant pour la pensée les notions d'**hypostase** et de **personne**, étant peu capable de poser logiquement jusqu'au bout le problème de l'individu) et de la théologie (souvent malhabile, elle aussi, à manier ces concepts, mais contrainte à le faire à cause des données de la foi). Voici quatre mises en perspective.

1. On ne peut qu'être frappé par la fermeté de l'identité de signification affirmée, avec les « saints Pères », par Jean Damascène entre *hypostasis* et *prosôpon*. Nonobstant la grande différence, quantitative, d'intérêt porté à l'un et l'autre terme, la place de **personne** semble ne pas pouvoir être diminuée sans qu'apparaisse un déficit dans la clarté logique. Pour le Damascène, complètement tributaire de la foi chrétienne sur ce point, l'individu, dans lequel s'accomplit l'espèce spécialissime, est le terme le plus fécond de la pensée stimulée par la foi. Pour remplir ce rôle, il ne peut se passer de plusieurs termes qui en font percevoir mieux les potentialités. Par là, sans qu'on ait besoin d'insister, est manifestée la force raisonnable de la foi qui donne à la pensée, moyennant l'exercice ascétique de la distinction et de la définition, de se rendre maîtresse d'un concept — l'individu — resté en grand partie opaque et peu opérant dans la philosophie païenne.

2. **Hypostase** et **personne** n'enracinent pas sémantiquement de la même façon la désignation de l'individu. L'**hypostase**, qui peut signifier, « au sens absolu, et non pas propre » (cf. texte n° 6), la substance elle-même, est située dans le champ de l'être, et telle est la raison de sa force logique. Mais précisément, il lui faut un appui pour ne pas être versée au profit des « élucubrations » dans lesquelles s'aventurent les émanatismes de la philosophie des Hellènes. Elle trouve un tel correctif dans **personne**. Jean précise, de fait, le lieu humain où s'enracine la force individualisante du terme. Dans le texte n° 10, il éclaire **personne** par l'activité et la capacité relationnelle que ce mot apporte à l'ensemble **hypostase/personne**, permettant ainsi à l'individu de devenir un concept porteur de la pensée de la foi, en christologie comme en anthropologie.

3. Plus tard, presque à la fin du manuel, au chapitre 65 (cf. texte n° 15), est expliqué pourquoi, en fin de compte, il n'est pas possible de privilégier unilatéralement **personne**, malgré tous ses atouts de véritable humanité, dans la logique du discours de la foi. Jean Damascène, chose qu'il ne fait que deux autres fois⁹²⁴ dans les *Dialectica*, évoque ici, sans acrimonie du reste, Nestorius. On peut dire, en effet, que celui-ci a ruiné définitivement la fortune éventuelle du terme « union personnelle » en christologie comme en anthropologie chrétienne (les deux réalités, l'union en l'homme des deux natures de l'âme et du corps, et l'union dans l'**hypostase** du Verbe d'une seconde nature, étant sans cesse comprises l'une par l'autre, cf. textes n°s 11, 15, 16). Mais, en fait, dans la perspective sciemment logique de Jean Damascène en cette œuvre, et à le lire en ce passage, Nestorius, dans son expérience malheureuse, a plutôt été un révélateur de la valeur la plus utile du terme de personne.

4. Finalement, *prosôpon*, dans le montage des *Dialectica*, joue un triple rôle. Il désigne, assez facilement, une voie où ne pas s'engager, par un manque de solidité substantielle interne. Il manifeste, par différence, la force, limitée, et qui pourrait être aussi trompeuse, d'*hypostasis* et force le dialecticien à redescendre au bas de l'arbre des « voix », vers la complexité indéfinie des activités et des relations interindividuelles, y compris celles des archanges (n° 10). Enfin, uni sans confusion avec *hypostasis*, *prosôpon*, par sa coloration active et sociale, contribue à

⁹²⁴ Voir ci-dessus, l'appel de n. 40, p. 000.

conforter fermement l'intellect en ce qui est une des apories majeures, reconnues par les plus grands penseurs antiques⁹²⁵, de leur saisie de l'être : une prise en compte complète de l'individu dans la réflexion philosophique. Il est juste, du reste, de remarquer à ce sujet que, tout enclins qu'ils étaient à valoriser l'individualité dans l'anthropologie — la création — et la théologie — triadologie et christologie —, pour ne pas parler d'une morale définie par la charité, les penseurs chrétiens n'ont pas si facilement pris en compte cet aspect de la réalité dans leurs élaborations doctrinales. Et si Jean Damascène, porté par la vague aristotélico-néo-chalcédonienne et contribuant à son efficacité, a été conduit à explorer plus à fond un tel chemin, il faut sans doute, pour une grande part, créditer de ce résultat l'état sophistiqué des controverses théologiques à son époque⁹²⁶.

BRÈVE CONCLUSION

Nous avons dégagé, dans ces pages, l'épine dorsale des *Dialectica* autour de la mise en parallèle rigoureuse de ce qui relève, finalement, de l'espèce spécialissime et de ce qui désigne l'individu. Toutes les autres distinctions et corrélations sont au service de cette clarification, puis de l'utilisation qui en est faite dans l'assemblage final. Un commentaire détaillé serait nécessaire pour préciser les tenants et aboutissants de ce montage minutieux, auquel le dialecticien a jugé profitable d'exercer le croyant qui veut boire à la *Source de la foi*.

Il faudrait aussi corroborer ce qui a été mis en place ici par les autres écrits du Damascène, tout particulièrement la suite de la *Source*, telle qu'elle est annoncée dans le chapitre 2 du manuel : le catalogue des hérésies, mais plus encore l'*Exposition de la foi orthodoxe*⁹²⁷ et aussi, parallèlement, le *Contre les jacobites*⁹²⁸. Mais, ce faisant, il ne faudrait pas oublier la différence des genres littéraires. Dans les *Dialectica*, Jean fait de la théologie en n'en faisant pas. Ce qui peut apparaître quelquefois, de ce fait, comme un porte-à-faux, entre tout à fait, nous a-t-il semblé, dans le *skopos*.

La façon logique, propre aux *Dialectica*, d'unir **hypostase** et **personne** pour conférer plus de force au dogme christologique et à l'anthropologie pourrait être utile aux recherches théologiques actuelles. Elle permettrait, sans doute, de sortir **personne** d'une aura finalement déréalisante, en valorisant son apport spécifique, limité, mais d'une grande richesse anthropologique. En outre, grâce à ce terme compris à la manière des *Dialectica*, nous pourrions peut-être nous dégager d'une opposition qui risque de devenir stérile entre la verticalité vers le haut et l'horizontalité censée épouser les réalités dites concrètes ; car la dialectique du Damascène reconduit avec insistance vers le point le plus réfractaire à la raison trop vite satisfaite en ses schémas réducteurs : l'individu. L'individu que — tout bien pesé logiquement — peut être un homme, un Dieu-homme et même une personne divine.

⁹²⁵ Qu'on songe au *Parménide*, et aux neuf hypothèses, véritables apories, qui en constituent la seconde partie ! Cette réflexion fondamentale sur l'un et le multiple traverse, ne serait-ce que par les commentaires qu'elle a suscités, toute l'histoire de la philosophie antique.

⁹²⁶ Nous retrouvons ici l'apport de V. Conticello à la réévaluation du néo-chalcédonisme des VII^e et VIII^e siècles.

⁹²⁷ Voir le texte cité et sa référence dans la n. 2.

⁹²⁸ L'importance de ce traité pour la juste appréciation du néo-chalcédonisme de Jean Damascène a été soulignée par V. Conticello, par exemple, col. CLVII sq. de l'Introduction.

CONCLUSION

I - Bilan

Nous avons ouvert successivement les dossiers de *persona*, *prosôpon* et *hupostasis*, dans la logique de notre questionnement sur les sources patristiques de la notion de personne. Il était inévitable, dans le cours de l'enquête, de juxtaposer ces dossiers ; mais nous avons constaté plus d'une fois que les avancées conceptuelles venaient de la *rencontre* des mots qui s'influencent mutuellement, à la manière des planètes dont les trajectoires se modifient l'une en fonction de l'autre. La quatrième partie de l'ouvrage, en parcourant l'époque tardive, bénéficiait déjà de cette rencontre des mots et de leur nouvelle histoire commune. Mais il appartient à la conclusion générale d'en faire un bilan plus global, et d'ouvrir quelques pistes sur lesquelles historiens et philosophes pourront s'avancer.

Limites de l'enquête

Nous avons accepté au départ le risque de pratiquer une sorte de « finalisme » dans l'histoire des mots et des idées. En choisissant des mots susceptibles de contribuer à l'histoire de la notion de personne, nous avons peut-être transformé une suite d'évolutions, commandées chaque fois par des circonstances particulières, en une construction consciente, orientée dès le début vers un résultat recherché. Or, aucune conscience collective, transcendant époques et cultures, n'a prévu et voulu cette évolution pour faire surgir un jour une notion de personne : une telle lecture « providentialiste » de l'histoire des mots n'est évidemment pas permise à l'historien. Mais, le hasard n'étant pas un principe d'intelligibilité, nous devons émettre des hypothèses qui ordonnent et orientent le passé des mots en l'inscrivant dans une longue durée dont nous connaissons aujourd'hui certains aboutissements ; que ces aboutissements aient été ou non recherchés ne modifie pas, au fond, notre recherche.

Il est vrai aussi, indépendamment de toute querelle finaliste, qu'il faudrait pouvoir montrer une *continuité* historique entre les étapes anciennes observées ici, et l'émergence de la notion de personne telle que nous l'entendons aujourd'hui, qu'on l'assigne aux personnalismes du XX^{ème} siècle ou aux philosophies du sujet issues de l'humanisme et de la Réforme du XVI^{ème} siècle. Nous avons vu, par exemple, que les sens nouveaux du mot *hupostasis* créés sous l'influence de la théologie chrétienne n'ont pas été reçus par la pensée païenne dans l'Antiquité : les néoplatoniciens, premiers utilisateurs du mot avec les chrétiens, n'ont fourni aucun emploi qui permette de déceler une évolution ou une extension du mot vers l'individualité. Même un auteur chrétien comme Némésius d'Émèse, qui écrit vers l'an 400 une petite somme des connaissances théologiques, philosophiques et médicales sur l'homme,

semble ne donner à *hupostasis* que le sens général d'existence⁹²⁹, bien en deçà des acquis trinitaires et christologiques.

Sans doute l'emploi d'*hupostasis* ou de *prosôpon* dans les définitions dogmatiques chrétiennes était-il à même de donner à ces mots une notoriété plus large ; mais cela risquait, dans les siècles suivants, de ne concerner que les théologiens, sans postérité anthropologique. Ce dernier domaine a pourtant été exploré à son tour, dès l'époque patristique, par un Boèce ou un Maxime le Confesseur, mais de manière encore bien inchoative. À l'époque où nous avons clos notre enquête, la fécondité des mots étudiés ici reste encore problématique en ce qui concerne l'être humain.

Rétrospective

Nous avons fait l'hypothèse que, si continuité il y avait, ce devait être d'abord dans les mots : c'est pourquoi *persona* fut notre point de départ. Le mot latin tel qu'il est employé dans la littérature païenne nous a étonnés par ses atouts : il est concret, désigne une existence humaine réelle et individuelle, renvoie à un sujet de droit, de grammaire ou plus largement de paroles et d'actes, et envisage l'individu au sein de la société où il a un rôle. On pouvait avoir l'impression que le christianisme n'aurait rien à ajouter à un mot si bien préparé à nommer la personne humaine.

Nous nous sommes aperçus cependant que le mot avait surtout un rôle *distinctif*. L'analyse de l'emploi rhétorique de *persona* dans un corpus particulièrement riche comme celui de Cicéron nous l'a confirmé. Sa fonction essentielle est bien de distinguer un individu au sein du tout qu'est la société humaine. On utilise pour cela (Cicéron le rappelle dans son manuel de rhétorique) des critères comme l'âge, la condition sociale, les goûts, les relations, la profession, etc., comme le ferait un sociologue moderne. Droit, critique littéraire ou grammaire ont la même perspective pratique (et non théorique) : distinguer celui qui pose un acte afin qu'il en réponde sur le plan juridique, distinguer celui qui donne la réplique dans une pièce ou un dialogue, distinguer celui qui, selon la manière dont il est sujet (moi, toi, un autre), va donner au verbe sa désinence. *Persona* n'est pas un concept, il est le nom (ou le résultat) d'un acte de séparation au sein du tout qui est d'abord donné.

Cette fonction fondamentale de *persona* explique sa destinée chrétienne. C'est en théologie trinitaire qu'il sert le plus, puisqu'on lui demande justement de dire la distinction en Dieu, en opposant au modalisme (mieux que ne le fait *prosôpon* en grec) son poids d'existence concrète et subsistante. Tertullien, mêlant l'emploi biblique (où *persona* traduit *prosôpon*, face de Dieu), l'emploi littéraire (quel est le personnage qui intervient ici ?) et l'usage courant (individu distinct), donne le premier un nom à cette multiplicité que les théophanies bibliques révèlent de Dieu, parlant d'une « deuxième personne ». Origène à son tour insiste sur l'existence réelle, substantielle de ces trois, les nommant pour la première fois des « hypostases ». Le mouvement est lancé : *persona* vient servir la théologie trinitaire (avec le risque chronique de penser trois dieux), et y rencontre *hupostasis*, faisant évoluer ce dernier mot vers l'idée d'individualité que le paganisme continue à ignorer.

Augustin confirme l'enrichissement ontologique de *persona* lorsqu'il est gêné pour penser le juste rapport de la personne à la substance ; il les met tous deux du côté de l'absolu, *ad se*, du côté de ce qui fonde et non de ce qui est fondé comme l'accidentel ou le relatif. On peut rapprocher de ce souci augustinien l'insistance des auteurs grecs du sixième

⁹²⁹ Voir *La nature de l'homme*, PG 40, par exemple 528 B, 592 A, 629 A.

siècle, puis de Jean Damascène, pour faire de l'*hupostasis* ce qui existe par soi-même et n'a pas son existence dans un autre, précisément comme l'accident ou la relation. Ce parallèle illustre la communauté de destin, chez les auteurs chrétiens de la fin de l'Antiquité, entre la personne latine et l'hypostase grecque.

Boèce va plus loin qu'Augustin pour donner un statut logique et métaphysique à *persona* ; sans doute, d'ailleurs, met-il consciemment sous le mot le contenu sémantique de l'*hupostasis*. Cette dimension spéculative qu'il introduit lui permet d'explorer plus que ses prédécesseurs les rapports de *persona*, *substantia*, *essentia*, *subsistentia*. Il montre, plus clairement qu'Augustin, que *persona* n'est pas un amoindrissement de la substance par particularisation (ajout de propriétés ou d'accidents), mais une possession, un mode d'être de toute la substance. Avec Boèce, comme avec les grecs du VI^e siècle, nous avons nettement dépassé la problématique cappadocienne qui définissait l'hypostase et la substance comme le particulier et le commun.

Pourtant, dans sa définition fameuse, Boèce conserve au fond surtout le sens distinctif qui reste la marque propre et indélébile du mot : la personne est une subsistence (une substance) *individuelle* au sein de la nature rationnelle, comme la particularisation d'un tout. Au moment de fixer les mots dans une formule, l'emploi trinitaire a parlé plus fort que l'emploi christologique, qui est pourtant l'objet même de l'œuvre où Boèce propose sa définition. Cela dit, plus qu'une partie d'un tout, la subsistence est la particularisation du tout.

Les pistes ouvertes par les débats christologiques n'en sont pas moins prometteuses. Nous avons recueilli dans les siècles les plus tardifs, d'une part une réflexion sur l'enhypostasie qui appelle corollairement une réflexion sur ce qu'est l'hypostase ; d'autre part un examen du lien entre volonté et nature, volonté et personne, condition (naturelle) et manière (personnelle) d'être. Ces thèmes, reliés entre eux, sont susceptibles d'enrichir le champ sémantique de l'hypostase-personne et de rendre possible une pensée du sujet dans ses différentes dimensions, notamment éthique, logique, ontologique. Mais ces dimensions sont-elles, justement, déjà reliées entre elles ? Par exemple, la réflexion sur la volonté rejoint-elle, chez les théologiens chrétiens, la réflexion sur l'hypostase ? Chez Maxime, l'hypostase est le cadre de l'exercice de la *gnômè* (cf. chap. 17) ; mais est-elle plus qu'un cadre ? L'histoire des mots et des idées ne converge pas forcément là où nous l'attendrions. La christologie n'offre certes pas, à la fin de la période patristique, une notion de personne toute prête à s'exporter dans l'univers philosophique, mais elle apporte une contribution sur laquelle il convient de revenir.

La christologie

Hupostasis, après avoir évolué du concret vers l'abstrait puis, sous le signe de la théologie trinitaire, vers l'individuel, s'est rapproché ainsi du *prosôpon*. La christologie confirme ce lien, même si un Jean de Césarée estime qu'il faut ajouter à l'hypostase des « caractères » personnalisants pour avoir un *prosôpon*.

L'hypostase, qui est en quelque sorte une manifestation concrète de l'essence, a même structure que celle-ci : le même Jean de Césarée rappelle à Sévère que si la substance est composée, l'hypostase qui y participe est composée (ainsi la nature et l'hypostase humaines sont toutes deux composées de corps et d'âme), et si la substance est simple, l'hypostase est simple. Dans ce schéma métaphysique, l'hypostase est un absolu, un en-soi (non une partie), qui réalise la substance en lui donnant l'existence individuelle concrète. C'est pourquoi, chez un Maxime le Confesseur, l'hypostase met en œuvre concrètement des fonctions qui sont, en principe, des fonctions de *nature*, comme la volonté et la liberté : elle en est le lieu véritable, l'agent.

Cependant, la notion d'*enupostaton* ajoute quelque chose à celle d'*hypostasis*, car celle-ci devient, nous l'avons vu, le lieu où s'élabore une synthèse ; elle *fait* l'unité au lieu d'en être le simple résultat. Dans le Christ, deux substances simples peuvent être unies dans une hypostase, celle du Verbe, qui devient composée : de même pour l'âme et le corps dans l'être humain ; si l'un s'enhypostasie dans l'autre, alors l'hypostase est le facteur, le principe de cette intégration dans l'unité. On voit l'importance que peut avoir, à long terme, pour une pensée de la personne humaine, cette prise de conscience du caractère dynamique de la notion d'hypostase. Or, ce chemin ne pouvait être fait qu'à travers les multiples évolutions, inflexions, rapprochements provoqués par les besoins de la théologie chrétienne.

Précisons : l'hypostase du Christ est solidaire et indissociable de la nature divine, logiquement et ontologiquement ; c'est le Verbe comme hypostase divine qui réalise cette unité. C'est parce que l'hypostase est concrète qu'elle peut accueillir une autre nature et devenir composée (d'un type de composition inédit : lentement mais sûrement, la christologie patristique se débarrasse de tous les modèles physiques d'union et de mélange qui l'ont plus gênée que servie). Si l'hypostase est la manière dont une nature subsiste, c'est-à-dire existe concrètement, alors elle est principe actif d'existence. Ainsi la nature divine, comme nature, ne peut faire exister une humanité individuelle ; l'hypostase du Verbe le peut.

Nous avons lu chez Maxime le Confesseur (cf. chap. 17) que c'est par cela même qui le fait différer des autres êtres auxquels sa substance le rattache, qu'un être peut se joindre à un « autre ». Il parle de l'union hypostatique : c'est parce que le Verbe est, par son hypostase, « un autre » que le Père et que l'Esprit, qu'il peut s'unir à l'« autre » qu'est l'humanité individuelle du Christ. Le principe qui différencie le Verbe des autres personnes de la Trinité est le même principe qui lui permet d'assumer une humanité dans l'incarnation, à savoir le fait d'être une hypostase ; alors qu'une nature en-soi ne peut se joindre à une autre nature : sa propre différence essentielle, qui la fait exister comme nature, serait abolie, et il n'y aurait pas union, mais fusion. Maxime parle de conservation du *logos* de chaque nature après l'union : chaque nature garde sa condition parce que ce n'est pas *en tant que nature* qu'elle est unie à l'autre, mais en tant qu'hypostase (qu'elle ait cette hypostase en elle-même ou dans l'autre).

De plus en plus nettement, l'hypostase apparaît comme un principe *à la fois* distinctif et unifiant, unifiant *parce que* distinctif. L'alternative entre sens distinctif et sens unifiant que nous avons posée par méthode doit être dépassée pour une notion plus complexe. L'unicité (être un par rapport à d'autres) permet l'unité (être un en soi, être unifié). Le concept d'hypostase en sort enrichi, et son association au *prosôpon* ou à la *persona* fait approcher d'une pensée de la personne qui ne se réduit ni à l'individu, ni au personnage social.

Le « modèle anthropologique »

La réflexion christologique a recouru de plus en plus fréquemment au « modèle anthropologique ». Rappelons de quoi il s'agit : ce modèle veut expliquer comment le Christ est un seul être, une seule personne, voire une seule nature à partir de deux (la divine et l'humaine), comme l'être humain est un à partir de deux éléments de nature différente (l'âme incorporelle et immortelle, le corps corporel et mortel). Cette comparaison d'abord pédagogique devient un argument dans la querelle des deux natures du Christ. Elle est employée par les deux écoles christologiques d'Antioche et d'Alexandrie, mais de plus en plus préférentiellement par les Alexandrins puis par les monophysites. Pour cette raison, elle sera finalement critiquée par Maxime le Confesseur.

Bien que l'union de l'âme et du corps ait toujours été un thème classique de l'anthropologie antique, les auteurs chrétiens ne s'intéressent d'abord au modèle anthropologique *qu'en vue de la christologie*. Cela signifie qu'ils décrivent le composé humain avec le vocabulaire christologique. Ils appliquent donc à l'humain les deux natures et l'unique hypostase, jusqu'ici guère usitées en ce sens chez eux. C'est ainsi que le vocabulaire et la problématique de *l'unité* apparaissent, comme par ricochet, dans la réflexion anthropologique : nous avons déjà souligné l'importance de ce *reflux* de la christologie vers l'anthropologie. Nous avons fait la même constatation au chapitre 12 avec la théologie trinitaire, pour le sens distinctif de *hypostasis*.

Soulignons plus précisément un aspect de ce « reflux ». Si l'hypostase devient ainsi un principe d'intégration (puisque'elle prête existence à du non-hypostasié qui s'hypostasie en elle), elle le doit évidemment au Logos : en christologie, et particulièrement dans la tradition alexandrine qui a usé le plus du modèle anthropologique, seule l'hypostase du Logos pouvait être le principe d'existence du Christ, puisque'elle est divine. On s'est donc habitué à penser cette hypostase comme le facteur actif de l'unité du Christ, qui donne l'être à son humanité et l'unité ontologique à ses deux natures. En refluant de la christologie à l'anthropologie, ce schéma a permis de faire de l'hypostase-personne la notion que nous avons essayé de décrire. On peut douter que livrée à elle-même, la réflexion anthropologique aurait progressé aussi nettement dans cette direction (malgré le rôle prépondérant reconnu à l'âme dans le composé humain), si la christologie ne lui avait indiqué le chemin.

II - Prospective

Un legs à la philosophie ?

Nous posons, au début de cette conclusion, le problème de la *continuité* de pensée entre les anciens et les modernes. Or, à la fin de l'époque patristique, nous avons constaté un manque de *transmission* des acquis conceptuels. Le genre du manuel de définitions, qui se répand à partir du VII^e siècle, n'encourage pas cette réception.

Les *Dialectica* de Jean Damascène représentent pourtant, comme le chapitre 18 de ce livre l'a montré, un projet personnel et original, une christianisation réelle du matériel conceptuel disponible pour les théologiens. Rappelons que le chapitre sur l'individu (*atomon*)⁹³⁰ lui associe aussi l'hypostase ; quant au *prosôpon*⁹³¹, il est défini non plus simplement par des procédés logiques d'ajout de déterminations, mais par ses *actes* : aux *idiômata* (propriétés) s'ajoutent les *energêmata* (actes). On voit là que de modestes nouveautés apparaissent dans le langage.

Mais prend-on vraiment conscience alors de ce que peuvent permettre les notions d'hypostase ou de personne ainsi retravaillées par la théologie ? Les *Dialectica* n'essaient pas de penser pour elle-même la personne de l'être humain, et aucun autre auteur, à la fin de l'Antiquité, ne l'essaie. L'anthropologie en général n'est pas alors au centre de la pensée chrétienne ; un traité comme celui de Némésius d'Émèse sur la nature humaine, qui est l'un des rares à traiter la question, ne l'aborde qu'au niveau du collectif et non de l'individuel, comme

⁹³⁰ JEAN DAMASCÈNE, *Dialectica* 11, éd. Kotter, p. 81. C'est le texte n° 5 cité au chap. 18. D. Bertrand fait remarquer que le chapitre est ajouté par Jean Damascène à son modèle porphyrien, qui s'inquiétait peu de penser l'individuel pour lui-même.

⁹³¹ *Ibid.*, 44, Kotter p. 109, texte cité 10 du chap. 18.

le feront encore tous les traités sur l'âme... Les intuitions dont nous avons suivi les premiers frémissements sont-elles laissées pour compte, faute d'intérêt ?

Bref regard sur le Moyen Age préscolastique

Le Moyen Age est resté hors de notre champ d'investigation ; mais quelques coups de sonde montrent que l'humanité continue à être pensée en termes de nature et non à partir de l'individu.

Jean Scot Érigène fut pourtant, au IX^e siècle, un lecteur attentif de Maxime le Confesseur qu'il a traduit en latin. Il a écrit un *Periphyseon* dont le livre IV⁹³² est consacré à l'anthropologie et commente le début de la Genèse en s'inspirant de Grégoire de Nysse. Il y rappelle que l'homme est l'image de Dieu, mais dans sa substance⁹³³, même quand il précise (à la suite d'Augustin) que l'homme est trinitaire⁹³⁴. La définition même qu'Érigène donne de l'homme est révélatrice : « L'homme est une notion intellectuelle éternellement produite dans la pensée divine. » L'individu concret, chez lui, reste impensé.

Au XII^e siècle, Abélard consacre à la Trinité une *Theologia summi boni*⁹³⁵. Il s'interroge sur les personnes divines et en vient, vers la fin du livre II, à exposer en quels sens on parle de *persona*⁹³⁶, dans un contexte trinitaire où l'attention se porte sur les emplois distinctifs. Il énumère les sens grammatical, rhétorique et théâtral de *persona*, mais ne mentionne aucun emploi anthropologique. La définition de Boèce elle-même semble ignorée, dans ce passage du moins. Dans son étude sur cette œuvre⁹³⁷, Marie-Étiennette Bély relève qu'Abélard n'essaie guère d'approfondir le concept de personne, même dans une optique trinitaire (par exemple à partir des relations d'origine) : elle parle d'une « impression de cadre vide », et conclut qu'à la différence peut-être des cisterciens, il ne semble pas entrevoir de prolongement anthropologique à sa réflexion sur les personnes trinitaires ; il est plutôt, sur ce point, en-deçà d'Augustin.

Au XII^e siècle encore, l'évêque breton Barthélémy d'Exeter n'a rien de remarquable, mais il connaît les œuvres patristiques latines comme les connaissait un clerc lettré de l'époque. Il écrit un livre contre l'erreur des fatalistes⁹³⁸ pour défendre le libre arbitre humain, ce qui pourrait l'amener, à la manière d'un Maxime parlant du *tropos* de la volonté, à s'intéresser à l'individu et non pas seulement à la nature. Or, pour lui, volonté, libre arbitre, raison, mémoire ne sont que des données de nature. Il est vrai que Barthélémy se situe dans la ligne d'Augustin qu'il cite beaucoup, dans le cadre d'une problématique des rapports entre la nature et le péché :

⁹³² IOHANNIS SCOTTUS SEU ERIUGENA, *Periphyseon* liber quartus, éd. E.A. Jeuneau, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 164, Turnhout, Brepols 2000.

⁹³³ *Ibid.*, IV, 767 B-C, ajout <18>, p. 38. Cf. là dessus l'introduction, *ibid.*, p. XVI-XVII.

⁹³⁴ *Periphyseon* II, 567 C - 568 A, *CCL, CM* 162, Turnhout 1997, p. 57 ; et cf. 568 D (*ibid.*, p. 58, 1345-1347) : « Voyons ce que tu penses de la fameuse trinité de notre *nature*, qui se laisse saisir dans l'intellect, la raison et le sens. » Voir encore 570 A, *ibid.*, p. 60, 1387, etc.

⁹³⁵ PETRUS ABAELARDUS, *Opera theologica*. III. *Theologia summi boni*, éd. E.M. Buytaert - C.J. Mews, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 13, Turnhout, Brepols 1987.

⁹³⁶ II, 108-112, *ibid.*, p. 153-154. Sur ce passage, voir M.-E. BÉLY, « Personnes trinitaires, langage humain et transcendance de Dieu dans la *Theologia Summi Boni* de Pierre Abélard », dans M.-E. Bély - J.-R. Valette, *Personne, personnage et transcendance aux XII^e et XIII^e siècles*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon 1999, p. 87-116, surtout p. 109-110.

⁹³⁷ *Art. cit.* (note précédente), p. 112-113.

⁹³⁸ BARTHOLOMAEUS EXONIENSIS, *Contra fatalitatis errorem*, éd. D.N. Bell, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 157, Turnhout, Brepols 1996.

la « nature » dont il parle ne se définit pas d'abord en se distinguant de la personne, mais d'une autre « nature », celle des fatalistes, qui ne serait plus celle que Dieu a créée et voulue, qui ne serait plus bonne en soi. Il nous faut bien relever cependant qu'à aucun moment notre auteur n'éprouve le besoin de réfléchir sur le libre arbitre en adoptant le point de vue de l'individu dans sa singularité. Barthélémy ignore l'œuvre de Maxime (pourtant en partie traduite en latin) ; la volonté n'est chez lui que la « capacité *naturelle* à vouloir quelque chose en bien ou en mal⁹³⁹ ».

Il y aurait probablement des contre-exemples : ce simple sondage est bien arbitraire. Il permet du moins de constater que dans ce premier Moyen Age, certaines pistes entrouvertes auparavant ne sont pas forcément suivies, qu'elles n'entrent pas automatiquement dans le patrimoine commun (nous l'avons déjà constaté pour l'époque patristique elle-même). Le temps n'est peut-être pas venu où l'individu humain fait problème et requiert d'être pensé pour lui-même. Les choses changent, semble-t-il, avec le treizième siècle.

La nouveauté scolastique

Au XIII^e siècle, l'anthropologie devient objet de discussion pour elle-même. Une étude fouillée d'Édouard-Henri Wéber⁹⁴⁰ y voit même un des moments où se joue l'émergence de la personne. L'un des points sur lesquels il attire l'attention, et qui prolonge assez exactement notre propre enquête, est celui de l'unité entre corps et âme.

L'enjeu du débat est, encore et toujours, la manière de rendre compte de l'unité de l'être humain contre tout dualisme. Comme cas limite, l'état de l'homme dans la mort, quand corps et âme sont séparés, a été une manière de poser la question. La christologie joue encore un rôle dans ce débat, comme à l'époque patristique, puisque la question du statut personnel du Christ dans l'intervalle entre sa mort et sa résurrection (était-il alors « homme » ?) a été vivement débattue⁹⁴¹. Plus généralement, il s'agit de dire où est le « je » de l'être humain : est-ce l'âme, est-ce le corps, est-ce les deux, et comment⁹⁴² ?

Thomas d'Aquin pense la personne en défendant l'unité du corps et de l'âme, conceptualisée comme unité de la forme substantielle. L'âme est la forme du corps ; elle est elle-même substance, mais elle subsiste dans le corps (ce qui signifie qu'elle ne peut, hors du corps et notamment dans l'état de mort, jouir de toutes ses facultés) et a besoin du corps. Le « je » est bien toujours l'homme, et jamais l'âme seule ou l'intellect. Une telle approche invite à prendre en compte la singularité de chaque composé corps-âme plutôt que de partir des substances.

On sait que cette représentation nouvelle, qui valut à son défenseur les déboires de la censure, représentait une option claire pour l'hylémorphisme aristotélicien, contre les tenants d'un spiritualisme platonicien transmis par Augustin (mais dont Thomas intègre cependant des éléments), pour qui l'âme, substance séparée, pouvait vivre sa vie propre même sans le corps. Dans cette prise de position nouvelle, Thomas est-il tributaire des progrès accomplis par la pensée patristique sur hypostase et personne, ou profite-t-il surtout de l'arrivée d'Aristote, peu

⁹³⁹ « *Naturalis habitus ad aliquid uolendum seu bene seu male* », cf. cap. 141, 32, *ibid.*, p. 134.

⁹⁴⁰ E.H. WEBER, *La personne humaine au XIII^e siècle*. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme, Paris, Vrin 1991. Sur le même enjeu et la même époque, on peut lire aussi maintenant A. DE LIBERA, *L'unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin 2004 (Études et commentaires).

⁹⁴¹ E.H. WEBER, *op. cit.*, p. 13, 157-160, 502-503.

⁹⁴² Cf. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2^e éd., Paris, Vrin 1983, p. 180-193.

mis à contribution par la théologie patristique ? Là encore est posée la question de la continuité dans l'histoire de la pensée.

Malgré la nouveauté aristotélicienne, la continuité est réelle. La pensée thomiste use amplement des concepts comme substance, subsistance, personne, forgés par Augustin, Boèce, Jean Damascène et quelques autres. Plus encore, la théologie reste un facteur décisif. Thomas fut censuré, entre autres, parce que sa représentation de l'être humain ne permettait plus de dire que le Christ restait homme entre sa mort et sa résurrection. Et surtout, il revient dans la *Somme contre les Gentils* à l'union de l'âme et du corps comme modèle pour la christologie⁹⁴³ ; et l'on peut se demander si cette dernière ne joue pas son rôle, au moins autant qu'Aristote, dans l'élaboration de la théorie thomiste de l'âme comme forme substantielle unique. Une fois encore, le besoin d'affirmer l'unité de personne du Christ aurait poussé la pensée humaine à un effort pour élucider les fondements anthropologiques de cette unité : ce n'est qu'une hypothèse, mais elle mettrait en évidence une réelle continuité de méthode dans l'approche de la personne, même si cette fois — et c'est bien l'une des nouveautés de l'époque — l'anthropologie est vraiment pensée pour elle-même.

Des anciens aux modernes

Les travaux récents sur l'avènement du sujet moderne posent aussi, chacun à sa façon, la question de la continuité. L'étude de Charles Taylor sur « les sources du moi⁹⁴⁴ », en sa partie historique, saute directement d'Augustin à Descartes ; il y a là un risque : celui de faire l'impasse sur l'effort ontologique qui est précisément l'un des apports patristiques à la pensée médiévale, et de réduire la notion de sujet à celle de subjectivité, où, en effet, Descartes s'inscrit plus dans la ligne augustinienne que dans la ligne thomiste⁹⁴⁵. L'étude extrêmement suggestive de Philippe Cormier sur les origines du concept de personne⁹⁴⁶ a bien des points communs avec la nôtre, dans sa démarche et dans ses conclusions, tout en prenant les choses de plus haut, ce qui ne permet pas toujours de vérifier, au fil du temps et des textes, la justesse de ses intuitions. Elle s'en tient à l'Antiquité grecque, latine, biblique et patristique et laisse ouverte aussi la question du rapport entre anciens et modernes. Plus anciennement, le travail de Hans Drexler⁹⁴⁷ s'en tenait à l'Antiquité latine, envisagée à travers l'œuvre de Cicéron et d'Horace, pour conclure à l'absence d'un vrai concept d'individu et affirmer *in fine* que le dernier mot là-dessus serait au christianisme. On voit combien, pour débrouiller cette affaire de l'héritage chrétien antique sur la personne, il faudrait pouvoir suivre plusieurs fils au long des siècles, sans solution de continuité. Mais s'aventurer dans toutes les époques avec une égale rigueur est une prouesse inaccessible : nous ne l'avons pas essayé non plus.

Il est certain qu'à l'époque scolastique, puis à l'époque moderne, l'appréhension de l'être humain comme personne a pu progresser en suivant d'autres voies que celle des mots de l'individualité et de l'unité, tels que la théologie patristique les a patiemment sculptés et tels que nous les avons privilégiés dans cette étude. Nous avons eu l'impression, à certains

⁹⁴³ *Somme contre les Gentils*, IV, 41 : « Dans tout le domaine du créé, rien ne ressemble tant à cette union [du Verbe et de son corps] que l'union de l'âme et du corps » (trad. R. Bernier *et alii*, rééd., Paris, Cerf 1993, p. 889).

⁹⁴⁴ C. TAYLOR, *Les sources du moi*, trad. fr., Paris, Seuil 1998 (éd. angl. 1989).

⁹⁴⁵ Cf. E. BERMON, *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Paris, Vrin 2001 (*Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*, XXVI), p. 376-377.

⁹⁴⁶ P. CORMIER, *Généalogie de Personne*, Paris, Criterion 1994.

⁹⁴⁷ H. DREXLER, *Die Entdeckung des Individuums*, Salzburg, Otto Müller 1966.

moments, qu'ils restaient comme en jachère, en attendant de converger un jour avec d'autres chemins. Les voies sont longtemps parallèles : on a souvent souligné l'essor de la conscience de soi au XII^e siècle⁹⁴⁸, autre manière de faire avancer la question, tandis qu'au siècle suivant Bonaventure continue à pratiquer une approche logico-métaphysique de l'individu (tout en lui associant l'idée de dignité)⁹⁴⁹. L'histoire des mots et celle, plus fondamentale, des représentations de l'humain sont peut-être en train de se rapprocher, mais à ce stade nous n'avons pas encore atteint la croisée des chemins.

Les mots vivent leur histoire en quelque sorte détachée de celle des mentalités et de la conscience de soi. Nous en avons suivi le tracé, qui nous a donné des raisons de penser que la personne humaine a suivi deux chemins parallèles, celui des concepts de la théologie peu à peu passés à l'anthropologie, et celui de la subjectivité qui apprend à se penser. Cette dernière histoire, dont nous n'avons pas voulu traiter, est plus souvent explorée ; la première méritait d'être mise un peu plus en lumière, ne serait-ce que pour combler les lacunes et les présupposés de l'autre. Lorsque les mots se trouveront finalement au rendez-vous longtemps différé avec les idées, la notion de personne sera vraiment née, à une époque sans doute éloignée de l'Antiquité, mais forte de son héritage.

⁹⁴⁸ Cf. P. COUTAGNE, « Personne et conscience chez saint Thomas d'Aquin », dans *Personne, personnage et transcendance*, op. cit., p. 119-126 notamment, reprenant une étude de M.-D. Chenu centrée sur Abélard. Voir aussi R. JAVELET, *Psychologie des auteurs spirituels du XII^e siècle*, extrait de la Revue des Sciences Religieuses, Strasbourg 1959, p. 48 : « C'est par le chemin de la liberté que nos moralistes ou mystiques accèdent peu à peu — existentiellement ! — à une notion de la personne qui est leur », en général sans le mot, et assez loin de la définition boécienne qui reprendra cependant le dessus avec la scolastique.

⁹⁴⁹ E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin 1948², p. 206, n. 2. Voir aussi A. MÉNARD, « Nature et fonction du pôle personnel dans un itinéraire mystique chrétien. Approche bonaventurienne », dans *Personne, personnage et transcendance*, op. cit., p. 137-142.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie très sélective ne reprend que des études qui nous ont servi de façon suivie ; des travaux plus spécialisés sont cités ponctuellement dans les notes. Nous n'avons malheureusement pu consulter en temps utile OTTO (S.), Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte, München 1968.

Les éditions utilisées pour les œuvres anciennes sont citées en général dans les notes (à défaut, on se reportera aux claves existantes) et ne sont pas reprises ici. Les cédéroms sont indiqués ci-dessous.

CÉDÉROMS UTILISÉS POUR LES ENQUÊTES LEXICALES :

TLG : *THESAURUS LINGUAE GRAECAE*, version E, University of California, Irvine, 1999.
A présent en ligne : <http://www.tlg.uci.edu/>

CLCLT : *Library of Latin Texts*, version 5, Brepols 2002. A présent, version 6 en DVD ou en ligne : <http://www.brepols.net/publishers/cd-rom.htm#CLCLT>

PHI : *THE PACKARD HUMANITIES INSTITUTE*, version 5.3, 1991.

OUVRAGES :

AUBIN (P.), *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne (Bibliothèque des Archives de Philosophie 55)*, Paris, Beauchesne 1992.

BÉLY (M.-E.) — VALETTE (J.-R.), *Personne, personnage et transcendance aux XII^e et XIII^e siècles*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon 1999.

BOIGELOT (R.), « Le mot personne dans les écrits trinitaires de saint Augustin », *N.R.T.* 57 (1930), p. 5-16.

BRAUN (R.), *Deus christianorum*. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, deuxième éd. augmentée, Paris, Études Augustiniennes 1977.

CANTALAMESSA (R.), « Tertullien et la formule christologique de Chalcédoine », dans *Studia Patristica IX (TU 94)*, Berlin 1966, p. 139-150.

CHEVALIER (I.), *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires (Collectanea Friburgensia N.S. 24)*, Fribourg 1940.

CONTOUMAS-CONTICELLO (V.), *La Source de la Connaissance de Jean Damascène (ca. 650-ca 750.)* Traduction et commentaire des livres I (*Dialectica*) et III (*Expositio fidei*), thèse dactyl., 2 vol., Paris IV-Sorbonne, 1996.

CORMIER (Ph.), *Généalogie de Personne*, Paris, Criterion 1994.

COURTINE (J.-F.), « Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être », in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, sous la direction de Pierre Aubenque, Paris, Vrin 1980, p. 33-87.

DREXLER (H.), *Die Entdeckung des Individuums*, Otto Müller Verlag (*Das Bild des Menschen in der Wissenschaft* 5), Salzburg 1966.

DROBNER (H.), *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus*. Zur Herkunft der Formel "una persona" (*Philosophia Patrum* 8), Leiden, Brill 1986.

DUSSEL (E.), « La doctrina de la persona en Boecio, solucion cristologica » *Sapientia* XXII (1967), p. 101-126.

ERDIN (F.), *Das Wort Hypostasis*. Seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluss der trinitarischen Auseinandersetzung, Freiburg 1939.

GAHBAUER (F.), *Das anthropologische Modell*. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon, (*Das östliche Christentum* N.F. 35), Würzburg, Augustinus-Verlag 1984.

GRAY (P.T.R.), *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979.

GRILLMEIER (A.), *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. I. De l'âge apostolique à Chalcédoine (*Cogitatio Fidei* 72), Paris, Cerf 1973 ; nouvelle édition augmentée (*Cogitatio Fidei* 230), Paris, Cerf 2003 (cité ici dans la première éd.).

GRILLMEIER (A.), *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, L'Église de Constantinople au VI^e siècle (*Cogitatio Fidei* 172), Paris, Cerf 1993.

HALLEUX (A. DE), « "Hypostase" et "personne" dans la formation du dogme trinitaire (ca 375-381) », *RHE* 79 (1984), p. 311-369 et 623-670, repris dans *Patrologie et œcuménisme* (*BETL* 93), Louvain 1990, p. 113-214.

LÉTHEL (F.-M.), *Théologie de l'agonie du Christ*. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur (*Théologie historique* 52), Paris, Beauchesne 1979.

MICAELLI (C.), « *Natura et Persona nel Contra Eutychen et Nestorium* di Boezio : osservazioni su alcuni problemi filosofici et linguistici », dans *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani*, Pavie, 5-8 octobre 1980, Rome, Herder, 1981, p. 327-336.

MILANO (A.), *Persona in teologia*. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1984 ; nouv. éd. augmentée, Rome 1996.

MOINGT (J.), *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 2. *Substantialité et individualité* (*Théologie* 69), Paris, Aubier 1966.

NÉDONCELLE (M.), « Prosopon et persona dans l'Antiquité classique », *Revue des Sciences Religieuses* 22 (1948), p. 277-299.

NÉDONCELLE (M.), « Les variations de Boèce sur la personne », *Revue de Sciences Religieuses* 29 (1955), p. 201-238.

PELLICER (A.), *Natura*. Étude sémantique et historique du mot latin, Paris, PUF 1966.

PRESTIGE (G.L.), *Dieu dans la pensée patristique*, trad. fr., Paris, Aubier-Montaigne 1955.

RICHARD (M.), « L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation. I. Le IV^e siècle. II. Le V^e siècle », *Mélanges de Science Religieuse* 2 (1945) p. 5-32 et 243-270, repris dans *Opera minora*, Leuven-Turnhout 1977, t. II, n° 42 (cité selon cette dernière pagination).

ROMANO (F.) - TAORMINA (D.P.) éd., *Hyparxis e Hypostasis nel neoplatonismo*. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Catania, 1-3 ottobre 1992), Firenze, Leo Olschi 1994.

SCHURR (V.), *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der skythischen Kontroversen*, Paderborn, 1935.

SCIPIONI (L.), *Ricerche sulla cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio*. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico (*Paradosis* 11), Fribourg 1956.

SESBOÛÉ (B.) dir., *Histoire des Dogmes*. T. 1, *Le Dieu du Salut*, par SESBOÛÉ (B.) et WOLINSKI (J.), Paris 1994.

SESBOÛÉ (B.), *Saint Basile et la Trinité*, Paris, Desclée 1998.

SMULDERS (P.), *La Doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers (Analecta gregoriana 32, Series theologica B, 14)*, Rome 1944.

TAYLOR (C.), *Les sources du moi*. La formation de l'identité moderne, trad. fr. (*La couleur des idées*), Paris, Seuil 1998 (éd. angl. 1989).

UTHEMANN (K.H.), « Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians », dans *Chalkedon : Geschichte und Aktualität*. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon, hrsg. J. van Oort und J. Roldanus, Leuven, Peeters 1997.

VAN BAVEL (T. J.), *Recherches sur la christologie de St Augustin*. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin (*Paradosis* 10), Fribourg 1954.

WEBER (E.H.), *La personne humaine au XIII^e siècle*. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme (*Bibliothèque thomiste* 46), Paris, Vrin 1991.

ZIEGLER (Th.), *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse témoins d'un itinéraire théologique (379-383)*, thèse dactyl., Strasbourg 1987.

INDEX DES RÉFÉRENCES BIBLIQUES

Seules figurent ici les références précises ; les allusions lointaines contenues dans certains textes patristiques cités, ou les références trop vagues (renvoyant par exemple à l'ensemble d'un livre, comme : « Isaïe ») ne sont pas reprises. La mention « n » indique que la référence se trouve seulement en note. La numérotation des psaumes suit la Vulgate.

Ancien Testament

Genèse

- 1, 3 33
- 1, 26 92
- 2, 6 118
- 3, 8 117
- 16, 7-12 45
- 19, 24 131
- 22 151
- 25, 18 117
- 28, 18 76

Exode

- 3, 14 10n
- 14, 25 117
- 33, 14 118n

Lévitique

- 19, 15 119

Nombres

- 20, 6 118
- 21, 9 76

Deutéronome

- 1, 12 164
- 4, 37 118n
- 6, 4 57

10, 17 119 ; 124n

11, 6 163

16, 19 119

28, 50 119

Ruth

1, 12 164

1 Samuel (1 Règnes)

13, 21 164

13, 23 163

14, 4 163

Job

22, 20 163

Psaumes

2, 6 34

29, 2 144n

30, 21 144

31, 8 76

38, 6 164

38, 8 164

44 57

44, 2 34

68, 2 163 ; 164n

81, 2 124n

88, 48 164

138, 7 188

138, 15 164

Proverbes

8, 12 138

8, 22 33-34 ; 138

8, 23 33

8, 25 33
8, 27 33-34
8, 28 33
8, 30 33

Sagesse

6, 7 124n
7, 25-27 166
13, 5 144
16, 21 163

Siracide

40, 6 118

Isaïe

45, 11-16 57
45, 14 69
53, 8 175
63, 9 118n

Jérémie

10, 17 164
23, 22 164
31, 1 76

Baruch

3, 36 57

Ézéchiël

19, 5 164
26, 11 163
41, 14 117
43, 11 163

Michée

2, 7-8 130

Nahum

2, 7 163

Nouveau Testament

Matthieu

18, 10 130

Luc

1, 35 40 ; 138 ; 213

12, 16s124

14, 11 324

20, 21 126n

Jean

1, 1-2 130

2, 19-21 138n

3, 13 149n

3, 17 140

5, 19-23 59

5, 19 186

10, 27-30 59

10, 30 45 ; 52 ; 129 ; 176 ; 269

10, 38 52

12, 45 187n

14, 6-12 59-60

14, 9 144

14, 10 60

17, 19 140

Romains

7, 7 172

9, 21 173

1 Corinthiens

3, 6-8 44

8, 6 67

2 Corinthiens

2, 10 68

4, 16 142

9, 4 165n

11, 7 165n

Galates

1, 1 138n

Éphésiens

4, 24 213

Philippiens

2, 5-8 146

2, 6-11 131

2, 6-7 147 ; 154 ; 252n

2, 7 142 ; 152

2, 9 143

Hébreux

1, 3 55 ; 148n ; 166 ; 177 ; 188 ; 200 ; 204

3, 14 166n

11, 1 165n

INDEX DES AUTEURS ET THÉOLOGIENS ANCIENS

La mention « n » à côté du chiffre signifie que le nom est cité seulement en note. Les chiffres en gras renvoient à un passage traitant spécifiquement de l'auteur. Les noms d'auteurs apparaissant dans des titres d'œuvres (*Contre Eunome*) ne sont pas relevés, ni les personnages non écrivains ou théologiens (Socrate, Pierre, Paul).

- Abélard 339
- Acace de Constantinople 247 ; 248
- Accius 23
- Aèce (arien) 49 ; 179
- Aèce (doxographe) 165
- Aelius Aristide (Ps.) 168
- Aelius Théon 115n ; 116 ; 168
- Alexandre d'Alexandrie 55 ; 59 ; 175
- Alexandre d'Aphrodise 251n ; 271n
- Ambroise 22 ; 151
- Amphiloque d'Iconium 50n ; 195n
- Anastase Ier (empereur) 247
- Anastase d'Antioche 322
- Anastase le Sinaïte 303 ; 322
- Andocide 110
- Antioche (concile, 344) 132
- Apollinaire de Laodicée 137 ; **139-142** ; 146 ; 149n ; **209-212** ; 240
- Aquila (traducteur) 164n
- Aristophane 110
- Aristote 110 ; 116 ; 163 ; 165 ; 169n ; 231 ; 246 ; 249 ; 251 ; 252n ; 256 ; 257 ; 259n ; 263n ; 265n ; 266n ; 268n ; 270 ; 275 ; 288n ; 293n ; 306n ; 314n ; 319 ; 320n ; 322-323 ; 341-342
- Aristote (Ps.) 168
- Arius 55 ; 56n ; 59 ; 63 ; 66 ; **175** ; 198
- Astérius le Sophiste 131
- Atarbios (évêque) 194 ; 196n
- Athanase d'Alexandrie 56n ; 123 ; 125n ; 126 ; 132n ; 153 ; 174n ; 175 ; **177-178** ; 179n-181 ; 186 ; 194 ; 199 ; 235
- Athanase (Ps.) 142n

- Augustin 17 ; 21 ; 36 ; **73-99** ; 101 ; 102 ; 103 ; 151 ; 153 ; 264n ; 268-271n ; 274 ; 276-277 ; 279 ; 302 ; 333 ; 334 ; 339-342
- Aulu Gelle 254-255n
- Barnabé (Ps.) 123
- Barthélémy d'Exeter 339-340
- Basile d'Ancyre 184
- Basile de Césarée 49n ; 56n ; 126 ; 127n ; 131 ; 175n ; **179-197** ; 198 ; 201-207 ; 236n ; 286 ; 292n. Voir aussi Cappadociens
- Boèce 17 ; 21 ; 78 ; 104 ; **245-278** ; 279 ; 319 ; 332 ; 334 ; 339 ; 341
- Bonaventure 343
- Bosporios (évêque) 192n
- Cappadociens 17 ; 49 ; 123 ; 132 ; 169 ; 173 ; 176 ; 179-180 ; 182 ; 191 ; 198 ; 200 ; 206 ; 233
- Célestin de Rome 146n
- Chalcédoine (actes) 127-128n ; 153 ; 248
- Cicéron **24-26** ; 27 ; 116 ; 249n ; 253 ; 259 ; 333 ; 343
- Clément d'Alexandrie 123 ; **124** ; 125 ; 130-131n ; 171-172
- Clément d'Alexandrie (Ps.) 322
- Constantinople I (concile) 136 ; 207
- Constantinople II (concile) 255n
- Cornutus 167
- Cyprien 21 ; 44 ; **46-47** ; 48 ; 101 ; 102
- Cyrille d'Alexandrie 145-146 ; 147n ; 148 ; **149-150** ; 151-153 ; 211 ; 220n ; 221n ; 237 ; 241 ; 248 ; 291
- Cyrille d'Alexandrie (Ps.) 320n ; 321
- Damascius 216 ; 225 ; **231-232**
- Damase de Rome 86 ; 98 ; 192
- Démosthène 110 ; 168
- Denys d'Alexandrie 174 ; 182-184
- Denys l'Aréopagite (Ps.) 271n
- Denys d'Halicarnasse 166
- Denys de Rome 174 ; 176
- Denys de Thrace 111
- Didachè 123
- Didyme d'Alexandrie **143-144** ; 221n
- Diodore de Sicile 166

- Diodore de Tarse 210
- Dion Chrysostome 167
- Doctrina Patrum 237 ; 281n ; 321n
- Épictète 166 ; 255
- Épiphane de Salamine 137 ; 181n ; 211
- Érigène, v. Jean Scot Érigène
- Eschine 110
- Eschyle 109
- Euclide 224
- Euloge d'Alexandrie 237n ; 281n
- Eunome 49 ; 56n ; 179 ; 185
- Euripide 109
- Eusèbe de Césarée 123 ; 125-126 ; 131 ; 137 ; 138-139 ; 164n ; **176** ; 178 ; 233 ; 235
- Eusèbe d'Émèse 212
- Eustathe de Sébaste 193
- Eutychès 245 ; 248 ; 249 ; 261 ; 264-265 ; 267
- Félix III de Rome 247
- Flavien d'Antioche 153
- Flavius Josèphe 120-121 ; 164n ; 166n
- Gaius 23 ; 26 ; 27
- Généthios 195
- Grégoire de Laodicée 184
- Grégoire de Nazianze 127 ; 132 ; 182 ; 183n ; 185n ; 190n ; 191 ; **197-201** ; 207n ; 319.
- Voir aussi Cappadociens
- Grégoire de Nysse 127 ; **132-135** ; 141n ; 142-143 ; 156 ; 182 ; **201-206** ; 207n ; 213 ; 236 ; 339. Voir aussi Cappadociens
- Heraklianos (hérétique) 206n
- Hermogène 115n ; 168
- Hérodien 111n ; 118n
- Hérodote 110n ; 115n
- Héron d'Alexandrie 168
- Hilaire de Poitiers 17 ; 21 ; 22 ; 44 ; 48 ; **49-72** ; 86 ; 98 ; 102
- Hippolyte de Rome (C. Noët) 45 ; 123 ; 129-130n
- Homère 109
- Horace 27 ; 343
- Ignace d'Antioche 123

- Irénée de Lyon 50
 Ishoyab III 148
 Jamblique 157 ; 216 ; **223-225**
 Jean d'Antioche 241n
 Jean de Césarée 237 ; **279-287** ; 321 ; 335
 Jean Damascène 13 ; 17 ; 58n ; 262n ; 304 ; **305-330** ; 333 ; 338 ; 341
 Jean le Diacre 247 ; 249 ; 260
 Jean Scot Érigène 338-339
 Jérôme 22 ; 86 ; 98 ; 181n
 Jobius (apollinariste) 212n
 Joseph le Philosophe 321
 Julien l'empereur 157 ; 182
 Justin 45 ; 123-124
 Lactance 22 ; **47** ; 48 ; 101 ; 102
 Léon de Rome 153-154n ; 245
 Léonce de Byzance 140n ; 209n ; 279 ; **287-292** ; 294n ; 295n ; 302 ; 321n
 Léonce de Byzance (Ps.) 254 ; 295n
 Léonce de Jérusalem 279 ; **292-298** ; 302 ; 303
 Libanios 116
 Lucien de Samosate 167
 Lucius d'Alexandrie 212
 Lysias 110
 Malchion 212
 Marc Aurèle 116
 Marcel d'Ancyre 123 ; 126 ; 131 ; 138 ; **175-176** ; 178 ; 196 ; 235
 Marcion 41
 Marius Victorinus 86 ; 98 ; 181n ; 256n ; 260n ; 270-273 ; 279
 Maxime le Confesseur 262n ; 279 ; 297n ; **298-304** ; 322 ; 332 ; 334-338 ; 340
 Maxime le philosophe 182 ; 184 ; 186
 Maxime (correspondant d'Augustin) 95
 Méléce d'Antioche 181
 Ménandre (comique) 110
 Némésius d'Émèse 127n ; 332 ; 338
 Nestorius 137 ; 144 ; **145-149n** ; 150-151 ; 153 ; 245 ; 248 ; 249 ; 261 ; 263-265 ;
 267 ; 319 ; 328

- Nicéphore Blemmydes 326n
 Nicomaque de Gérasa 225n
 Noët 37 ; 129
 Novatien 21 ; **44-46** ; 47n ; 50 ; 53n
 Olympiodore 157
 Origène 67 ; 123 ; 125 ; **171-174** ; 175 ; 176 ; 183n ; 185n ; 188 ; 189n ; 193n ;
 204 ; 238 ; 333
 Paul de Samosate 131n ; 137-138 ; 212
 Paulin d'Antioche 181 ; 196 ; 205n
 Philon d'Alexandrie 120 ; **166-167**
 Pierre Abélard, v. Abélard
 Pierre d'Annisi 201
 Pierre de Sébaste, v. Pierre d'Annisi
 Platon 110 ; 157 ; 165 ; 220 ; 221n ; 227 ; 245 ; 251n ; 253
 Plaute 23
 Plotin 11-12 ; 157 ; 172n ; **216-219** ; 220 ; 223 ; 225 ; 254 ; 273n
 Plutarque **113-115** ; 116 ; 167
 Polybe **110-111** ; 119 ; 165 ; 166
 Porphyre 12n ; 82 ; 157 ; 216 ; **220-222** ; 225 ; 233 ; 251n ; 256 ; 257n ; 258n ;
 260n ; 271 ; 273-274 ; 306n ; 310n ; 319 ; 322-325n
 Posidonius 172n
 Praxeas 30-31 ; 37
 Proclus (néoplatonicien) 157 ; 216 ; 223 ; **225-231** ; 233
 Quintilien 27n ; 116
 Rufus (médecin) 167
 Sabellius 31 ; 98 ; 131n ; 178 ; 183 ; 192-194 ; 196 ; 198 ; 271n
 Salluste 27n
 Sardique (concile) 186
 Sénèque 26-27 ; 249n
 Septante 66n ; 107 ; 111 ; 112 ; 113 ; 116 ; **117-120** ; 121 ; 126n ; 161 ; 163-164 ;
 169
 Sévère d'Antioche 279 ; 281n ; 287 ; 335
 Sextus Empiricus 116
 Simplicius 165
 Sophocle 109
 Soranos d'Éphèse 167

- Souda 169
Speusippe 169
Strabon 166
Sulpice Sévère 49n
Symmaque (traducteur) 164n
Symmaque de Rome 247
Symmaque (beau-père de Boèce) 275n
Tacite 27n
Térence 23
Terentios (comte) 193n ; 196
Tertullien 13 ; 17 ; 21 ; 22 ; **29-44** ; 45-46 ; 50 ; 53n ; 54n ; 86 ; 98 ; 101 ; 103 ;
274 ; 333
Théodore de Mopsueste 137 ; 145 ; 239-240
Théodore de Raïthou 322
Théodoret de Cyr **150-153**
Théodoric (roi) 247
Théodote le Corroyeur 37
Thomas d'Aquin 53n ; 96n ; 254 ; 274 ; 276-277n ; 301n ; 341-342n
Thomas Magistros 118n
Tryphon le grammairien 111n
Valens (empereur) 192
Valentin (apollinariste) 210n
Valérien d'Iconium 241n
Varron 23
Vetus latina 29 ; 66n
Vulgate 252n
Xénocrate 169
Zénon (empereur) 247

TABLE DES MATIÈRES

Les auteurs

Avant-Propos

INTRODUCTION (B. Meunier) 1

Une thèse à éprouver 1

Notre démarche 5

PREMIÈRE PARTIE - LE DOSSIER PERSONA 9

Introduction (B. Meunier) 10

chapitre 1. *Persona* dans le latin classique. (B. Meunier) 12

chapitre 2. *Persona* chez Tertullien. (R. Doumas) 17

Le chapitre 7 de l'*Adversus Praxean* 19

Analyse du chapitre 27 de l'*Adversus Praxean* 24

annexe. *Persona* entre Tertullien et Hilaire (B. Meunier) 30

chapitre 3. *Persona* chez Hilaire. (D. Bertrand) 35

Pourquoi interroger Hilaire 35

Pointage lexical 36

La corrélation *persona, substantia, subsisto* 39

Persona et la Bible 49

Un élément modeste de solidité 54

chapitre 4. *Persona* chez Augustin. (M. Quatrefages) 56

Introduction 56

I. Trois acceptions principales 58

A. Domaine social 58

B. Domaine anthropologique 60

C. Domaine christologique 63

II. Une acception majeure : la théologie trinitaire 68

A. Le livre VII du *De Trinitate* 68

B. Le paradoxe : concept unitif/distinctif 75

C. *Persona*, lieu de synthèse ? 76

Conclusion 78

Bilan sur *persona* (B. Meunier) 82

DEUXIÈME PARTIE - LE DOSSIER PROSÔPON (B. Meunier) 85

Introduction	86
chapitre 5. Premiers sens de <i>prosôpon</i> dans la langue classique	88
chapitre 6. L'époque impériale	92
chapitre 7. La <i>Septante</i> et le judaïsme grec ancien	96
chapitre 8. Emplois profanes de <i>prosôpon</i> chez les auteurs chrétiens	100
chapitre 9. Emplois trinitaires	105
chapitre 10. Emplois christologiques (<i>prosôpon</i> et <i>hypostasis</i>)	112
1. Les débuts	112
2. La controverse du V ^e siècle	119
Bilan sur <i>prosôpon</i>	128

TROISIÈME PARTIE - LE DOSSIER *HYPOSTASIS* 132

Introduction (B. Meunier)	132
chapitre 11. <i>Hypostasis</i> en grec classique (B. Meunier)	133
chapitre 12. <i>Hypostasis</i> dans la littérature chrétienne jusqu'au IV ^e siècle (B. Meunier)	140
chapitre 13. <i>Hypostasis</i> et <i>prosôpon</i> chez les Cappadociens (M. Bonnet)	147
I. Les Cappadociens entrent en lice	149
1) Premières prises de position de Basile	150
2) Au temps de l'épiscopat	158
II. <i>Prosôpon</i> et <i>hypostasis</i> chez Grégoire de Nazianze	164
III. Grégoire de Nysse	168
Conclusion	173
chapitre 14. <i>Hypostasis</i> et la christologie (IV ^e - V ^e siècles) (B. Meunier)	175
chapitre 15. <i>Hypostasis</i> dans le néoplatonisme. (B. Meunier)	180
Hypostase chez Plotin	180
Porphyre	184
Jamblique	187
Proclus	189
Damascius	194
Bilan	196
Bilan sur <i>hypostasis</i> (B. Meunier)	198

QUATRIÈME PARTIE - « PERSONNE », UN CONCEPT ANTHROPOLOGIQUE ? 205

chapitre 16. <i>Persona</i> dans le traité théologique <i>Contre Eutychès et Nestorius</i> de Boèce (M.-E. Bély)	206
1. Contexte historique et théologique	207

2. <i>Persona</i> distingué de <i>natura</i>	210
3. <i>Persona, substantia, subsistentia</i>	215
4. Les définitions appliquées à la réfutation des deux hérésies	222
5. Les sources latines de Boèce	227
6. Originalité de Boèce	233
Conclusion	235

chapitre 17. *Hypostasis* et ses dérivés dans les controverses christologiques
des VI^e- VII^e siècles (B. Meunier) 237

1. Jean de Césarée	237
2. Léonce de Byzance	244
3. Léonce de Jérusalem	248
4. Maxime le Confesseur	254

chapitre 18. *Hypostasis* et *prosôpon* dans les *Dialectica* de Jean Damascène
(D. Bertrand) 259

1. Les <i>Dialectica</i> , pourquoi ?	259
2. Textes expliquant <i>hypostasis</i> et <i>prosôpon</i>	260
3. Évaluation critique	269
4. Une clarification logique	274
5. Hypostase et personne	277
Brève conclusion	279

CONCLUSION (B. Meunier) 281

I. Bilan	281
II. Prospective	287

BIBLIOGRAPHIE 294

INDEX DES AUTEURS ANCIENS