

EFFIGIES HELLÉNIQUES DU PROTOTYPE DANS UN LANGAGE FIGURAL DU CHRISTIANISME

Mihaïl NASTA, Bruxelles

1. Je tenterai de cerner dans ces réflexions plusieurs termes qui ont marqué d'un sceau indélébile un corpus de doctrines élaborées par les théologiens du monothéisme, depuis le II^e siècle de l'ère chrétienne, avec des éléments provenant de la *paradosis*, centrée sur le sacrifice de Jésus-Christ¹. Ce qui nous interpelle ici relève d'une processualité complexe, car les énoncés particularisés de la religion judéo-chrétienne se précisent d'une génération à l'autre lors de la rédaction grecque des écrits et la *koinè* que « parlaient » les documents du christianisme parvenait à leur offrir des images vivantes de la foi, à l'égal des personnifications sublimes : « effigies du divin » (εἰκόνας τοῦ θεοῦ). Je me bornerai de rappeler à ce propos les observations de Jean Pépin, lorsqu'il examine la thématique platonicienne de l'homme comme effigie divine, relancée et amplifiée par Clément d'Alexandrie :

« En des termes assez semblables à ceux d'Epictète, il célèbre l'homme statue vivante, offrande à la divinité, porteur de l'image divine qui ne nous quitte pas et nous détourne du péché »².

Le sillage de la pensée figurative s'élargit, avec l'essor de la patristique, préluant chez Origène aux débats avec les sectes et les écoles de philosophie, étape de transition qui aura comme aboutissement la remarquable productivité spéculative des penseurs d'Alexandrie et de Constantinople, jouxtant l'édifice des grands Cappadociens.

¹ Sur le prestige de la *παράδοσις*, thématisée dans la doctrine des premiers Pères, voir maintenant nos remarques, Nasta 2001, 149 s.

² Cf. Pépin 1971, 189 et la note 3 (Ch. 6, 2: *Accueil de l'anthropologie platonicienne à des fins spirituelles*). Respectivement, dans Clem.Al.*Protr.*4.59.2, p. 46, 15-18: ἡμεῖς ἐσμὲν οἱ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ περιφέροντες ἐν τῷ ζῶντι καὶ κινουμένῳ τούτῳ ἀγάλματι.

2. Sans relâche, un relais d'« images préfiguratives », apparentées aux *logia*, témoigneront du revirement sotériologique, symbolisant la nouvelle série des épreuves sacrificielles que le Christ devait subir: des *tupoï* préfigurent, dispersés, les dogmes~archétypes. Un tel message de redressement sera formulé dans les *Actes des Apôtres* 7, lorsque surgit le nouveau « témoin » de la foi Stéphane, le « protomartyre » « plein de grâce et de puissance », qui reproche durement à ses « frères » (devenus des persécuteurs) de « résister à l'Esprit Saint, comme leurs pères ». Son langage utilise à deux reprises le même désignatif, qui recouvre des aspects différents de la *prototypie*. Dans une citation qui reprend des blâmes adressés par le prophète Amos, les *τύποι* sont les « images » idolâtres d'une déité étrangère (Ac 7,42-43 = Am 5,25 s.). Plus loin, on remarque déjà la deuxième facette du revirement. Moïse a reçu la vision divine de la tente du sacrifice, qu'il devait bâtir *κατὰ τὸν τύπον* « selon le modèle qu'il avait vu ». On peut alors constater comment s'ébauchent les virtualités des « effigies ». L'articulation du relais comporte une projection symbolisante (l'*epibolé*), qui finit par transcender les catégories d'un métaphorisme usuel. Elle pouvait tendre vers la polarité mise en évidence par le Pseudo-Denys: celle des « images dissemblables ». Quoi qu'il en soit, des termes prototypiques réfèrent aussi aux niveaux, super-ordonnés, des évènements qui évoquaient l'histoire de l'humanité dans un *kosmos* progressivement miné par la déchéance, après la chute d'Adam, lui-même un « prototype parental » – le « *prôtopatôr* » des humains³.

3. Ayant pris son essor à l'époque des premières « missions » apostoliques, une allégorèse des figures correspond à l'énonciation très graduelle des termes qui proclament le mystère du salut depuis les *Actes* et certains passages des *Epîtres*. Ainsi, Paul développera au début sa propre théologie de la crucifixion, s'acheminant vers le symbolisme transfiguré du « corps » de la communauté ecclésiale, dont le Christ est « la tête » (Ep 4,15-16). Au chapitre 10 de cette même *Épître aux Ephésiens*, la projection symbolisante prend l'allure d'une théorie des *figures*, déchiffrée dans le texte du Pentateuque. Lors du passage des Israéliens par le désert le *prototype du salut* se montre dans la pierre qui fait jaillir l'eau par miracle; « ce rocher spirituel » qui les désaltérait « c'était le Christ ». Mais ensuite, ils se livrèrent à la débauche... Et alors: « ne devenez pas idolâtres comme certains d'entre eux et ne vous livrez pas à la débauche

³ Voir encore Pépin 1971, 187 sq. les observations très intéressantes sur la « christianisation de l'anthropologie platonicienne », rapportée à l'*effigie figurale* d'un Adam, prototype de l'humanité.

comme le firent ceux-là»⁴. Le commentaire final insiste à nouveau sur l'échéance de ce qui était advenu *in figura* (dans le texte *τυπικῶς* – adverbe). Immanquablement, l'exemplarité se charge d'une signification tragique, alors même qu'elle promet le salut par le Christ (vision eschatologique des corps glorieux ressuscités). Après le premier Adam, pétri de terre, «de même que nous avons porté l'icône ressemblante de l'homme terrestre (καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ), nous porterons l'icône ressemblante de l'homme céleste (φορέσομεν τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουραίου)»⁵. Ce passage permet de constater la valorisation du terme *eikôn*, appelé à dominer la série des prototypes que la religion chrétienne des premiers siècles adoptait pour «sanctifier» la transfiguration du réel – un *mystère* des «formes» spiritualisées – et l'enseignement (*tupos didachès*). En guise de préliminaires au discours sur la justification par la foi, la pratique rituelle du judaïsme, mentionnée selon le texte de la *Genèse* (17,9-14), cette «marque» (*sêmeion*) incisée dans la chair d'Abraham circoncis devient maintenant un «sceau de la justice reçue par la foi lorsqu'il était incirconcis» (Rm 4,11-12). Or, dans la tradition des métaphores platoniciennes, le «sceau» était invoqué pour symboliser l'empreinte personnalisée, qui doit imprimer l'image ou le signe que le porteur entend procurer comme signe de reconnaissance. Le symbole prototypique de la règle d'enseignement intériorisée (*tupos didachès*) provient d'un registre différent. Il atteste la vénération qui entourait la *didaché* orale, héritage sapientiel plus récent attribué aux apôtres, transmis d'une manière fragmentaire par les manuscrits néotestamentaires :

«Dieu soit loué! de ce qu'ayant été auparavant esclaves du péché, vous avez obéi maintenant de tout cœur, livrés à cette doctrine sur le modèle de laquelle vous avez été formés»⁶.

Un sémantisme restrictif se rattache aux occurrences de cette forme de la religion qui se réclame d'une *regula disciplinae*, vivifiée par le sacrifice de Jésus. On observe des codifications similaires dès que la secte de Qumran affermit sa doctrine. A l'époque des apôtres, dans l'administration hellénistique, l'usage courant des *tupoi* – actes formulaires –

⁴ Voir 1 Co 10,4: ἐπινοῦν γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθοῦσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός. Et ensuite, 10,6: ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν [*haec autem in figura facta sunt nostri*].

⁵ 1 Co 15,47-49. Nous avons là un tracé d'origine de la thématique développée par Clem.AL.Protr.4.59.2, le contexte que nous citons ci-dessus (note 2).

⁶ Rm 6,17: ὑπηκούσατε <...> εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδασκαλίας. Quant à la formule *τύπον διδασκαλίας*, il convient de suivre la version de la Vulgate, dont les interprètes étaient sans doute plus proches de cette mentalité: «*oboedistis autem ex corde in eam formam doctrinae, in quam traditi estis*».

avait déteint sur la terminologie des cultes. Le même appellatif s'appliquait parfois aux *contenus typiques* des documents (comme dans Ac 23,25, la « teneur » de la lettre du gouverneur Félix)⁷.

4. Les valeurs que nous venons d'examiner sont parmi les plus marquantes dans une première étape du christianisme, symptomatique pour sa prise de position à l'égard du passé. Souvent, les premières avancées des prédicateurs n'hésitent pas à discréditer les anciennes représentations du culte, comme l'avait fait Stéphane quand il parlait de la « forme-prototype » du temple de Salomon, réalisée d'après un *modèle* communiqué à Moïse, destiné toutefois à disparaître. Dans l'attente d'une gloire à venir (« l'adoption et la délivrance pour notre corps »), les auditeurs de Paul reconnaissent une souche de prototypie immanente à la tradition orale, selon la doctrine relayée par les témoins du Christ, qui sont eux-mêmes prédestinés par la déité et préfigurés, conformes à l'*éikôn* du Fils :

“Ὅτι οὗς προέγνω, καὶ προώρισεν *συμμόρφους τῆς εἰκόνας* τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς⁸.”

En termes de prédestination, les élus sont ceux qui auront le privilège de se configurer en fonction d'un modèle transcendant (par la volonté du Père). Purifiés et illuminés, ils seront admis dans la fraternité du Christ. Leur destinée suit un trajet isomorphe par égard aux paradigmes de la christologie. Le Pseudo-Denys se souvient du théorème paulinien, lorsqu'il ébauche la définition des *paradigmes* (dans les *Noms divins*, 5, 8). Certains proposent ici le désignatif « modèles », mais on risque alors de superposer au texte un schème contaminé par le néoplatonisme. Il vaut mieux maintenir les redondances du texte original :

« Nous disons que les *paradigmes* sont des raisons <divines> qui produisent la substance des êtres en Dieu (ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιότης). Ayant préexisté d'une manière unifiante, la théologie les appelle *prédéterminations* (προορισμούς) et volontés divines bienveillantes, celles qui *prédestinent et font les êtres*. Selon celles-ci le Suressentiel a d'avance défini et porté au monde toutes les choses qui existent (πάντα τὰ ὄντα) »⁹.

⁷ On rapprochera de ces acceptions des tournures similaires (plutôt classiques), utilisées couramment pour désigner « l'ébauche », « l'esquisse » ou « le résumé » (surtout au datif : τύπῳ ou ἐν τύπῳ).

⁸ « Ceux que d'avance il a connus, il les a aussi *prédéterminés à être conformes à l'image de son Fils*, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères » (Rm 8,29-30).

⁹ Dion. Ar. d. n. (« Des noms divins »), ch.5 § 8, PG 3, 824 C. Voir également *ibid.* ch. 7, 869 C-D : Dieu reste inconnaissable dans sa nature. Mais nous l'appréhendons : ἐκ

Au fil des interprétations, l'herméneutique d'un Origène défend dans toute lecture de la Bible la vérité du sens propre, parfois occulté par des figures anagogiques. Néanmoins, une « dynamique de substitution » domine l'antagonisme qui oppose l'esprit à la lettre, dans les démarches de l'activité herméneutique. Les « types » de l'Ancien Testament, le sens charnel de ses contenus (y compris bon nombre de ses histoires) pourront privilégier une manifestation de la vérité, « ut uiam quoddammodo accipiant requirendae ueritatis *cessantibus typis* »¹⁰. D'où la nécessité d'évaluer correctement sur le plan typologique ces approches conflictuelles :

« L'allégorie chrétienne, pour arriver à ce résultat sans précédent, a dû repenser sur de nouvelles bases la relation du signe et du signifié et en particulier transformer la notion classique d'image ou de symbole en celle de « type » de la personne et du rôle de Jésus. Voilà pourquoi, bien qu'il manque de garants très anciens, le terme de « typologie » semble bien préférable à celui trop général d'« allégorie », pour désigner la pratique proprement chrétienne de l'exégèse spirituelle »¹¹.

En fait, dès le III^e siècle la réception des textes sacrés se déploie par degrés, en fonction de la critique figurale, issue d'un processus de lecture simultanée, sur plusieurs niveaux. Il faut envisager ce processus dans l'alternance de ses opérations, qui aboutissent à l'*hermeneia* : interprétation codée des figures et transfert-déchiffrement du sens littéral.

5. La poussée du *langage des figures* prend ses véritables dimensions dans nos propres lectures du phénomène culturel dès qu'on examine d'une époque à l'autre le fonctionnement des *formes prototypiques*. Décantés au niveau spéculatif de la théorie, plusieurs thèmes accédèrent au statut des *modèles*. La portée de leur signification hiérarchique se prêtait tout aussi bien aux définitions rigoureuses, énoncées dans les dogmes et les textes fondateurs du rituel, en même temps qu'elle faisait l'objet d'une figuration codifiée dans l'architecture d'une église archétypale, tout comme, dans les arts plastiques, la stylisation abstraite des icônes transposait sous forme d'images la teneur conceptuelle d'une théologie.

τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης (« à partir d'un ordonnement de tous les êtres, lequel, produit par lui-même, possède en lui certaines *icônes* et *similarités des paradigmes* divins »). A. Traversari, traducteur de la Renaissance, a bien saisi le statut spécial de la « préfiguration » : « ex ordinatissima dispositione ab ipso producta ».

¹⁰ Or. *hom. 17, 1 in Jos.* (Lat.), traduction de Rufin, éd. Baehrens, 400, 18-401, 5. Cité par Pépin 1961, 85 (ch. 1, 3, 2 : *De l'allégorie à la typologie*). Nous empruntons à la même source plusieurs formulations que nous résumons ci-dessus.

¹¹ Pépin 1961, 48.

Désormais, toutefois, il n'était plus opportun de recourir en droite ligne aux schémas de la « justification » ; la série des signes manifesterait le plus souvent une alternance qui fait parler *a posteriori* des catastrophes de l'histoire du monde et du cheminement d'Israël, éclairés par le symbolisme « véridique » de la Passion : après l'agonie de Jésus sur la croix, le message de sa résurrection. Plus tard, Grégoire de Nazianze fera le point sur une méthode d'interprétation inspirée par les visées d'un recadrage historial, périple démonstratif qui entreprend la *lecture herméneutique à rebours* des « figures » symbolisantes :

« A cela je puis donner la *vraisemblance imagée* (gr. *eikazein!*) de la théologie, sauf que je <déchiffrerai> à partir des contraires (gr. *ἐκ τῶν ἐναντιῶν*)¹². Là (*i. e.* dans la mouvance de l'*Ancien Testament*) c'est le changement à partir des *suppressions*; ici, c'est le perfectionnement grâce aux *adjonctions*. Voici comment : l'Ancien Testament proclamait manifestement le Père, le Fils plus obscurément. Le nouveau a manifesté (*ephanerôsen*) le Fils, a fait entrevoir la divinité de l'Esprit <Saint>. Maintenant l'Esprit a droit de cité parmi nous et nous accorde une vision plus claire de lui-même »¹³.

Dans l'ordre de la narrativité, une échancrure décisive s'était ouverte lors de l'attente des cinquante jours de la Pentecôte : sentiers illuminés par les rencontres de Jésus transfiguré, nouveaux témoignages de sa présence au-delà du tombeau¹⁴. Depuis ces miracles, qui préludent aux Actes des Apôtres, les événements sont enchâssés dans le prolongement de la rédaction des trois Évangiles synoptiques ; leur cadence phénoménale dilate le rythme temporel, car la chrétienté subira aussi l'emprise de l'*Apocalypse* johannique. Dorénavant, la communauté ecclésiale érigera en dur les termes symbolisants qui manifestent les mystères de la foi, abrités à l'intérieur du *naos*, réceptacle aux deux *narthex*— adéquation ou support des ressemblances ineffables, par delà tout l'entrelacs des allégorèses.

6. Se proposant d'éclairer le sens initiatique de l'architecture qui abrite le culte, Maxime le Confesseur définit dans sa *Mystagogie* les traits symbolisants des forces cohésives qui sont à l'œuvre dans l'espace ecclésial : réunion des hommes et des femmes, appartenant à des races diffé-

¹² Qui se réalisent dans notre histoire... dans la traduction des *SC* (voir note suivante) = « sauf le fait que c'est l'inverse ».

¹³ Cf. *Gr. Naz. or.* 31 (*Discours théologique 5*), dans l'édition de la collection *SC 250*, 326-327 (et les notes 1-2).

¹⁴ Préparation des apôtres, pour qu'ils puissent eux-mêmes célébrer *autrement* « à rebours ! » les effets de la Pentecôte instituée par l'Ancien Testament (cinquante jours après la Pâque juive).

rentes, parlant des langues dissemblables. Néanmoins, assemblés et unifiés sans se confondre, réunis dans l'église – *icône* de la déité –, ils reçoivent la grâce d'exister par le Christ, microcosme des âmes qui se tient à l'intérieur du cosmos archétype, soutenu par Dieu et unifié par son opération :

Τὴν τοίνυν ἁγίαν Ἐκκλησίαν κατὰ πρώτην θεωρίας ἐπιβολήν, τύπον καὶ εἰκόνα Θεοῦ φέρειν ἔλεγεν <...> ὡς τὴν αὐτῷ κατὰ μίμησιν καὶ τύπον ἐνέργειαν ἔχουσαν¹⁵.

L'ensemble des effigies concrètes symbolisantes qui dérivent d'une transposition des figures représentent *le « corps » de l'église*, avec ses « membres », agencés autour d'une voûte réservée à l'image transfigurée du *Christ, qui est la « tête »*, surplombant avec sa présence les travées de l'architecture sacrée. Ce moulage transposé dans les pierres vives d'un édifice parachève la clôture iconique des ressemblances, mouvement qualifié par un désignatif intraductible : une *hieroplastia* qui produit la souche de toute *iconographie*, caractérisée par le Pseudo-Denys dans son traité *De la hiérarchie céleste* comme une procédure de la théologie, capable « de conduire nos intellects vers les effigies du sens anagogique des écritures saintes »¹⁶. Selon l'excellente transposition de Jean Sarrazin et de Périon,

*theologia poeticis sanctis formationibus in non figurilibus mentibus usa est, ad nostrum intellectum attendendo <...> et ad eundem accommodate sacras scripturas anagogicas effigiando*¹⁷.

Autrement dit : les chrétiens appréhendent sur plusieurs niveaux les *effigies du prototype*. Au centre – ou plutôt à l'origine – on discerne l'invocation du Christ, assimilé à l'« effigie sacrée de sa *croix* », dont l'architecture des premières églises reproduira la disposition : « σταυρὸν

¹⁵ Max. *myst.* (PG 91), 664 D, 1-5. C'est ainsi que s'amorce le discours sur l'archétype symbolique de l'église dont nous avons résumé les idées fondamentales. L'*eikôn* de l'église resserre la totalité des « raisons » cosmiques dans un faisceau qui nous détermine, comme si on était compris dans le processus créateur de l'archétype divin : τὰ αὐτὰ τῷ Θεῷ περὶ ἡμᾶς ὡς ἀρχετύπῳ εἰκῶν ἐνέργουσα (*ibid.* 667 c).

¹⁶ Dion. Ar. c. h. PG 3, ch. 2 § 1 (137 B) : Καὶ γὰρ ἀτεχνῶς ἡ θεολογία ταῖς ποιητικαῖς ἱεροπλαστικαῖς ἐπὶ τῶν ἀσχηματίστων νοῶν ἐχρήσατο, τὸν καθ' ἡμᾶς, ὡς εἶρηται, νοῦν ἀνασκεψαμένη, καὶ τῆς οἰκείας αὐτῷ καὶ συμφυοῦς ἀναγωγῆς προνόησασα, καὶ πρὸς αὐτὸν ἀναπλάσασα τὰς ἀναγωγικὰς ἱερογραφίας.

¹⁷ Dion. Ar. c. h. ch. 2, § 1 (137 B11-12). Voir aussi la version de Jean Scot Erigène, au ch. 1 (136 B) : *...ut perduceret per sensibilia in intellectualia, et ex sacris figuratis symbolis in simplas caelestium hierarchiarum summitates.*

παντοδύναμε, ὁ τύπος τοῦ Χριστοῦ». Cette parfaite adéquation sera symbolisée à son tour par l'image du *sceau* (σφραγίς), empreinte personnelle du Seigneur Jésus Christ et implicitement un fidèle reflet de la mystérieuse filiation (υἰότης) qui l'unit au Père. Dans l'architecture des églises byzantines, pour faire pendant à la section ouverte du *pronaos*, l'autre extrémité du monument sera délimitée par la frontière de l'ancien *adyton*. Maintenant, la collocation absidale de l'*endonarthex* aboutit au réceptacle des sacrements liturgiques, espace dominé par le symbolisme du *katapetasma*, voile et involucre du Très Haut, autel qui abrite le Saint des Saints. Cependant, le symbolisme «historié» des vérités divines proposées au regard des fidèles dans l'église implique des références à la matérialité des images, dont les attributs coïncident avec la disparité chaotique des ressemblances humaines.

7. Lorsqu'on examine l'ensemble des termes symbolisants raccordés au mystère¹⁸ de Jésus, «l'empreinte» *hellénique* prédominante dans l'élaboration du dogme central coïncide en tout point avec la convergence des termes désignatifs :

– *εἰκὼν*, l'«*image véridique*», nous permet d'accéder au foyer de l'archétype divin qui harmonise la ressemblance ;

– *τύπος* avec ses dérivés désigne les *modèles* dispensés par une *souche d'exemplarité*, celle qui subsiste sur le plan des *paradigmes* (*παραδείγματα*), eux-mêmes raccordés au niveau supérieur dans une «*procession*» des modèles ;

– *ἐνανθρώπησις*, l'«*incarnation humaine de Jésus Christ*», manifeste la voie du retour dans le stade providentiel des «*processions*». Le Sauveur qui s'est fait Verbe ayant assumé la totalité de notre condition (à l'exception du péché), l'homme peut retrouver un élan perfectif qui le rapproche du *plérôme* (la «*plénitude*» idéale des qualités départies par le démiurge).

L'emploi souple, nuancé, des acceptions génériques convient tout naturellement aux *Dialogues* de Platon, surtout quand il envisage d'orienter ses interlocuteurs vers les *empreintes* d'un *modèle*, à partir des perceptions intermédiaires :

¹⁸ Les oscillations de la tradition manuscrite dans 1 Co 2,1 mettent en évidence les deux facettes d'un langage symbolisant qui s'efforce de surclasser les virtualités de la parole, car il s'agit d'annoncer le «*témoignage de Dieu*» (μαρτύριον τοῦ Θεοῦ) ou, selon d'autres manuscrits, «*le mystère du Christ*» (μυστήριον τοῦ Θεοῦ qui devient dans le texte lu par Augustin «*mysterium Christi*»). Progressivement, les termes symboliques modifient les **effigies du prototype**, images primordiales polyédriques du sens révélé.

«Ce ne sont pas là, je le dis, des beautés relatives <...>; mais il est dans la nature de ces choses d'être, par elles-mêmes, belles toujours et de comporter des plaisirs qui leur sont propres, sans rapport aucun avec ceux qu'on trouve à se gratter ! Il est certain que *ce caractère, d'être belles et de comporter des plaisirs qui leur sont propres*, appartient aussi aux couleurs (καὶ χρώματα δὴ τοῦτου τὸν τύπον ἔχοντα καλὰ καὶ ἡδονὰς)»¹⁹.

Un autre texte significatif propose la métaphore du moule qui retient dans l'âme, comme une masse de cire, l'*empreinte des signes (ekmageïa)* dont nous voulons garder mémoire – tracé «limpide» ou «maculé» (confus) des perceptions. Le *Théétète* a instauré ainsi le schéma figural du processus cognitif et ses désignations, car

«dans les choses que nous savons et que nous percevons le jugement (*doxa*) tourne et s'enroule» <comme un courant alternatif !>, «tour à tour faux et vrai: en droite ligne, il amène les *moulages (tupous)* et leurs *empreintes appropriées (oikeia apo-tupōmata)*, quand il est vrai, des empreintes gauchies et bancales quand il est faux»²⁰.

Une fois le schéma fixé, d'une manière inévitable l'itinéraire des abstractions devait s'attacher au nœud conceptuel de l'*eikós (εἰκός)*, réfraction ou épure monnayant l'*«icône prototypique» (εἰκῶν)*, appréhendée par analogie, comme le dicterait une stratégie de l'*eikasticité* (support du «vraisemblable»), qui est à son tour le produit d'une modélisation d'après nos souvenirs (comme des images à la surface de l'eau ou l'ombre des personnages ou des objets entrevus par les habitants de la caverne)²¹. Juxté par cette corrélation polaire, antithétique, des paradigmes, le thème des efforts spirituels qui s'élancent dans la veillée contemplative pour atteindre l'*homoiōsis theōi* («se rendre semblable à la déité») particularise une des voies les plus exclusives des mystiques dans l'orthodoxie byzantine.

8. On peut à ce stade dresser un bilan provisoire des aspects problématiques de la *prototypie*, thématifiée dans les grandes doctrines de la philosophie hellénique, lorsqu'elle refait surface dans les dogmes fondateurs du christianisme, influencés notamment par les courants du néoplatonisme et l'emprise multilatérale des écrits stoïciens. Si on se tourne vers la méthodologie des sciences cognitives modernes, plusieurs disciplines qui s'occupent actuellement du langage humain ont maille à partir avec

¹⁹ Pl.*Phlb.*51^c (version de Léon Robin).

²⁰ Pl.*Tht.*194^b.

²¹ Pl.*R.*511^d-516^d.

la reconnaissance des *prototypes*, avant même de s'accorder sur une définition stricte de cette notion, valable pour l'ensemble de ses occurrences. En tout cas, l'approche pragmatique nous montre clairement qu'il s'agit d'une opération cognitive des plus fréquentes. Les difficultés surgissent quand on demande à des locuteurs de nommer et de caractériser parmi les membres d'une série d'objets, d'individus ou de propriétés le spécimen représentatif ou – plus précisément – l'*exemplaire-prototype*. La plupart du temps, le *membre* sélectionné sera défini selon des consensus obtenus facilement, auprès des locuteurs indépendants soumis au même test, mais leur commentaire et l'analyse de leurs motivations ne donnent pas des résultats satisfaisants pour comprendre les critères selon lesquels un prototype doit être encadré dans une catégorie spécifique. Notons que les désignatifs grecs de la série {τύπος → *prototype* → *archétype* → εἰκὼν} impliquent un terrain d'application très large, puisqu'ils réfèrent aux rapports de similitude perçus et/ou catalogués depuis les moindres indices perceptibles jusqu'aux traits caractéristiques les plus pertinents, identifiés, comme on a pu le constater, dans un grand nombre de domaines, hiérarchisés par degrés, en fonction des relais cognitifs qui produisent les catégories et sélectionnent des *paradigmes*: modèles schématiques, dont certains, nettement perceptibles, se concrétisent sur le plan de la matérialité (à partir de l'expérience immédiate des sens), alors que d'autres nous orientent vers les zones les plus élevées de la connaissance abstraite. Les hypothèses modernes concernant les prototypes affrontent d'abord un problème de catégorisation, pour définir les critères au moyen desquels on décide de l'appartenance ou de la non appartenance d'un objet à une catégorie. Comme elle doit vérifier pour chaque membre d'une catégorie s'il satisfait un ensemble de *conditions nécessaires et suffisantes*, cette opération rencontre des obstacles majeurs quand elle applique – par exemple – ce modèle soit aux espèces naturelles, soit aux séries de couleurs. Des tests psychologiques révèlent plus particulièrement l'existence d'une structuration interne des catégories et celles-ci constituent la *dimension horizontale* des rapports de similarité. Les individus font usage de leur dotation encyclopédique pour un repérage naturel, qui cherche parmi les objets connus le plus grand nombre de traits similaires partagés avec un prototype²². En allant même plus loin, je dirai qu'il serait tout aussi probant de nommer des catégories qui se distinguent par leur convergence prototypique dans la sphère de la « dissemblance » (et je mentionnerai *speciminis gratia* les traits qui apparentent la tératologie de quelques organismes isolés observés au fond des Océans : ils s'oppo-

²² Voir dans Ducrot/Schaeffer 1995, 281-291 les « degrés de prototypicalité » et dans Kleiber 1990, 153 (ch. 4) : *La version étendue de la sémantique du prototype*.

sent par certains traits de leur physionomie à toutes les autres familles, mais quant à eux, l'extranéité les apparente vaguement par ces mêmes traits). Un autre lien très significatif dans la structuration des prototypes assouplit des schémas introduits par les néoplatoniciens (filiation spontanée, involontaire !). L'observateur surprend ainsi la *dimension verticale* des catégorisations, lorsque les similarités renvoient à des propriétés qui appartiennent à une même hiérarchie intercatégorielle « dont les catégories ne sont pas équivalentes entre elles ». On distingue alors les trois degrés qui fournissent des propriétés pour encadrer par exemple les traits catégoriels d'un prototype : un niveau « superordonné », un autre « basique », le troisième « subordonné »²³. Depuis Platon, des hiérarchies de ce type commandent l'ordre des plus hautes déterminations, dans un système du monde qui articule en fait un déploiement ternaire de la connaissance des réalités. Les variantes les plus proches de nos réseaux catégoriels sont décrites par Proclus dans son exposé didactique. Il affirme explicitement qu'il y a inclusion réciproque des triades et de leurs membres²⁴, sans qu'on puisse détruire le rapport hégémonique à l'intérieur d'un ensemble dont l'ordre supérieur doit toujours dominer et se distinguer par sa capacité d'inclure plus de généralité par rapport aux ordres subordonnés. Un prototype dominateur peut d'ailleurs commander l'ensemble des triades, comme c'est le cas pour la triade *Etre, Vie, Intelligence*. Si l'on revient aux controverses modernes, une version étendue améliore la théorie des prototypes, en accordant un rôle important à *l'usage*, lui-même déterminé par plusieurs circonstances, surtout lorsque le contexte historique s'interpose, comme nous l'avons remarqué à propos des fluctuations qui ont marqué l'emploi des moralités figurales tirées de l'Ancien Testament. Parmi les perfectionnements apportés, le principe des « modèles cognitifs idéalisés » n'a pas omis d'intégrer les *images mentales* au processus de catégorisation (« structures à schéma d'images ») et ceci nous oblige d'examiner aussi les extensions métonymiques et métaphoriques.

²³ Cf. Moeschler/Reboul 1994, 383-389. A la page 388, on montre les déterminations qui s'échelonnent pour « Milou » : « animal » (niveau *superordonné*), « chien » (niv. *basique*), « fox-terrier » (niv. *subordonné*)...

²⁴ Cette construction se prévaut du célèbre postulat de Platon, qu'il énonce dans *R.6.509^b* s. : la transcendance absolue de l'Un qui est le Bien. L'Un domine une disposition ternaire géométrique pour laquelle la métaphore de Soleil devient un *nœud de prototypie* avec deux ramifications : d'un côté, les « effigies-*eikones* » ménagent l'accès du type *eikasias* vers « l'image » du monde sensible, sa matérialité et les êtres vivants ; de l'autre on atteint par « l'intellection » (*noësis*) le monde illuminé par le Bien, ouvert à la connaissance qui emprunte la méthode dialectique, accédant aux idées. Pour le mécanisme de la triade chez Proclus, voir *Theol. Plat. (Éléments de Théologie)* 103, éd. Dodds, E. R., Oxford, 1933, p. 92, 13-16.

9. On accède sur cette voie au symbolisme trinitaire de la théologie chrétienne, c'est-à-dire au corps de doctrine qui s'est constitué dans les circonstances particulières d'une christologie raccordée aux remous du néoplatonisme, mis en demeure par les provocations de la gnose. Le dogme de la Trinité raffinerait le principe inclusif sur le pallier de la domination unidirectionnelle du principe transcendantal de la Dèité. Je me bornerai à spécifier que l'empreinte unifiée qui manifeste le pouvoir du Père se transmet aux autres « personnes » dans un partage simultané des propriétés. Avec des précautions supplémentaires Eusèbe de Césarée parlera du contraste qui différencie de l'*archétype* les *prototypes* que nous envisageons dans l'esprit comme des paradigmes de la perfection divine – simples modèles conceptuels²⁵. Les formules énonciatives pourront échelonner par inclusion les archétypiques. A partir de l'expression-clé du Symbole de Nicée << *lumen ex lumine* >>, Clément d'Alexandrie développera sa propre théologie du Logos : « lumière <qui est> l'archétype de <la> lumière » (φῶτος ἀρχέτυπον φῶς)²⁶. Et Grégoire de Nysse introduit dans la forme-archétype du Père le reflet parfait du Christ, effigie iconique de beauté : « ὁ μὲν υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ ὡς τὸ ἐπὶ τῆς εἰκόνης κάλλος ἐν τῇ ἀρχετύπου μορφῇ »²⁷. Pour faire avancer l'analyse du symbolisme représenté par des effigies dogmatiques, il faut se méfier des recherches unilatérales qui tendent à restreindre le domaine de la sémantique du prototype. Jusqu'à présent, les sémanticiens assujettissent chaque fois l'exploration des prototypes aux procédures d'une grammaire verbale ; on a testé en premier lieu les performances ou la compétence des locuteurs. Or les aptitudes et les avancées de la connaissance peuvent aller bien au-delà de ces frontières du dicible, même si les derniers aveux du sujet « explorateur » finiront par ébranler la plupart de nos certitudes.

10. A travers ces remous, il convient de chercher un point d'ogive, qui est celui des formulations acceptées finalement par l'ancienne communauté qui a confessé dans sa grande majorité les articles de foi énoncés par le symbole de Nicée (359). Dans ce document, l'effigie de gloire correspond au symbolisme d'une *apokatastase* ouranienne des temps, amenée par la rédemption et « préfigurée » iconiquement par l'*Apocalypse de Jean* (1,8), lorsque Jésus *délègue* son image, prototype dans le ciel, vision du Seigneur Dieu qui s'annonce lui-même (manifesté), tel qu'il paraîtra au Jugement dernier²⁸. Lorsque l'on examine l'union hypostatique de la

²⁵ Eus. *h. e.* 10, 4, 55 (PG 20, 872 A).

²⁶ Clem. Al. *Protr.* 10 (PG 8, 213 A).

²⁷ Gr. Nyss. *Eun.* 1 (PG 45, 448 A).

²⁸ Ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, λέγει ὁ κύριος ὁ θεὸς, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ. « Je suis *alpha* (« *principium* ») et *oméga* (« *finis* »), dit le Seigneur

Trinité proposée par le dogme « orthodoxe », fixé dans sa formulation rigoureuse par Cyrille d'Alexandrie, Basile de Césarée et ses collaborateurs (les autres Cappadociens), il faut revenir au symbolisme figural livré dans l'Épître (pastorale) aux Colossiens, ch. 1 (versets 13-20, une rédaction postérieure à « l'Apôtre » Paul). Ce texte pose la centralité d'une présence salvifique de Jésus crucifié, véritable *image-empreinte* du Père, « Dieu invisible », qui s'est manifesté aux humains en livrant son Fils « le premier conçu de toute la Création » : ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Dans la vision métaphorisante du dogme, trois composantes frappent l'entendement des croyants (destinataires du message pastoral). Premièrement, une vibration de l'arrière-plan cosmique fait écho au symbolisme du *Pantokratôr* (Ap 1,5) et redresse en quelque sorte la mouvance d'un message « intertestamentaire » qui était propre à l'eschatologie sombre des prophètes hébreux convertis. Ensuite, l'insertion de Jésus dans l'advenu historique médiatise la deuxième composante et cette rencontre a suscité une polysémie presque intraduisible, car en grec le destin de la « création », raccordé maintenant au « premier engendré » (*prototokos*), coïncide parfaitement avec les « créatures », prisonnières de leur finitude. Ces deux notions se superposent dans le sémantisme de la « fondation » : κτίσις – *nomen actionis* – désigne l'ensemble du « monde créé » et « tout individu de la création » (la Vulgate utilise pour ce dernier terme le vocable non ambigu : *creatura*). Par le recours au symbolisme bipartite, une face allégorise le microcosme humain, l'autre personnifie le corps de l'Église, communauté spirituelle, « contenant » de la nouvelle créature, dont le Christ est la « tête » (gr. *kephalè*) mais aussi le *ktistes*, « fondateur », qui surplombe cette mystagogie (comme nous l'avons montré pour le dispositif architectonique de l'Église). La troisième composante de l'effigie triadique se présente sous la forme abstraite la plus paradoxale. On dirait que le dogme a transformé la formule des néoplatoniciens qui posait l'existence de « l'un tout »²⁹.

dieu... le TOUT PUISSANT ». Cette formule est à l'origine de l'*icône-représentation cosmique* de Jésus, par l'effet d'une métonymie ou antonomase figurale, quand son effigie se propose au regard symboliquement dans le *ciel* de l'église, désignant la coupole centrale du *pantokrator*, dans l'architecture byzantine et dans la partie centrale des anciennes églises romanes.

²⁹ Cf. par exemple Dam.Pr. vol. I : *De l'ineffable et de l'Un*, (éd. Westerink, L. G. / Combès, J., Paris, 1986) : Troisième partie : *Aporétique de la notion de l'Un. – L'Un comme Tout* (= R. I 45), 67 s. et *Conclusions sur l'Un* (= R. I 85), 127 s. Cette doctrine distingue aussi trois hypostases différentes, mais elles n'ont pas les « propriétés » des *Personnes* trinitaires et semblent se ramifier à partir de l'Un indéterminé, comme une Triade intelligible. Néanmoins on y trouve l'idée de la procession : « On pourrait suggérer davantage le premier principe par ce qui demeure, le second par ce qui procède, le troisième par ce qui se convertit ».

Pour la théologie archétypale du monothéisme chrétien la « consubstantialité » (ὁμοουσία) des Personnes de la Trinité se démarquait, par contraste, des présupposés de la *homoioousia*, « ressemblance des natures » (ὁμοιουσία, de ὁμοῖος, « similis »). Dans un des ses *Dialogues sur la Trinité*, Cyrille d'Alexandrie approfondit un passage de l'Évangile de Jean (14,9-10), où le Seigneur Jésus lui-même dit « Je suis dans le Père et le Père est en moi ». Cyrille envisage la complémentarité des natures divines (le Père, le Fils et le Saint Esprit) comme une parfaite Union hypostatique, qui cependant *n'est pas un mélange*, car les « idiomes » restent dans un rapport de coessentialité « sans se confondre » (*asunhytôs*, adverbe). Chez Grégoire de Nysse, selon une des énonciations rigoureuses de cette agencement unitif des archétypes, « l'hypostase du Fils devient en quelque sorte la forme et la Personne dans laquelle se reconnaît le Père »³⁰. Paradigme ou source de perfection (*teleion*), l'estance du Père marque de son *empreinte* (gr. *charakter*) l'hypostase du Fils qu'il a engendré. Plus exactement, comme on envisage la correspondance des qualités abstraites ou ineffables, qui sont les propriétés de ces personnes divines (gr. *idiômata*), Jésus se représente lui-même, par une diffraction de la vision intérieure « dans l'union sur-essentielle »³¹. On arrive ainsi à la position extrême, d'une co-substantialité qui risque de nous acheminer finalement vers une « récupération » monophysite. Les Cappadociens – dont Basile et les deux Grégoire sont les plus brillants théoriciens – trouveront des sentiers de médiation, pour mieux expliquer l'unité ou la monade souple qui ne détruit pas la manifestation des « idiomes » et permet une coexistence des deux natures (humaine et divine) dans l'être du Fils. Cette approche obligera les théologiens de méditer sur les contraintes de l'action volitive (*boulêsis*) et sur les souffrances assumées par l'humanité du Christ, divinité invulnérable qui a décidé de souffrir (selon la doctrine « dithélique » pour laquelle Maxime sera martyrisé en 662). Le cheminement ultérieur du débat trinitaire contient encore une moisson abondante de controverses fascinantes ayant trait à la typologie des catégorisations. Les textes que nous venons de commenter ne font qu'ébaucher une première vue d'ensemble du « *sensus effigiatus* » qui a transformé l'interprétation des prototypes, dès que le christianisme a codifié sa théologie dans une ambiance culturelle vivifiée par l'héritage hellénique.

³⁰ Cf. Gr. Nyss. *diff. ess.* (PG 32) 340 C: ἡ τοῦ υἱοῦ ὑπόστασις οἰοεὶ μορφή καὶ πρόσωπον γίνεται τῆς τοῦ πατρὸς ἐπιγνώσεως.

³¹ Cyr. *dial. Trin.* 5 (PG 77, 557 D = SC 237, p. 298-299): « Mais lui, le seul à connaître le Père, connu également par le Père seul, il s'est représenté *non pas comme l'image d'une simple volonté non-subsistante pour nous* [οὐ ψιλῆς ἡμῖν καὶ ἀνυπάρκτου θελήσεως εἰκόνα], mais comme *l'empreinte de l'hypostase de celui qui l'a engendré* ».

Bibliographie

- Ducrot, O. / Schaeffer, J.-M. (1995) – *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris.
- Kleiber, G. (1990) – *La sémantique du prototype. Catégories et sens lexical*, Paris.
- Moeschler, J. / Reboul, A. (1994) – *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*, Paris.
- Nasta, M. (2001) – « Quatre états de la textualité dans l’histoire du corpus dionysien », dans Nasta, M., *Les êtres de paroles. Herméneutiques du langage figuré*, Bruxelles.
- Pépin, J. (1961) – *Les deux approches du christianisme*. Paris.
- Pépin, J. (1971) – *Idées grecques sur l’homme et sur Dieu*, Paris.