

LE LEXIQUE DE L'INCARNATION CHEZ ELIŠĒ

Le but de ce travail est d'analyser l'emploi de quelques formules théologiques qui font de Elišē un représentant exemplaire de la christologie arménienne la plus ancienne. Pour tracer un profil du modèle christologique de cet auteur, je prendrai en considération l'emploi de quatre termes clef dans ses œuvres, c'est-à-dire : *humanité* (մարդկութիւն), *divinité* (աստուածութիւն), *nature* (բնութիւն), *corps* (մարմին).

1. Աստուած, որ արար զաշխարհս, նոյն եկն եւ ծնաւ ի սուրբ կուսէն Մարիամայ, յառաջագոյն նկատելով մարգարէիցն, առանց իրիք պատճառանաց մարմնաւոր կարի: Որպէս յոչնչէ արար զայս մեծ մարմին աշխարհս, սոյնպէս առանց իրիք մարմնական միջնորդի առ զմարմինն յանկորձ կուսէն ճշմարտիւ, եւ ոչ ստուերագիր երեւմամբ: Էր Աստուած ճշմարտիւ, եւ եղեւ մարդ ճշմարտիւ. ոչ ի լինելն մարդ՝ կորոյս զաստուածութիւնն, եւ ոչ ի կալ մնալն Աստուած՝ աղաւաղեաց զմարդկութիւնն, այլ նոյն եւ մի: Այլ քանզի ոչ կարէաք տեսանել զանտեսանելին եւ մերձենալ յանմերձենալին, եկն եմուտ ընդ մերով մարդկութեամբս, զի եւ մեք մտցուք ընդ նորս աստուածութեամբն: Ոչ անարգանս ինչ համարեցաւ զգենուլ զիւր ստեղծուած մարմինս, այլ մեծարեաց իրրեւ զաստուածաստեղծ զիւր գործ: Ոչ առ սակաւ սակաւ շնորհեաց ինչ սմա զանմահութեան պատիւն՝ իրրեւ զանմարմին հրեշտակաց, այլ միանգամայն զբոլոր բնութիւնն մարմնով, շնչով եւ հոգւով զգեցաւ, եւ միարանեաց ընդ աստուածութեանն. միութիւն, եւ ոչ երկուութիւն. եւ այսուհետեւ մի գիտեմք զաստուածութիւնն, որ յառաջ էր քան զաշխարհս, նոյն եւ այսաւր: (Պատմ. II, 39¹)

¹ Pour l'*Histoire* j'utilise l'édition critique par TER-MINASYAN, *Elišē vasn Vardanay ew Hayoc' Paterazmin*, Erevan 1957, réimp. anast., Delmar NY 1993; les autres oeuvres sont citées selon l'édition de Venise: *S. Elišē Vardapet. Matenagrowt 'iwnek'*, Venise 1859.

La perspective christologique, comme il arrive toujours chez Elišē, est *d'en haut* : Dieu même est le seul sujet de toute l'économie du salut, et son incarnation est comme une prolongation de la création. Je voudrais fixer votre attention sur l'emploi que l'auteur fait des mots *humanité* et *divinité*, en utilisant un schéma :

ի լինելն մարդ...	... ոչ կորոյս գաստուածութիւնն
ի կալ մնալն Աստուած ոչ աղուարեաց զմարդկութիւնն
այլ նոյն եւ մի	

Comme on peut remarquer, dans ce cas les termes *humanité* et *divinité* sont utilisés pour exprimer l'ensemble des propriétés humaines et divines du Christ, tandis que la locution *նոյն եւ մի* affirme l'unique subsistance individuelle du Christ.

Pourquoi Elišē a-t-il utilisé les termes *մարդկութիւն* et *աստուածութիւն*, et pas, par exemple, *մարդկային բնութիւն* ou *աստուածային բնութիւն* ? Pour répondre à cette question on doit faire appel à un célèbre traité attribué à Yovhannēs Mandakuni, et connu comme *Démonstration* (*Ապացոյցք*). En faisant allusion aux nombreux attributs du Seigneur, l'auteur fait une affirmation importante : *Իսկ փրկողին զմեզ Տեառն բազմաւորական անուանքն, ոչ յորով երեսս կամ զանազան բնութիւնս, այլ մի Տէր զՅիսուս Քրիստոս վարդապետելով հանդերձ մարմնովն*². Il faut, encore une fois, utiliser un schéma :

ոչ յորով երեսս	այլ մի Տէր զՅիսուս Քրիստոս
կամ զանազան բնութիւնս	հանդերձ մարմնովն

Comme il a été remarqué par Tallon³, on rapproche les mots *երեսս* et *բնութիւն* plus qu'on ne les oppose. C'est-à-dire que le mot *բնութիւն* n'est pas employé dans son sens de notion abstraite, mais plutôt dans le sens de nature concrète, comme réalité actuellement présente dans le Christ ; c'est pour ça que soit *յորով երեսս* soit *զանազան բնութիւնս* sonnent comme incompatibles

² *Girk' T'it'oc'*, Jerusalem 1994, p. 130.

³ M. TALLON, *Livre des lettres*, Beyrouth 1955, 85-86.

avec *մի Տէր*. Bref, quand Yovhannēs Mandakuni emploie le terme *բնութիւն*, il y associe automatiquement aussi le sujet de cette nature. L'auteur donc ne peut pas concevoir deux natures en Christ, sans partager le même en deux sujets.

ElišĚ, donc, ne pouvait pas redoubler le terme *բնութիւն*, sans s'exposer à la duplication de deux sujets. Il faut souligner que les deux termes *մարդկութիւն* et *աստուածութիւն* reviennent dans le passage cité, mais dans un contexte différent, où l'auteur affirme que le Verbe *եկն եմուս ընդ մերոյ մարդկութեամբս, զի եւ մեք մտցուք ընդ նորա աստուածութեամբն*. Ici il ne s'agit plus principalement de l'union des deux natures en Christ, mais de la divinisation de l'homme par le moyen de l'incarnation de Dieu. Quelle est la signification ici de *մարդկութիւն* et de *աստուածութիւն*? S'agit-il encore de l'ensemble des propriétés humaines et divines du Christ, ou signifient-ils respectivement la collectivité humaine et la vie divine? Je pense qu'il faut concorder les deux acceptations: Dieu, en assumant notre nature humaine, nous a permis d'être élevés jusqu'à sa nature divine.

Ces mots reviennent encore une troisième fois dans l'extrait mentionné: *միանգամայն զբոլոր բնութիւնն մարմնոյ, շնչոյ եւ հոգւոյ զգեցաւ, եւ միաբանեաց ընդ աստուածութեանն*. Il est très intéressant, parce qu'il nous montre clairement comme le terme *աստուածութիւն* chez ElišĚ ne signifie pas seulement la nature divine abstraite, c'est-à-dire l'ensemble des propriétés divines. Cette abstraction est possible seulement pour le terme *մարդկութիւն*, qui peut signifier les propriétés humaines abstraction faite du sujet concret. Mais en Dieu tout ça n'est point possible, c'est-à-dire il n'y a pas de nature divine sans sa concrète et individuelle subsistance: *մի գիտեմք զաստուածութիւնն, որ յառաջ էր քան զաշխարհս, նոյն եւ այսաւր*. Bref, ici *աստուածութիւն* a une signification différente de ce qu'en occident on appelle *nature divine*, mais c'est le sujet subsistant, c'est-à-dire Christ dans sa dimension personnelle.

2. Քրիստոս, որ եկն եւ էառ ի սուրբ կուսէն զմարմին մերոյ բնութեանս, եւ միացեալ անբաժանելի աստուածութեամբն՝ ընկալաւ զչարհարանս մերոյ մեղաց ի վիւր մարմինն, եւ նովին խաչեցաւ եւ թաղեցաւ եւ յարուցեալ երեւեցաւ բազմաց, եւ վերացաւ յանդիման

աշակերտացն առ Հայր իւր, եւ նստաւ ընդ աջմէ գաւրութեանն (Պատմ. III, 87).

Dans ce passage l'union de l'homme et de Dieu est exprimée par la forme caractéristique de Cyril et de la théologie alexandrine : c'est-à-dire le Verbe assume de la Vierge un corps tout à fait humain et l'unit à sa divinité. La signification du terme *մարմին* est large et n'indique pas seulement le physique, mais l'ensemble des propriétés humaines (*գմարմին մերոյ բնութեանս*). Mais encore une fois l'auteur évite de redoubler le terme *բնութիւն*, en préférant le terme *աստուածութիւն*, plutôt que *աստուածային բնութիւն*. Comme on a dit, *աստուածութիւն* n'exprime pas seulement la somme des propriétés divines, n'est pas une idée abstraite, statique, mais tout à fait dynamique, parce que c'est la source de l'énergie divine du Christ, comme on peut le vérifier dans un autre passage de l'*Histoire* (VII, 148) où on affirme que le Christ *գաւրութեամբ Աստուածութեանն իւրոյ յարուցեալ, երեւեցաւ աշակերտացն եւ այլոց բազմաց*. La divinité est le sujet et la source de l'énergie vitale du Christ, qui l'arrache de la mort et le ramène à la vie.

3. *Ըստ թուոյ երեսնամեայ գորով գայ ի մկրտութիւն, կատարեալ յամենայնի ըստ աստուածութեանն, կատարեալ եւ ի հասակի մարդկութեանս: (...) Ասի տէր Յիսուս, ասի եւ տէր Յովհաննէս. այլ նա ըստ բնութեան եւ արարչութեան, իսկ Յովհաննէս ըստ հասարակաց առ ի միմեանց յորջորջմանց: Դարձեալ կոչի մարդ եւ Յիսուս. սակայն ոչ իրրեւ զմի ի մարդկանէ, զի ոչ ունի ըստ մարմնոյ Հայր, որպէս եւ ոչ ըստ առաջին ծննդեանն մայր: Իսկ Յովհաննու Հայր եւ մայր գորով յապականացու սերմանէ ունելով զմարդեղութիւնն: Կոչի Քրիստոս ծառայ ըստ մարմնոյ, եթէ Որդի մարդոյ ոչ եկն պաշտօն առնուլ, այլ պաշտել. ոչ ըստ բնութեանն, այլ կամաւոր աղքատութեամբ: Իսկ Յովհաննէս ըստ բնութեան գորով ծառայ հաւասար մեզ ի ծառայական կերպի: (...) Աստուած է Քրիստոս, աստուածացոյց եւ Յովհաննէս. Քրիստոս բնութեամբ, իսկ Յովհաննէս ըստ նորին: Որպէս է որդին Աստուծոյ ըստ բնութեանն Աստուծոյ, իսկ Յովհաննէս եւ որ ըստ նորա հաւատովք որդիք ըստ շնորհաց: (Ի մկրտութ. 207-211 passim)*

Tout à fait parfait selon la divinité (կատարեալ յամենայնի ըստ աստուածութեանն), Christ est révélé comme Fils de Dieu au moment de sa plénitude humaine, c'est-à-dire à l'âge de trente ans, selon une interprétation numérolgique qu'on peut le retrouver aussi dans d'autres œuvres arméniennes. Trente ans serait aussi l'âge d'Adam quand il a été créé. Le Christ, donc, doté de la pleine humanité de notre père Adam, mais aussi de la pleine divinité, est le nouvel Adam, qui a vaincu le tentateur et a écrasé la tête du dragon dans les eaux du Jordan. Il faut maintenant analyser l'expression կատարեալ յամենայնի ըստ աստուածութեանն, կատարեալ եւ ի հասակի մարդկութեանս (De bapt. 207). Les deux parties de cette phrase ne sont pas si asymétriques comme on pourrait les croire. Comme on a dit, l'affirmation կատարեալ եւ ի հասակի մարդկութեանս fait allusion à l'âge d'Adam adulte, c'est-à-dire à l'homme parfait. L'expression correspond donc à celle plus commune մարդ կատարեալ, qui revient aussi dans la *Doctrine* de saint Grégoire. Pour ce qui concerne les termes մարդկութիւն et աստուածութիւն, ils signifient la somme des propriétés divines et humaines, et qui peuvent donc correspondre à ce qu'on appelle en occident *nature*. Le mot arménien բնութիւն, par contre, revient plusieurs fois dans cette homélie et on peut analyser les nuances de sa signification par un schéma :

	Տէր	ԾԱՌԱՅ	ԱՍՏՈՒԱԾ	ՈՐԳԻ
ՔՐԻՍՏՈՍ	ըստ բնութեանն	ըստ մարմնոյ ոչ ըստ բնութեանն	բնութեամբ	ըստ բնութեանն Աստուծոյ
ՅՈՒՂԱՆՆԷՍ	ըստ հասարակաց առ ի միմեանց յորջորջմանց	ըստ բնութեան	ըստ նորին (Քրիստոսի)	ըստ չնորհաց

Comme on peut voir, dans cette perspective le Christ a une seule nature, celle de Տէր. L'auteur, en effet, emploie l'article défini ծառայ ըստ մարմնոյ ոչ ըստ բնութեանն. Le terme մարմին, comme on a déjà vu, peut étendre ses significations au-delà de la seule corporéité. Ici il fait allusion à Mc 10, 45, au *fils de l'homme*

qui n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, c'est à dire au Christ dans sa dimension humaine. À Jean Baptiste, au contraire, convient l'attribut de serviteur ըստ բնութեան, et ici le terme բնութիւն signifie évidemment la nature humaine.

4. Ձի պատմելով զմահն Քրիստոսի ի վերայ տէրունական սեղանոյն, հացն եւ գինին ոչ որպէս էրն յառաջ նոյնպէս լինի, այլ մարմին եւ արիւն ճշմարիտ Քրիստոսի, ոչ ապականացուի ուրուք, այլ անապականի. եւ մերձեցեալ ուրուք արժանապէս զանապականութիւնս մեր յանապականութիւն զարձուցանէ: Եւ է սա յիշատակ արարեալ Աստուածն Բանի կատարեալ եւ կուսածին մարմնոյն, զոր ոչ կարաց մահ արգելուլ ընդ ապականութեամբ. եւ խառնեալ ի սա Տեառն ըստ իւրոյ բարերարութեանն, եւ յիշատակ մերոյ մարդկութեանս: Ձի եթէ առ մարմին զիմ բնակից եւ ես ինձ իշխանութիւն զիւրոյ աստուածութեանն եւ պատմիչ կացոյց զիս իւրոյ շարչարանացն, ահա յայտ է թէ եւ ես ունիմ իշխանութիւն հանգուցելոցն առնել զյիշատակ նոցա ի յիշատակն Քրիստոսի: (Վասն յիշատ. մեռ. 358)

Le contexte de la citation est l'anamnèse liturgique et regarde les conditions de possibilité de l'application de la divine liturgie aux défunts. L'élément d'intérêt est l'analogie entre l'incarnation et l'eucharistie. Grâce aux mots prononcés sur l'autel, le pain et le vin ne sont plus un élément corruptible, mais le corps et le sang du Christ incorruptible. Celui qui se nourrit des espèces qui sont devenues incorruptibles lui aussi obtient l'incorruptibilité⁴. Sur quoi se fonde la possibilité de ce mémorial ? Le Dieu-Verbe a pris et unis en soi un corps de la même nature que la nôtre, et en l'assumant, il a assumé dans la puissance de sa divinité toute notre humanité. La victoire sur la mort ne concerne pas seulement le corps assumé par le Verbe, mais toute l'humanité à Lui associée par l'incarnation. En célébrant le mémorial du Christ, donc, nous célébrons aussi le mémorial des défunts à Lui associés.

Il faut maintenant analyser chaque expression :

a) առ մարմին զիմ բնակից : le terme բնակից peut correspondre au grec ὁμοούσιος et revient chez P'awstos Buzand IV, 5 et

⁴ Cf. *De dom. or.* 204.

dans la version arménienne de la troisième lettre de Cyril à Nestorius⁵, et il indique la consubstantialité du Père et du Fils. Ici on doit donc entendre l'assomption de toute la nature humaine par le Verbe, au contraire de l'apollinarisme, où le Verbe prend la place de l'âme humaine.

b) Les mots *մարդկութիւն* et *աստուածութիւն* expriment-ils ici la nature humaine et divine, ou signifient-ils respectivement l'ensemble des hommes et la vie divine ? Il est convenable d'approcher cette expression au morceau de l'*Histoire* déjà analysé :

Պատմ. II, 39	Վասն յիշատ. մեռ. 358
<p>եկն եմուտ ընդ մերոյ՛ մարդկութեամբս, զի եւ մեք մտցուք ընդ նորա աստուածութեամբն</p>	<p>խառնեալ ի սա Տեառն ըստ իւրոյ բարեբարութեանն, եւ յիշատակ մերոյ մարդկութեանս: Ձի եթէ առ մարմին զիմ բնակից եւ ետ ինձ իշխանութիւն զիւրոյ աստուածութեանն...</p>

Il s'agit dans les deux cas de la corrélation entre l'incarnation du Verbe et la divinisation de l'homme. Dans les deux cas les termes *մարդկութիւն* et *աստուածութիւն* gardent une certaine ambivalence. En effet le Verbe de Dieu, par l'incarnation, prend la nature humaine (= *մարդկութիւն*) et il entre dans la famille humaine (= *մարդկութիւն*) ; il unit la nature humaine assumée à sa nature divine (= *աստուածութիւն*) et par cette union toute la famille humaine est assumée chez Dieu (= *աստուածութիւն*). Rappeler le corps (= *մարդկութիւն*) assumé par le Verbe signifie donc rappeler toute la famille humaine (= *մարդկութիւն*) divinisée.

Comme on peut voir, les deux termes *մարդկութիւն* et *աստուածութիւն* sont polyvalents et il ne faut pas choisir une signification, parce que cette distinction n'est pas importante pour notre auteur : tout l'ensemble de l'humanité est compris dans ce corps de notre nature, assumé par le Verbe.

⁵ *Girk' T'it'oc'*, Jerusalem 1994, 13.

5. Բայց քանզի զօրութիւնն էր անպարտելի, թէպէտ եւ յոյժ խոնարհագոյնս խօսի, սակայն ես եսն ասելով Աստուածն մարդացեալ, երկիցս անգամ անդրէն յառաջ բնութիւնն զարկոյց զնոսս եւ ոչ իմացան: Ողորմեալ այնուհետեւ եւ բարերարին անարժանից, երկիցս անդէն ի տեղւոջն կատարէ բան. զՊետրոսի զսուրն անդրէն հրամայէ դարձուցանել, եւ զինքն փոխանակ աշակերտացն մատնէ ի ձեռս ունելեացն, միանգամայն եւ զՀօր կատարէ զհրամայեալն զբաժակ մահուն ըմպելով: Եւ քանզի էր Աստուած անսուտ, եղեւ մարդ ճշմարիտ անկասկածելի աստուածութեամբն աներկիւղ մատնէր ի ձեռս ունելեացն. իսկ մարդկային բնութեամբն երկիւղագին խանդաղատական աղօթիւք զայն որ կարողն էր փրկել ի մահուանէ... (Ի շարչար. 252).

Le contexte est l'arrestation de Jésus dans le Getsemani, selon le récit de Jn 18. Ce passage est très important pour comprendre la perception de notre auteur en ce qui concerne la psychologie humaine du Christ. Elishé semble suivre le sillage de la théologie alexandrine. Il ne juxtapose pas les deux natures, celle humaine et celle divine, dans deux colonnes parallèles. Le point de vue est tout à fait penchant dans le côté du Verbe, sujet unique, doué de sa volonté divine invincible, et qui a assumé la nature humaine, douée de qualités distinctives, c'est-à-dire faiblesse, peur, souffrance, angoisse, qualités qui ne sont pas supprimées par l'union. Mais le sujet unique de chaque volonté, de chaque opération, de chaque énergie est le Verbe de Dieu. Ես եսն ասելով Աստուածն մարդացեալ, երկիցս անգամ անդրէն յառաջ բնութիւնն զարկոյց զնոսս եւ ոչ իմացան. Il n'est pas clair ce que l'auteur veut dire, mais peut-être il fait allusion à la révélation du nom divin dans Ex 3, 14. En tout cas, le terme բնութիւնն utilisé avec l'article défini suppose en Christ une seule nature.

էր Աստուած անսուտ, եղեւ մարդ ճշմարիտ. Cette expression est semblable à celle de *Histoire* II, 39, que nous avons déjà analysée : էր Աստուած ճշմարտիւ, եւ եղեւ մարդ ճշմարտիւ. Comme on a dit plusieurs fois, quand l'auteur parle des propriétés humaines et divines du Christ, les expressions deviennent asymétriques. Le parallélisme est intentionnellement imparfait, pour éviter la duplication du terme բնութիւնն:

էր Աստուած անսուտ...	եղեւ մարդ ճշմարիտ.
անկասկածելի աստուածութեամբն	մարդկային բնութեամբն

6. (Տէրն) Աստուած էր բնութեամբ եւ մարդ ճշմարիտ. արարիչ ըստ աստուածութեանն եւ արդար ըստ մարդկութեանն: (Ի չարչար. 284)

Encore une fois un faux parallélisme :

(Տէրն) Աստուած էր բնութեամբ...	... եւ մարդ ճշմարիտ
արարիչ ըստ աստուածութեանն եւ արդար ըստ մարդկութեանն.

Dans ce même cas l'auteur évite de redoubler le terme բնութիւն. On peut bien voir que le terme բնութիւն suppose ici la subsistance du sujet. Quand l'auteur veut faire allusion seulement aux propriétés abstraites, humaines et divines, il utilise les mots մարդկութիւն et աստուածութիւն.

7. Նովին մարդասիրութեամբ եւ Որդի կամօք Հօր յանձն իւր էառ զմարմին մերոյ բնութեանս, եւ ընկալաւ չարչարանս յիւր մարմինն մինչեւ ի մահ խաչին, ի թաղումն եւ ի յարութիւնն: Եւ վասն այնորիկ Աստուած մարմնացեալ. եւ այսուհետեւ ոչ եւս մարմին, այլ Աստուած. եւ Աստուած ոչ առանց մարմնոյ, եւ մարմին ոչ եւս ծանր բնութեամբ, այլ մարմին աստուածային, անորակ եւ անքանակ, աներր եւ անուր: Անբաժանելի եւ անբակ է Աստուած բանն, միշտ անճառ եւ անպատում, եւ ընդ նմին անճառելի եւ մարմինն: (...) Վասն այսր ամենայնի ունիմք իշխանութիւն անուանիլ եղբայր Քրիստոսի, եւ ասել ընդ նմին հայր մեզ զԱստուած. զի ընդ միոյ մասինն որ միացաւ ընդ Աստուած բանն, եւ վերաբերեցաւ եւ ել յերկիրս նստաւ ընդ աջմէ Հօր, ամենայն մասունք մարդկային բնութեանն ընկալան զաւեախ յուսոյ. զի նովաւ եւ ի ձեռն նորա վերաբերեցին եւ հասցեն եւ ժառանգեցեն զանախա եւ զանչաչարելի տեղին, ուր որդին Աստուծոյ նստի ընդ աջմէ Աստուծոյ: (Ի չարչար. 306)

Dieu a assumé un corps de nature humaine et il est donc Dieu incarné, et dorénavant il n'est plus corps, mais Dieu (եւ այսուհետեւ ոչ եւս մարմին, այլ Աստուած). L'expression est très instructive pour comprendre la signification large du terme մարմին. En étant ici opposé à Աստուած, on voit bien que cela indique l'homme entier. Non pas une nature abstraite, mais la nature de

l'individu existant. Dans l'incarnation la nature humaine (= *մարմին*) ne subsiste pas comme sujet autonome, mais elle est assumée par le sujet Dieu. Il faudra expliquer par un schéma :

Որդի յանձն իւր էառ զմարմին մերոյ բնութեանս .
<i>վասն այնորիկ Աստուած մարմնացեալ</i>	
եւ այսուհետեւ ոչ եւս մարմին այլ Աստուած .
<i>Աստուած ոչ առանց մարմնոյ</i>	
մարմին ոչ եւս ծանր բնութեամբ այլ մարմին աստուածային .

Grâce à ce schéma on peut aussi remarquer la tentative de l'auteur de garder une formulation très équilibrée. *Ընդ միոյ մասին ըն որ միացաւ ընդ Աստուած բանն, եւ վերաբերեցաւ եւ ել յերկինս նստաւ ընդ աջմէ Հօր, ամենայն մասունք մարդկային բնութեանս ընկալան զաւետիս յուսոյ*. Il faut faire attention à cette expression : dans le morceau que nous sommes en train d'analyser, on voit que la nature humaine est conçue comme un ensemble d'éléments, et un parmi eux a été assumé par le Verbe de Dieu. Grâce à la solidarité qui subsiste parmi tous les éléments, la famille humaine entière a été assumée dans l'incarnation et divinisée dans la résurrection. Cette solidarité parmi les hommes devient un *leit motif* de la sotériologie eliséenne. Incarnation et résurrection sont les deux étapes du même processus de divinisation de l'homme.

Il faut en conclusion résumer les principales significations des termes clef qu'on a analysés :

Բնութիւն: Ce terme revient plusieurs fois dans l'œuvre de notre auteur, et il se réfère soit à la nature humaine soit à celle divine. Le spectre des significations n'est pas univoque et ne correspond pas exactement ni au grec φύσις, ni au grec οὐσία. En certains cas il signifie *essence* (gr. οὐσία), où on affirme que Christ est Dieu ou *Seigneur selon nature*, ou encore que Jean est *serviteur selon nature*. En autres cas correspond au grec φύσις, et il ne se réfère pas à un sujet individuel, mais à l'ensemble des caractéristiques d'une collectivité. Par exemple l'auteur désigne les hommes *éléments de la nature humaine* ou affirme que Dieu a assumé un

corps *de notre nature*. En ce cas par le terme բնութիւն on indique l'ensemble des propriétés humaines que Christ prend intégralement, c'est-à-dire un corps, une âme, un esprit, la peur, la souffrance, la douleur. Une fois seulement բնութիւն est employée pour un individu, c'est-à-dire Dieu, qui est le seul sujet qui possède la nature divine. Il est évident que selon notre auteur la seule nature du Christ est sa divinité, qui ne manque pas dans l'incarnation. Il affirme par exemple que Christ est serviteur *non pas selon sa nature*, où l'article défini suppose l'existence d'une seule nature du Verbe incarné.

մարմին: Le terme մարմին occupe tout le spectre des significations du grec σάρξ et du latin *caro* : il peut indiquer la simple corporéité, le corps dans l'ensemble, comme dans les locutions ըզմարմին առնուլ ou մարմին զգենուլ; la nature humaine, c'est-à-dire l'homme (synecdoque), comme par exemple en *de pass.* 306, où s'oppose à Dieu.

մարդկութիւն – աստուածութիւն: Ce couple de termes peut avoir trois significations : մարդկութիւն et աստուածութիւն indiquent le plus souvent l'ensemble des propriétés divines et humaines et sont donc synonymes de *nature* dans son sens abstrait qui a en occident. Le seul terme աստուածութիւն peut indiquer la nature divine subsistante. Ce terme, en effet, n'indique pas seulement la nature divine abstraite, c'est à dire l'ensemble des propriétés divines. Une abstraction pareille est possible seulement pour le terme մարդկութիւն, qui peut indiquer les propriétés humaines abstraction faite du sujet individuel. Pour Dieu cela n'est pas possible, c'est-à-dire il n'y a nature divine sans sa concrète et individuelle subsistance. Bref, le terme աստուածութիւն indique ici l'*hypostase*, c'est-à-dire le sujet subsistant. Il y a aussi un troisième emploi, plus ambivalent, où մարդկութիւն indique la collectivité humaine, sans l'exclusion du sens de nature humaine, tandis que le terme աստուածութիւն indique la vie divine, sans exclure le sens d'*hypostase* divine. Cette signification revient dans notre première citation : Աստուած եկն եմուս ընդ մերով մարդկութեամբս, զի եւ

մէք մտցուք ընդ նորա աստուածութեամբն: Ici il ne s'agit plus simplement de l'union des deux natures en Christ, mais de la divinisation de l'homme grâce à l'incarnation de Dieu. Dieu, en assumant notre nature humaine, nous a permis d'être élevés jusqu'à sa nature divine.

RICCARDO PANE